تيودور نولدكه

تاريخ القرآن

نقله إلى العربية وحققه

جورج تامر

Konrad
-Adenauer-
Stiftung

الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٤

1. Auflage, Beirut 2004

تـــاريخ القرآن

تأليف

تيودور نولدكه

تعديل

فريديريش شفالي

الأجزاء الثلاثة في مجلد واحد

٢٠٠٠

دار نشر جورج ألمز

هيلدسهايم-زوريخ-نيويورك

بإذن

دار نشر ومكتبة ديتريش، فيسبادن

نقله إلى العربية

د. جورج تامر

بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من

السيدة عبلة معلوف ـ تامر

د. خير الدين عبد الهادي

د. نقولا أبو مراد

تعتمد الترجمة على

إعادة الطبعة الرابعة للطبعة الثانية،

لايبتسغ ١٩٠٩ ـ ١٩٣٨

Vorwort

Für die Konrad-Adenauer-Stiftung hat die Förderung des inter-kulturellen und vor allem des inter-religiösen Dialogs eine zentrale Bedeutung. Diesen Dialog zu fördern ist seit langem ein Kernanliegen unserer internationalen Zusammenarbeit. Hierbei geht es sowohl um die Werte, Grundlagen und Ziele unseres Denkens als auch um die unterschiedlichen Auffassungen über die aktuellen Probleme und die Gestaltung unserer gemeinsamen Zukunft. Wir sind überzeugt, dass der Dialog zwischen den großen Religionen und Kulturen unserer Erde Chancen eröffnet, neue Lösungen für zentrale Probleme der Zukunft zu finden. Er kann und sollte deshalb auf unterschiedlichen Gebieten geführt werden: über die praktischen Fragen des internationalen Zusammenlebens ebenso wie über wissenschaftliche Themen. Ganz besonders wichtig erscheint mir jedoch, dass auch über die möglichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede unserer Orientierung an Grundwerten und an der Religion gesprochen wird. Bei einem solchen Dialog braucht keine der beiden Seiten ihre eigenen Positionen aufzugeben. Aber beide Seiten müssen bereit sein, nicht nur über die Positionen der anderen Seite, sondern auch über die eigenen erneut und von Grund auf nachzudenken.

Keine der großen Religionen unserer Erde sucht die Konfrontation oder will einen „Clash of Civilisations". Wohl aber sind Gerechtigkeit, Freiheit und die Achtung der Menschenwürde Grundwerte, die sich - in der einen oder anderen Ausformulierung - in allen großen Religionen finden lassen. Aber auch Toleranz, die Bereitschaft, offen und unvoreingenommen auf Andersgläubige zuzugehen, sowie das Bemühen, rational zu verstehen und zu erklären, was andere Menschen bindet, - all dies sind Werte, die bis heute die Gläubigen unterschiedlicher Religionen verbinden.

Vermutlich hätten auch Theodor Nöldeke und seine Nachfolger diesen Überlegungen zugestimmt. Für ihn bildete der Islam eine Quelle der Erkenntnis: primär der Erkenntnis der religiösen Herkunft des anderen, aber damit immer zugleich auch der eigenen. Nöldeke hat Jahrzehnte seines wissenschaftlichen Lebens darin investiert, den Koran umfassend zu verstehen. Dabei stellten wissenschaftliche Aufklärung und Religion für ihn keine Gegensätze dar. Er betrachtete Vielfalt nicht als Bedrohung, sondern als intellektuelle Herausforderung.

Er hat in seinem Werk, der „Geschichte des Qorans", gezeigt, dass die Religion ein legitimer Gegenstand der Wissenschaft sein kann und dass letztlich beide, die Religion und die Wissenschaft, auf ihre Art dazu beitragen, sich sowohl der Verantwortung des Einzelnen als auch des Staates bewusst zu werden. Der rationale Dialog, der hierüber geführt werden muss, dient letztlich auch dazu, sich der eigenen Grenzen bewusst zu werden und diese zu akzeptieren.

In dieser Hinsicht ist das vorliegende Werk eines der herausragenden Beispiele deutsch-arabischer Wissenschaftskooperation. Für Nöldeke und seine Nachfolger gingen ihre Verpflichtung gegenüber der Wissenschaft und ihre Verbundenheit mit der arabischen Welt bruchlos ineinander über. Sie wollten nicht belehren, sondern sich belehren lassen. Seine Auseinandersetzung mit den Grundlagen des Islam diente einer Form der Verständigung, die von Respekt und Toleranz getragen war, die aber letztlich nicht auf Vereinheitlichung zielte, sondern an den Unterschieden keinen Zweifel ließ. Mit der Publikation der Übersetzung seines großen Werkes verbinden wir den Wunsch, die guten Traditionen des deutsch-arabischen Wissenschaftsaustausches fortzusetzen und einen Beitrag zu leisten zum besseren Verständnis zwischen Muslimen und Christen. Wir verbinden damit nicht zuletzt die Hoffnung, die vielen Dialoge, die im 21. Jahrhundert noch nötig sein werden, ein klein wenig befördert zu haben.

Berlin, im Oktober 2004,
Prof. Dr. Bernhard Vogel,
Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung

تصدير

يحتلّ دعم الحوار بين الثقافات، وبالأخصّ بين الأديان، حيّزًا مرموقًا بين اهتمامات مؤسسة كونراد ـ أدناور. دعم هذا الحوار هو منذ فترة طويلة الهمّ الأساسيّ الذي ينصبّ عليه جهدنا في مشاريع التعاون الدوليّ التي نقوم بها، وهي تدور حول قيم الفكر وأسسه وأهدافه، وتتناول كذلك الآراء المختلفة حول تقييم المشاكل الراهنة وبناء مستقبل مشترك. نحن على اقتناع تامٌ بأن الحوار بين الأديان والثقافات الكبرى في عالمنا يستطيع تحقيق فرص لإيجاد حلول جديدة لمشاكل مستقبليّة رئيسة. في وسع هذا الحوار، لا بل لا بدّ له من أن يجري في ميادين مختلفة: فيتناول إضافةً إلى المسائل العمليّة التي تتعلّق بالتعايش العالميّ مواضيع علميّة أيضًا. لهذا السبب يبدو لي في غاية الأهمية أن يتطرّق الحديث إلى القواسم المشتركة والاختلافات الموجودة في اعتمادنا على القيم الأساسيّة والدين. ولا تحتاج أيّة جهة من الجهتين المشاركتين في حوار كهذا إلى التضحية بمواقفها الخاصة. لكن كلا الجهتين يجب أن يكونا على استعداد، لا لأن يتفكّرا مواقف الجهة الأخرى فقط، بل لأن يُعمِلا الفكر، من جديد وبشكل أساسيّ، في الإعتقادات الخاصّة أيضًا.

ما من دين من أديان العالم الكبرى يسعى إلى مجابهة الأديان الأخرى أو يريد «صراعًا بين الثقافات». فإنّ العدالة والحرية واحترام كرامة الإنسان قيم أساسيّة توجد في كل الأديان الكبرى بصياغة أو بأخرى. وكذلك التسامح والاستعداد للتوجّه نحو الآخر من أتباع الأديان الأخرى بانفتاح وتجرّد، وبذل الجهد من اجل أن نفهم عقليًا ونوضح ما يجمع بين أناس آخرين، ـ كلُّ هذه قيمٌ، ما زالت حتى يومنا هذا تجمع بين المؤمنين التابعين للديانات المختلفة.

لربما وافق تيودور نولدكه وأتباعه على هذه الأفكار. فقد كان الإسلام بالنسبة له مصدرًا من مصادر المعرفة: بالدرجة الأولى، معرفة الأصل الدينيّ الذي للآخر، ولكن في الوقت نفسه أيضًا معرفة الأصل الدينيّ الخاصّ. قضى نولدكه عقودًا من حياته العلميّة في السعي إلى فهم شامل للقرآن. ولم يبدُ له أنّ التنوير العلميّ والدين ضدّان لا يتّفقان. وهو لم يرَ في التعدّديّة تهديدًا، بل تحدّيًا فكريًا. وقد أظهر في أثره «تاريخ القرآن» أنّ في وسع الدين أن يكون موضوعًا مشروعًا للعلم، وأن العلم والدين، كليهما، يسهمان في النهاية، كلٌّ على طريقته، في خلق وعي لمسؤوليّة الفرد والدولة على السواء. إنّ حوار العقل الذي يجب أن يجري حول ذلك يخدم في النهاية تطويرَ الوعي لحدود الذات وقبولَ هذه الحدود.

إنّ الأثر الموضوع بين أيدينا مثلٌ بارز من أمثلة التعاون العلميّ الألمانيّ ـ العربيّ. فقد تداخل لدى نولدكه وأتباعه الالتزامُ تجاه العلم والارتباطُ الوثيق بالعالم العربي معًا، من دون انقطاع. فهم لم يريدوا أن يعلِّموا، بقدر ما أرادوا أن يتعلّموا. وقد أدّى انشغاله العلميّ بتعاليم الإسلام الأساسيّة إلى نشوء شكلٍ من أشكال التفاهم، قائم على التسامح والاحترام، لا يهدف إلى توحيد قسريّ للآراء، بل بالأحرى لا يدع مجالاً للشكّ في وجود الاختلافات. ونحن نقرن بنشرنا لترجمة هذا الأثر الكبير الرغبةَ في متابعة التقليد الحسن، تقليد التبادل العلميّ الألمانيّ ـ العربيّ، والمساهمةَ في خلق تفهّم أفضل بين المسلمين والمسيحيّين. كما أننا نقرن بذلك أخيرًا الرجاء بان نكون بهذا قد قدّمنا دعمًا، ولو يسيرًا، للحوارات الكثيرة التي لا بدّ من أنها ستكون ضروريّة في القرن الحادي والعشرين.

برلين في شهر تشرين الأوّل ٢٠٠٤

الأستاذ د. برنهارد فوغل

رئيس مؤسسة كونراد ـ أدناور

مقدّمة الترجمة العربيّة

نضع في تصرّف القارئ العربي كتاب «تاريخ القرآن»، وهو أهمّ وأوسع ما صدر في القرن العشرين من كتب باللغة الألمانية، تتناول القرآن الكريم بأسره بالبحث. نواة الكتاب الذي ننشره الآن باللغة العربية كتاب المستشرق الكبير تيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) (١٨٣٦ ـ ١٩٣٠) الذي أصدره عام ١٨٦٠، بالعنوان نفسه، وعالج فيه مسألة نشوء نصّ القرآن الكريم وجمعه وروايته. كما ناقش في هذا الإطار مسألة التسلسل التاريخيّ للسور واقترح ترتيبًا لها، يختلف عن ترتيبها بحسب زمن نزولها، كما هو معهود في الإسلام. كان بحث نولدكه الركيزة التي اعتمد عليها فريدرش شفالي (Friedrich Schwally) في إعادة صياغته للجزء الأوّل من الكتاب الحاليّ عام ١٩٠٩، وذلك بطلب من نولدكه الذي منعه تقدّم السنّ من القيام بهذه المهمّة، فاكتفى بكتابة مقدّمة لهذا الجزء بحلّته الجديدة. وفاة شفالي عام ١٩١٩ حالت دون أن يعاين صدور الجزء الثاني الذي يتناول جمع القرآن، وكان قد أعدّه للطبع، فأضاف أوغوست فيشر (August Fischer) بعض التصحيحات عليه وأصدره بعد وفاته. أما الجزء الثالث الذي كانت مهمة إنجازه قد انتقلت إلى غوتهلف برغشترسر (Gotthelf Bergsträßer)، فأكمله تلميذه أتو بريتسل (Otto Pretzl) في مطلع العام ١٩٣٧، بسبب وفاة أستاذه قبل ذلك بأربع سنوات. ثلاثة أجيال من علماء الدراسات القرآنية الألمان تعاقبت، إذاً، على هذا الأثر، حتى أبصر النور، وهو يضمّ ما توصّلوا إليه من نتائج في هذا المجال خلال سبعة عقود ونيّف.

قبل أن نعرض الكتاب ونناقش بإيجازٍ محتوياته، لا بدّ لنا من أن نقدّم لمحة

تاريخية مختصَرة عن أهمّ معالم ما سبقه من اهتمام علميّ بالقرآن الكريم في أوروبا، ابتداءً من النصف الأول من القرن الثاني عشر[1]. هذا التاريخ جدير باعتباره حدًّا زمنيًا في السياق الراهن، إذ قام الإنكليزيّ روبرت الكتوني (Robertus Ketenensis) سنة ١١٤٢/١١٤٣، بطلب من بطرس المبجَّل (Petrus Venerabilis) رئيس دير كلوني، بأول ترجمة لاتينية كاملة للقرآن الكريم. رغم نواقصها وعدم دقّتها في كثير من المواضع، حظيت هذه الترجمة بانتشار واسع، خاصة بعد طبعها في مدينة بازل عام ١٥٤٣ على يد الأستاذ في اللاهوت تيودور ببلياندر (Theodor Bibliander). بعد ذلك توالت حتى القرن الثامن عشر ترجمات عديدة للقرآن الكريم إلى اللغات الإنكليزيّة والإيطاليّة والألمانيّة والهولنديّة والفرنسيّة وسواها من اللغات الأوروبيّة. ترافق الاهتمام بترجمة القرآن واهتمامًا جديًّا بدراسته، يقوم على معرفة أوثق بمضمونه. لكن لا يخفى أن هذا الاهتمام كان، على العموم، ذا طابع اعتذاريّ وهجوميّ على السواء. فقد كان دارسو القرآن يدافعون، من جهةٍ، عن عقائد مسيحية يرفضها، ويهاجمون، من جهة أخرى، كردٍّ على هذا الرفض، النبيّ محمد والكتاب الذي أتى به. مثلٌ على ذلك هو كتاب ألّفه الراهب الدومينيكاني ريكولدو دا مونتِه كروتشِه (Ricoldo da Monte Croce) الذي قضى في أواخر القرن الثالث عشر شطرًا من حياته في الشرق مبشِّرًا، وأتيحت له بذلك الفرصة لمناقشة علماء مسلمين ومجادلتهم. يقارن ريكولدو في كتابه الموجَّه ضد الإسلام القرآن الكريم بالكتاب المقدَّس، معتبِرًا اختلافات القرآن عنه عيوبًا، ومشيرًا في الوقت نفسه إلى تناقضاته وعدم وجود أيّ تسلسل تاريخيّ للأحداث المذكورة فيه. حظي الكتاب بانتشار واسع، وطُبع عدّة مرّات منذ بداية القرن السادس عشر. وقد نقله مارتين لوثر إلى اللغة الألمانية، ناصحًا القساوسة بدراسته، ليستطيعوا تحذير الناس

---

(١) تعتمد اللمحة التاريخيّة التالية على:

Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, Leipzig 1955; Hartmut Bobzin, *Der Koran: Eine Einführung*, München 2000a, pp. 9 - 17; ders., Friedrich Rückert und *der Koran*, in Der Koran: in der Übersetzung von Friedrich Rückert, hrsg. von Hartmut Bobzin. Mit erklärenden Anmerkungen von Wolfdietrich Fischer. 3. veränderte Auflage, Würzburg 2000b, pp. VII-XXXIII.

من ضلالة الإسلام. طبعًا، كان هذا في زمن هدّدت فيه الجيوش العثمانية وسط أوروبا ووصلت إلى مشارف فيّنا. أجل، إن صورة الإسلام في أوروبا كانت في ذاك الحين مطبوعة بالطابع التركي، حتى أن القرآن الكريم نفسه دُعي «الكتاب المقدَّس التركي» (Die türkische Bibel)، وهو العنوان الذي تحمله الترجمة الألمانية التي قام بها دافيد فريدريش مغرلين (David Friedrich Megerlin) عام ١٧٧٢ للقرآن الكريم من العربية مباشرة. وربما أنّ هذا الواقع التاريخي ما زال يؤثّر في تشكيل صورة الإسلام في أوروبا حتى يومنا هذا.

مجموعة من الظروف الدينيّة، مثل النظر إلى القرآن من منظار الكتاب المقدّس، ومقارنته به، والتهجّم على الإسلام، والدفاع عن المسيحيّة ضدّ المسلمين، وتنظيم حملات التبشير في الشرق؛ والسياسية، منها الحروب الصليبيّة والتهديد العثماني لأوروبا، جعلت دراسة القرآن ليست غرضًا بحدّ ذاته، بل وسيلة تستخدَم في سبيل أغراض سياسية ودينية مختلفة.

ابتداءً من أواخر القرن السادس عشر، عرفت أوروبا الدراسات الاستشراقية بمعناها الواسع، حيث تأسّست معاهد متخصّصة، اكتسبت، في ما بعد، عراقة علمية، في لايدن وروما وأكسفورد، تلتها معاهد مماثلة في سواها من الجامعات الأوروبية الكبرى. ولا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أنّ بدايات الاستشراق لم تكن بدايات منظَّمة بقصد أن تخدم أهدافًا سياسيّة ما، بل كانت ثمار جهود فرديّة قام بها العلماء حبًّا بتعرُّف الشرق ولغاته وحضاراته. لاحقًا، من بعد بدء الاستعمار، اقترن الاهتمام بالاستشراق بأهميته السياسية بالنسبة إلى بسط الدول المستعمرة سيطرتها على المستعمرات في الشرق، واستغلال ثرواتها. لم يعد الاستشراق، عندئذٍ، حرًّا من الدوافع السياسية والاقتصادية التي كانت تتحكّم فيه إلى حدٍّ ما.

غير أنّ أحد العوامل التي لعبت، بلا شكّ، دورًا هامًّا في تطوّر الدراسات الاستشراقية والإسلامية في أوروبا، هو أنّها تأثّرت بالتطوّر الذي عرفته قبل ذلك دراسة لغات الكتاب المقدس، اليونانيّة واللاتينيّة والعبريّة، فتركّزت في عصر

النهضة على دراسة معمَّمة للغة العربيّة أولاً، ثم الفارسيّة والتركيّة. هكذا سيطرت الفيلولوجيا في ذلك الحين منهجيًا على دراسة الحضارات القديمة والشرقيّة التي تم السعي إلى استكشافها بواسطة فهم النصوص التي أنتجتها.

حظي القرآن الكريم، بوصفه الأثر الأهم في تراث الإسلام، بقدر كبير من اهتمام المستشرقين. مع نشوء المذهب الإنساني (Humanism) في أوروبا نشأت نظرة للقرآن الكريم أكثر إنصافًا، لا تقيِّمه بناءً على اختلافه شكلاً ومضمونًا عن الكتاب المقدَّس في عهديه القديم والجديد، ولا ترى فيه كتاب شريعة فقط، أو مجموعة من الأناشيد التي تشبه المزامير، أو كتابًا نبويًّا أو رؤيويًّا وحسب، بل مزيجًا من هذه العناصر كلِّها. وبدأ القرآن يكتسب لدى الدارسين طابعًا مميَّزًا خاصًّا به، حتى لو أن معيارَ التقييم الأساسيَّ ظلّ مقارنة القرآن بكتب اليهود والمسيحيين المقدَّسة. وربما كان اللاهوتيّ الكاثوليكيّ الألمانيّ يوهان آدم مولر (Johann Adam Möhler (١٧٩٦ ـ ١٨٣٨) أوّل من اعترف من العلماء الألمان باستقلالية القرآن بوصفه كتابًا دينيًّا ذا نكهة خاصّة به نشأ نتيجة خبرة دينيّة أصيلة، يُعبَّر عنها بتأملات محرِّكة للمشاعر. مولر ينظر إلى النبيّ محمّد باحترام، معتبرًا أن الكتاب الذي أتى به، والذي يتغذّى به ملايين الناس ويهتدون بتعاليمه، لا بدّ من أن يكون قد استُقِي من ملءٍ فيّاض.[٢] نسوق هذه الأفكار التي نُشرت عام ١٨٣٠، لأنها تشبه إلى حدٍّ بعيد ما يذكره نولدكه وتلميذه شفالي في الجزء الأول من الكتاب الموضوع بين أيدينا في وصف الوحي والخبرة الدينية الصادقة التي عاشها النبيّ العربيّ.

يبدو أنّ هذا التبدّل الذي طرأ على تقييم القرآن تزامن وبواكير تذوّق لجمال لغته. فقد وصف أحدهم ـ وثمة أسباب مقنعة للافتراض أنه الشاعر الألمانيّ غوته (Goethe) ـ ترجمة مغرلين للقرآن، المذكورة أعلاه، بأنها «نتاج تعيس»، معبِّرًا عن الحاجة الماسّة إلى ترجمة ألمانيّة أخرى، ينجزها شخص مفعَم بكلّ الأحاسيس الشعريّة والنبويّة، يقرأ القرآن، وهو جالس في خيمة تحت سماء الشرق، ليفقه كلّ

[٢] يرد النصّ على الصفحة ١٦ من كتاب بوبتسين *Der Koran: Eine Einführung*, München 2000.

ما يختزنه الكتاب من معانٍ. غوته، الذي كان يكنّ للشرق حبًّا وللإسلام ونبيّه احترامًا[٣]، صرّح بعد أعوام في ملاحظاته ودراساته التي كتبها للديوان الغربي ـ الشرقي بأن الأثر العظيم الذي تركه القرآن على النفوس إنما يعود إلى أسلوبه الصارم الرائع.[٤] بشكل مماثل، تمّ التركيز في تقييم ترجماتٍ ألمانيّة أخرى للقرآن على ضرورة تمثّل الترجمة بأسلوب القرآن، لتستطيع نقل ما في لغته من جمال وجلال. هكذا بدأت المعايير الأدبيّة الوضعيّة تفرض نفسها على اعتبار الكتاب العزيز، الذي كان يُنظَر إليه سابقًا من منظار التهجّم والاعتذار الدينيّ والفائدة السياسيّة.

نشير إلى أنّ أحد أهمّ أسباب هذا التبدّل كان تحرُّر دراسات علوم اللغة العربية تدريجًا من السيطرة الكنسيّة. فيما حصل ذلك في فرنسا نتيجة الثورة، لم يبدأ هذا التبدّل في الفضاء الثقافيّ الألمانيّ إلا على يد عشّاق للشرق ولغاته. هؤلاء انصرفوا إلى دراسة اللغات الشرقيّة، وكتبوا في قواعدها، ونقلوا بعض آثارها إلى لغتهم. لا بدّ في هذا السياق من الإشارة إلى أحدهم، وهو جوزف فون هَمَرْ ـ بورغشتال **(Josef von Hammer-Purgstall)** (١٧٧٤ ـ ١٨٥٦) الذي أصدر في فينّا بين ١٨٠٩ و١٨١٨ مجلة «كنوز الشرق، تعالجها جماعة من العشّاق»[٥]، واختار لها شعارًا القول الكريم: ﴿قلْ للهِ المشرقُ والمغربُ يهدي من يشاءُ إلى صراطٍ مستقيم﴾ (سورة البقرة ٢: ١٤٢). نقل هَمَرْ السور الأربعين الأخيرة من القرآن الى اللغة الألمانيّة بلغة مسجَّعة، وكتب مقدّمة لهذه الترجمة، ربط فيها بين سحر لغة القرآن وطابعه الإلهيّ، معتبرًا أن الألوهة تنعكس في عظمة لغة القرآن، وأن هذه اللغة كانت السبَب في انتصار دعوة محمد، لا بقوّة السيف، بل بقوّة الكلام، الذي لا بدّ من أن يكون، وهو على ما هو عليه من الروعة، كلام الله.[٦] وقد حفز الإحساس

---

[٣] تعالج نظرة غوته إلى الإسلام في دراسة قيّمة بعنوان «غوته والعالم العربيّ»:
Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, Frankfurt am Main, 1988.

[٤] *West-östlicher Divan*, hrsg. von Hendrik Birus, Part 1, Frankfurt am Main 1994, p. 159.

[٥] *Fundgruben des Orients bearbeitet durch eine Gesellschaft von Liebhabern*.

[٦] Bobzin, 2000b, p. XIVf.

بتميّز لغة القرآن وسموّها الشاعر الألمانيّ فريدريش روكرت (Friedrich Rückert) (١٧٨٨ ـ ١٨٦٦) على نقل أجزاء كبيرة منه إلى اللغة الألمانيّة شعرًا. وقد نُشرت ترجمته بعد وفاته.[٧]

يمكننا أن نصف الدراسات القرآنيّة التي أبصرت النور في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر بأنها تأثّرت، بشكلٍ خاصّ، بالمنهجيّة التاريخيّة - النقديّة التي شقّت طريقها في أوروبا في ركاب عصر التنوير وموِرست في دراسات حول الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد، قام بها علماء بروتستانت في ألمانيا، بعيدًا عن أيّ تأثّر دينيّ، وبروح علميّة بحت، لا تتقيّد بقدسيّة أيّ نصّ. بالروح نفسه، انكبّ بعض علماء اللغات الساميّة على دراسة القرآن، محاولين استكشاف الوقائع التاريخيّة المرتبطة به وكيفيّة حدوثها وعلاقتها بنشوئه ومصيره بعد ذلك. كما أن البحث تناول علاقة القرآن بالكتاب المقدَّس في عهديه القديم والجديد، وبالتالي مدى تأثّر الإسلام بديني التوحيد اللذين سبقاه.

* * *

ماذا عن هذا الكتاب؟ إنه يتألّف من أبحاث أدبيّة ـ تاريخيّة، تسعى إلى أن تؤرِّخ النصّ القرآنيّ، أي أن تعالجه كوثيقة من وثائق التاريخ الإنسانيّ، رابطةً إياه بموقعه في الحياة (Sitz im Leben)، لتتابع بعد ذلك عملية جمعه وتعدّد قراءاته. والأداة الأساسيّة المعتمَدة في الدراسة هي البحث اللغويّ. هكذا يخضع تيودور نولدكه في الجزء الأوّل من الكتاب الآيات والسور القرآنيّة لتمحيص لغويّ دقيق يستخرج منه، كما سبق القول أعلاه، ترتيبًا زمنيًّا للسور، يختلف عن ترتيب نزولها من وجهة نظر التراث الإسلاميّ. يعتمد نولدكه إضافة إلى الفيلولوجيا على الأحداث التاريخيّة التي تشير إليها بعض السور والآيات، ويربطها ببعضها البعض بهدف تشكيل قاعدة تاريخيّة، جديرة بالثقة، يمكن الاعتماد عليها في إعداد ترتيب زمنيّ للسور والآيات، يؤدّي بدوره إلى فهمها بشكلٍ أفضل. وقائع التاريخ تشكّل

[٧] اصدرها للمرة الاولى المستشرق اوغست مولّر (August Müller) سنة ١٨٨٨ بمناسبة الذكرى المئوية الاولى لوفاة الشاعر واعاد هارتموت بوبتسين إصدارها بعد إجراء بعض التصحيحات والتعديلات عليها. انظر اعلاه الحاشية رقم ١.

بالنسبة إليه معالم ثابتة، يستطيع العالِم أن يتمسّك بها في سعيه الجادّ إلى معرفة المعاني الصحيحة في خضم المعلومات، التي كثيرًا ما يغلّفها الغموض بسبب طول المسافة الزمنيّة التي تفصلنا عنها، واختلاف الظروف التي نشأت فيها، وعدم وجود وثائق مباشرة عنها. لكن نولدكه يعترف، في الوقت نفسه، بأنّ الترتيب الذي يقترحه ليس إلا ترتيبًا تخمينيًا، وذلك بسبب فقدان الدلائل التاريخيّة الصلبة. من ناحية أخرى، يدفع تمسّك الباحث بالكلمة موضوعًا للبحث وركيزة له في آن، إلى عدم الالتفات إلى معايير أخرى، كتلك التي تلعب عادةً دورًا هامًّا في التعاطي مع الكتب المقدَّسة. هكذا لا يقيّم نولدكه وأتباعه من العلماء القرآن ككتاب منزَل، بل كنصّ، وضعه النبيّ محمّد نتيجة إلهام، متفاعلاً مع الأحداث والتطوّرات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي واجهها خلال سنين. أما مفهوم النبوّة الذي يطالعنا على الصفحات الأولى من الكتاب، فيستند إلى ما كان الطبّ وعلم النفس قد توصّلا إليه في ذلك الحين. وقد حقّقت الأبحاث اللاحقة التي تناولت ظاهرة النبوّة نتائج قيّمة، تلقي أضواء جديدة عليها، وتظهر مدى تعقّدها وتداخل أبعادها على مستوى الوعي واللاوعي على السواء. بيد انه لا بدّ من التنويه بأن نولدكه وتلميذه لم يشكّكا في صدق النبيّ، بل اعتبراه نبيًا حقًّا، لا شكّ في صدق الخبرة الدينيّة الخاصّة التي عاشها، والتي يعبّر عنها القرآن الكريم أحسن تعبير. ويتمّ التشديد في اكثر من سياق في الكتاب على أن النبيّ كان مستغرَقًا تمامًا بالدعوة التي آمن بأن الله اصطفاه من أجل تبليغها، وانه كان مغمورًا بالحماس الشديد من اجل هداية قومه إلى الإيمان بالله الواحد الأحد.

يتبنّى نولدكه في الجزء الأول التقسيم المعهود للقرآن إلى مكّيّ ومدنيّ. لكنّه يوزّع السور المكّيّة على فترات ثلاث، معتمدًا على صفات أسلوبيّة ومضمونيّة، تجمع بين سور المجموعة الواحدة. فهو يصف سور الفترة المكّيّة الأولى بأنها تتميّز عن سواها بقصرها، وبلغتها الشعريّة التسبيحيّة، وورود الكثير من الأقسام (جمع قَسَم) فيها التي تهدف إلى تثبيت مضمون الرسالة وإقناع المشركين بها. ويميّز سورَ الفترة المكّيّة الثانية تحوُّلٌ في الأسلوب، إذ يغلب عليه طابع الوعظ والإنذار. وتظهر في هذه الفترة مقاطع طويلة، تسترجع أحداثًا وشخصيّات من الكتاب

المقدّس، مبرزةً إيّاها كأمثلة على صدق الله في وعده ووعيده. أما سور الفترة الثالثة فلا تختلف كثيرًا، من حيث الأسلوب، عن سور الفترة السابقة، لكنّها تتميّز بشدّة لهجة الوعيد والتهديد الموجَّه ضدّ الكافرين. ولم يبقَ التحوّل الذي حدث في رسالة النبيّ محمّد بعد الهجرة إلى المدينة المنوّرة من دون تأثير واضح في السور التي نشأت هناك. فهذه تتّصف بالتزامها المضمونيّ بشؤون جماعة المؤمنين الناشئة وإعلانها الشرائع والتنظيمات الضرورية لوضع أسس المجتمع الجديد. وما زال الترتيب الذي وضعه نولدكه للسور معتَمدًا في معظم الأوساط العلميّة المتخصّصة في الغرب، رغم قيام باحثين آخرين مثل الإنكليزي بل **(Bell)** والفرنسي بلاشير **(Blachère)**[٨] بمحاولات مماثلة، لا تحوز القدر نفسه من الرصانة والتحصين.

أما الجزء الثاني من الكتاب فيعالج مسألة جمع القرآن الكريم، معتمِدًا على الروايات المتوارَثة، مقارنًا بعضها بالبعض الآخر بدّقة، ومستخلصًا منها النتائج. وهو يناقش مسألة الجمع الأول الذي قام به زيد بن ثابت، وسواه من المصاحف التي سبقت مصحف عثمان. ثم يتناول نشوء مصحف عثمان بدراسة مفصّلة للروايات، عارضًا ترتيبه، ومعالجًا البسملة وفواتح السور. ويتطرّق إلى ما يقال عن تحريف بعض المواضع، ثم يورد سورة النورين المنحولة، مناقشًا مضمونها. ويختتم هذا الجزء بملحق مستفيض لعرض كتب السيرة والحديث والتفسير وآخر الأبحاث التي صدرت حولها في أوروبا.

ويعالج الجزء الأخير تاريخ نصّ القرآن، مناقشًا أهم خصائص الرسم في مصحف عثمان، ومقارنًا إياه بصيغ وقراءات غير عثمانية. ثم يتناول بالتفصيل أنظمة القراءة وأشهر القرّاء، ويعرض أهمّ المصادر التي تعنى بهذا الموضوع. وينتهي الكتاب بعرضٍ لأهمّ مخطوطات القرآن التي كانت معروفة لدى الباحثين آنذاك.

يتّصف البحث بمجمله بالرصانة والجديّة في التعامل مع المصادر، وعلى رأسها القرآن الكريم. حتى الجزء الأول الذي قد يبدو أن فيه تجنيًا على الإسلام

---

(٨) Richard Bell, *The Qur'ān Translated. With a critical rearrangement of the Surahs*, 2 Vols., Edingburgh 1937 - 1939; Regis Blachère, *Le Coran. I: Introduction au Coran. II - III: Traduction nouvelle selon un essai de reclassement des sourates*, Paris 1947 - 1959.

ونبيّه، إنما هو قائم على دراسة فيلولوجيّة دقيقة لنصّ الكتاب العزيز، لا محرّك آخر لها إلا حبّ المعرفة وإشباع الرغبة في العلم. هذا ما دفع بالباحث إلى أن يعود، متّبعًا المنهجيّة التاريخيّة ـ النقديّة، إلى الأصول، أي، في هذه الحال، إلى نصّ القرآن ذاته، فيسعى إلى أن يستخرج منه نتائج، تضفي عليها الثوابتُ التاريخيّة طابع اليقين. والتركيز على البحث اللغويّ والأدبيّ ميزة تتّصف بها الدراسات القرآنيّة الألمانيّة بصورة عامة، وهي بعيدة بالإجمال عن التأثّر بالنزعات السياسيّة والاستعماريّة. وقد أوردنا جدولاً بأهمّ الدراسات القرآنيّة التي صدرت بعد هذا الكتاب، بالأخصّ في ألمانيا.

يحمل الكتاب، ولا سيّما في جزئه الثاني، تقاطبًا لا بد هنا من الإشارة إليه. فهو يصف، على عادة عصره، الأبحاث العلميّة التي أنتجها البحّاثة الأوروبيّون بأنها أبحاث «مسيحيّة»، مقابلاً إيّاها بالأبحاث «المحمديّة» أو «الإسلاميّة». وهو، إذ يذكر بصراحة تفوّق الأبحاث الأوروبيّة من ناحية منهجيّة، لا يفوته في الوقت نفسه أن ينوّه بتميّز البحّاثة المسلمين العرب على سواهم في مجالات، لا يستطيع أقرانهم في الغرب أن يجاروهم فيها. أما التقاطب الذي أشرنا إليه فهو ناتج من مماهاة أوروبا بالمسيحيّة من جهة، والشرق بالإسلام من جهة أخرى. فكرة المماهاة هذه ـ التي ما زالت، للأسف، تعشّش في بعض الرؤوس ـ تؤدّي، في أسوأ الأحوال، إلى تصوير العلاقة بين المنطقتين والدينين على أنها علاقة صراعيّة. ولا يخفى على العارف أن تصوّرًا كهذا فيه تشويه خطير للحقيقة التاريخيّة وتحجيم للعلاقات بين العالم العربيّ الإسلاميّ، من جهة، والعالم الأوروبيّ، من جهة أخرى، إلى إحدى نواحيه فقط، وهي ناحية النزاعات العسكريّة التي عرفها تاريخ المنطقتين المتجاورتين، ما يقترن بالتغاضي عن كل العناصر الإيجابيّة الأخرى، مثل التفاعل الثقافيّ المشترك والتبادل التجاريّ. لكنّ التقاطب المشار إليه لا يؤثّر البتّة سلبًا على موضوعيّة البحث وجدّيّة العرض.

* * *

ليس الغرض من الجهد العلمي الذي يضمّ نتائجه هذا الكتاب الحطّ من قدر القرآن الكريم والنبيّ محمّد. إنه بالأحرى محاولة علميّة صادقة لاستكشاف مضامين

مهمّة في الكتاب العزيز، بواسطة ربطها الوثيق بشخص النبيّ وحيويّة دعوته. وهذا يقتضي معالجة نصّ القرآن كما وصلنا، مع طرح التساؤلات حول الظروف التاريخيّة التي أحاطت بنزوله وروايته عبر التاريخ. والبحث العلميّ لا ينطلق إلا ممّا يستطيع العقل البشري أن يدركه، وان يقبض عليه بمفاهيم. أجل، إنّ الفهم قبضٌ معرفيّ على ما يُسعى إلى فهمه. ما لا يُفهَم، يمتنع القبض عليه بالأدوات العقليّة. إنه، إذًا، موضوع إيمان أو شعور. كذلك مسألة الوحي الذي يأتي بشرًا مختارين بكلام الله، تتعدّى نطاق قدرة العقل البشريّ، فهي موضوع إيمان. أما العلم فيتعاطى ما يمكن القبض عليه بالفهم. لهذا يحاول أن يفسّر ظاهرة النبوّة بطريقة، قد لا تتّفق ومعطيات الإيمان. وقد سبق للفلاسفة المسلمين، على سبيل المثال، أن حاولوا فهم ظاهرة النبوّة من خلال أنسنتها، فشرحوا نشوء النبوّات بواسطة مفاهيم أرسطوطاليّة وأفلاطونيّة محدثة. هكذا يعالج واضعو هذا الكتاب القرآن الكريم من منظور علميّ، كنصّ، يُقرأ ويكتب، وقد بلّغه النبيّ محمّد إلى أتباعه المؤمنين. الكلام الإلهي يتّخذ حروف لغة بشريّة، وينطَق به بألفاظ بشريّة، فهو جامع للبعدين الإلهيّ والبشريّ معًا. وإذا كان العالِم يتعامل والقرآنَ الكريم وكأنه كتاب بشريّ فقط، فهذا ما تقتضيه الأمانة للعلم الذي لا يتعاطى إلا ما يمكن العقلَ أن يحيط به، كما سبقت الإشارة إليه. أما كون القرآن كتاب الله الذي نُزِّل حرفيًا على النبّي محمّد فهو موضوع إيمان. وكل جهد علميّ صادق في سعيه وراء الحقيقة جدير بالاحترام، حتى لو اعتُبرت نتائجه خطأ. ولا يسعني في هذا السياق إلا أن أذكر ما قاله ابن رشد من أن العالم المجتهد، إذا أصاب، فله أجران ـ أجر الاجتهاد وأجر الصواب ـ، وإذا أخطأ فله أجر واحد ـ لأنه اجتهد.[٩]

رغم تركيزه على أهمية التوافق بين النصّ والحدث التاريخيّ، لا يخفي نولدكه اقتناعه بأن الكثير من الأحداث التي جرت أثناء رسالة النبيّ محمّد لم يعد ممكنًا إعادة تركيبه بدقّة، وأننا لا نستطيع أن نعرف ما جرى في ذلك الحين فعلاً. التمسّك بالتاريخ هو في هذه الحال تمسّك منهجيّ يهدف، من خلال إقامة صلة سببيّة بين

[٩] «فصل المقال»، تحقيق ألبير نادر، بيروت ١٩٩٥، ص ٤٣.

الحدث والنصّ، إلى الوصول بالنصّ إلى أكبر قدر من الوضوح والتماسك بين أجزائه المختلفة. يمكن وصف هذه المنهجيّة بأنها محاولة مبدئيّة للعودة إلى ما قبل النصّ، إلى البدء، حين كان القرآن، بعدُ، في وضع المنطوق به، كلامًا حيًّا، يُتلى ويُعاد ويُحفظ، قبل أن يدوَّن ويصبح مصحفًا. يتمسّك نولدكه بالنصّ كونَه محسوسًا ملموسًا، ويعامله بجديّة وضعيّة. لكنّه يبدو في الوقت نفسه متحسّسًا لما هو وراء النصّ، أي لما يسمّيه اليوم مفكرون مسلمون حداثيّون مثل محمد أركون ونصر حامد أبو زيد الخطاب (discourse) الذي تولّد منه القرآن. البحث عن بدايات الوحي محاولة أولى للتفتيش عن عناصر هذا الخطاب التفاعليّ الذي تمّ في حياة الرسول والجماعة الأولى من المسلمين. إعادة وضع النصوص في سياقها التاريخي الحيّ سعيٌ إلى استجلاء الخطاب الذي جاء بها، وهو خطاب مزدوج: فالوحي خطاب عموديّ يجمع بين الموحي والموحى إليه. وهو في الوقت نفسه خطاب أفقيّ أيضًا، عندما يصير الوحي حقيقة في التاريخ، في تفاعل مع البيئة التي تمّ فيها.

إن القرآن الكريم، بحسب إيمان المسلمين، كتاب سماويّ، بلا شكّ. وهو في الوقت نفسه ملتصق منذ بداية الوحي بالواقع: بحياة النبيّ ومراحل دعوته، بإبلاغه كلام الله إلى ذويه، ومن حوله، والأبعدين من المشركين وأهل الكتاب، بالردّ على الخصوم، بالتبشير والإنذار، وذلك تبعًا للظروف المتبدّلة وما رافقها من أحداث سياسيّة وعسكريّة. التصاق القرآن المتين بالواقع يؤكدّه أيضًا الدور الكبير الذي تلعبه منذ القديم السنّة في تفسير القرآن. والسنّة هي تعاليم الإسلام، كما عاشها الرسول وطبّقها، بحسب ما حفظته جماعة الصحابة والتابعين. ولم يتمّ تدوينها قبل نهاية القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد. السنّة كانت، إذًا، حيّة في الذاكرة الجماعيّة للمسلمين الذين عايشوا النبي، أو نقلوا عمّن عايشوه ما رأوه فيه وسمعوه منه. هذه الشهادة الحيّة المحفوظة في الذاكرة الجماعيّة خير ما يقرّب إلينا معاني القرآن ويفسّر غوامضه. أليس في هذا دليل على البعد الحيويّ الحيّ، التاريخيّ المعاش، لكلام الله الذي بلّغه النبيّ؟

والقرآن الكريم بُلّغ، كما يُروى، في عملية تواصل دامت ٢٠ سنة تقريبًا. في

بدء الوحي كان الحوار. إن الحوار الذي يروى أنّه دار في غار حراء بين جبريل ومحمّد لم يكن سطحيًا، مقطوعًا، بل كان حوارًا صميميًا وجوديًا بين الإنسان والملَك، بين الأرضيّ والسماويّ. وهو ذو أبعاد واسعة الأثر، تطبع الرسالة كلّها. لم يجب محمّد على أمر الملَك بأن يقرأ، بالرفض أو الاستنكار. جوابه، «ما أقرأ» أو «ما أنا بقارئ»، إذا اعتبرناه إخبارًا، هو تعبير دلاليّ عن موقف وجوديّ واقع؛ وإذا كان سؤالاً، فهو تساؤل حقيقيّ، ينضح حيرة تجاه الرؤيا المدهشة. في كلا الحالين تظهر بشريّة صادقة، متقبّلة، في طاعة وخضوع، للكلمة النازلة من فوق. البُعْد البشريّ، بُعْد الواقع التاريخيّ القابل للوحي الإلهيّ، لا ينطفئ، لا في هذا الحوار، ولا في الزمن الذي يليه. تكرار الأمر والجواب دلالةٌ على أن الوحي لم يأتِ آليًا، ولم يجرِ بأن الله ضغط على زرٍّ عند النبيّ، بل في عملية تواصل، اشترك النبيّ فيها بكلّ جوارحه، بكلّ كيانه. وحين فتر الوحي قلق النبي وجزع. وكم من مرّة أراد أن يضع حدًّا لحياته. ولم يكن يمتنع عن ذلك إلا بتدّخل الملَك. هذه الرواية جديرة بالتأمّل المستفيض الذي يستكشف مدلولاتها الوجوديّة الغنيّة. ما نكتفي بلفت النظر إليه في السياق الراهن هو أن موقف النبيّ هذا هو موقف التائق المشتاق إلى كلام ربّه الذي ما زال يحبسه عنه، فينشأ في نفس المشتاق ألم عميق، يستهان بسببه الموت. البُعد الإنسانيّ الصارخ ينطق في هذا الموقف بكل قوّته، ويكشف عن نفسه بحدّة وصدق.

ويبقى البشريّ في حوار مع الإلهيّ طوال مدّة الوحي. فالله لا يخاطب في القرآن النبيّ وحده، بل إلى جانبه الكفار، وأهل الكتاب، والمؤمنين. وكلٌّ من هؤلاء المخاطَبين يخاطب بدوره الله، أو هم يخاطبون بعضهم بعضًا، كما في حال الأنبياء وأقوامهم. ليس الله هو المتكلم الوحيد المباشر في القرآن. ثمة أيضًا متكلّمون آخرون، بعضهم ينطق بكلام الله، والبعض لا. هذا لا يعني أن القرآن ليس وحي الله. لكنّ وحي الله يحوي كلام البشر.

القرآن ذو بنية حواريّة، تواصليّة، خطابيّة. وبنيته هذه تتفق تمامًا والظروف التي نشأ فيها، حين كان، بعدُ، وحيًا يُتَلقى ويُنقَل ويُتناقَل. في الكتاب الموضوع بين أيدينا تحسُّس لهذا الواقع التاريخيّ، ومحاولة لاستعادته من خلال دراسة السور

والآيات، غير منفصلة عن زمان وحيها ومكانه، بل في التصاقها الحيّ بهما. إنها عودة إلى الأصول، إلى الحين الذي كان الوحي فيه واقعًا معاشًا، حروفًا تنبض حياة، وكلمات تُتلى، فتدهش من يسمعها للمرة الأولى بجمالها وغرابة محتواها. السعي إلى اقتفاء أثر الأصول، والكشف عن الواقع التاريخيّ الذي جُمع فيه القرآن، ونشأت فيه رواياته وقراءاته المختلفة، هو، باختصار، ما يأتينا به هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة.

* * *

قامت مؤسسة كونراد ـ أدناور **(Konrad-Adenauer-Stiftung)** الألمانية بدعم تعريب هذا الكتاب وإصداره، وذلك في إطار اهتمامها بالحوار مع الإسلام. هذا المشروع، إذًا، مشروع حواريّ، القصد منه تحريك سجال علميّ بغية تشجيع البحث في ميدان الدراسات القرآنيّة والإسلاميّة، من خلال تزويدها بمادة نقديّة غنيّة. ونحن نرجو أن يطلق الكتاب حوارًا حول المادّة التي يتضمّنها، وأن يسهم في بلورة قراءة حديثة للتراث العربيّ الإسلاميّ عمومًا.

لا مجال للتقدّم ومماشاة ركب العلم إلا انطلاقًا من التعاطي النقديّ مع التراث. نقد التراث يحوّله من عبء ثقيل متحجّر، يعرقل التطوّر والحداثة، إلى خزانة ثقافيّة يستفاد من محتواها في صنع الثقافة الحاضرة. والتراث تراكم التعاطي المبدع، في الحقب الحضاريّة الماضية، مع النتاج الثقافيّ الذي انتقل إليها من حقب حضاريّة منصرمة. التراث، إذًا، تراكم إبداعات ماضية، وهو بذلك حافز على الإبداع اليوم في التعاطي وما نُقل من آثار السابقين. هكذا تبقى الثقافة حيَّة في القوم، إذا استمدّ اللاحقون من تراث السابقين ما يمكّنهم من أن يخلقوا هم أيضًا تراثًا، فيه من الإبداع ما يستفيد منه القادمون في تشكيل ثقافتهم المقبِلة.

إنها مسؤولية الجيل العربيّ الحاضر تجاه الأجيال القادمة أن يبدع ثقافيًا، ويطوّر تراثه، ويؤمّن استمرارية الخلق في حضارته. وهذا لا يكون إلا بالانفتاح الثقافيّ المتفاعل مع نتاج العلوم والأبحاث التي نشأت في الماضي والحاضر في شتى المجالات، وأيًا كان مصدرها.

* * *

يجدر ختامًا إسداء الشكر إلى من ساهم في إنتاج هذا العمل في فترة قصيرة نسبيًا. والشكر يحقّ أوّلاً لمن شارك في التعريب وهم السيدة عبلة معلوف ـ تامر التي بذلت الكثير من الجهد من أجل التعجيل فيه، ود. خير الدين عبد الهادي، الذي لم يتوانَ عن متابعة العمل رغم الظروف الصعبة التي عصفت به وبعائلته، ود. نقولا أبو مراد الذي ساهم في تعريب الجزء الثاني فقط، والآنسة أنيكا كروبف والسيد رامي ونوس، اللذين ساهما في إعداد الفهارس، والسادة د. اسعد قطان ود. شابو تالاي ونيكولاي سينائي وجان يوسف الذين مدّوا لي يد العون. ولا بدّ من التنويه بالتعاون البنّاء الذي أبداه المسؤولون في مؤسسة كونراد ـ أدناور (Konrad-Adenauer-Stiftung) في برلين وعمان خلال مراحل المشروع المختلفة. كما أودّ أن أعبّر أخيرًا عن امتناني العميق لأصدقائي الأساتذة نصر حامد أبو زيد (لايدن) ومحمود أيوب (فيلادلفيا) وهارتموت بوبتسين (إرلنغن) ورضوان السيد (بيروت) من أجل نصائحهم القيّمة.

أقدّم هذا العمل
إلى طالبي المعرفة،
‹مستشرقين› و‹مستغربين›.

Den nach Erkenntnis Suchenden,
«Orientalisten» und «Okzidentalisten»,
sei diese Arbeit gewidmet.

إرلنغن في تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٤
جورج تامر

ملاحظات لتسهيل استعمال الكتاب

استخدم نولدكه وأتباعه الذين اشتركوا في تأليف هذا الكتاب طبعة فلوغل (Flügel) للقرآن التي صدرت في ألمانيا عام ١٨٣٤، وذلك قبل صدور طبعة الأزهر ١٣٤٤ هـ/ ١٩٢٥ م. ويختلف تعداد الآيات في بعض السور بين الطبعتين. في هذه الحال أوردنا أوّلاً رقم الآية في طبعة الأزهر ثم بعد إشارة / رقمها في طبعة فلوغل، وذلك كما يلي:

- سورة الفاتحة ١ : ٥/ ٤ ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾
- سورة البقرة ٢ : ٢٠و/ ١٩ ﴿يكاد البرقُ يخطف أبصارَهم كلّما أضاء لهم مشوا فيه وإذا اظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كلِّ شيء قدير. يا أيُّها الناس اعبدوا ربَّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلّكم تتّقون﴾

بسبب كثرة الحواشي وكثافتها اختصِرت عناوين المصادر المذكورة فيها. أما الملاحظات الإيضاحية الواردة بين قوسين معقوفين [. . .] فهي زيادة من المحقِّق. وقد تمّ إدخال التصحيحات والإضافات الواردة في نهاية الجزأين الأول والثاني من النص الألماني في مواضعها المحدَّدة في النص المعرَّب وحواشيه.

فصلنا في الفهارس، بعكس الأصل الألماني، بين الأسماء العربيّة واللاتينيّة، وكذلك بين المصادر العربية واللاتينية المستخدمة في البحث. وتدل الأرقام المفصولة عن بعضها البعض بالفاصلة المنقوطة (؛) على أرقام الصفحات، فيما تفصَل أرقام الصفحات عن أرقام الحواشي الواردة فيها بالفاصلة (،).

يضمّ فهرس المراجع فقط المصادر المستعمَلة في البحث. إذا ورد ذكر

المصدر أكثر من ستّ مرّات في الكتاب تضاف بعد المواضع الستة المذكورة عبارة «وفي مواضع أخرى». أما الأعمال الأخرى المناقشة بالأخص في الجزأين الثاني والثالث فهي مذكورة فقط في المواضع المعيَّنة في متن الكتاب. ويضمّ فهرس الأعلام أسماء جميع المؤلِّفين. وقد تمّ توسيع بعض الفهارس عما هي عليه في الأصل الألماني.

تدلّ المختصرات المدرجة أدناه على الموسوعات والمجلات التالية:

(موسوعة الإسلام)	EI: Enzyklopädie des Islam
(مجلة فينّا لعلم المشرق)	WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
(مجلة العلوم الأشوريّة)	ZA: Zeitschrift für Assyriologie
(مجلة الجمعية الألمانيّة المشرقيّة)	ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
(مجلة العلوم السامية)	ZS: Zeitschrift für Semitistik

لقد بذلنا الجهد لتلافي الأخطاء، أيًّا كان نوعها. لكن ربما وقعت أخطاء غير مقصودة وذلك بسبب كثافة الحواشي والمعلومات الواردة فيها. فنرجو من القارئ المعذرة مسبقًا. وجلّ من لا يخطئ.

تاريخ القرآن

تأليف

تيودور نولدكه

الطبعة الثانية

عدّلها تعديلاً تامًّا

فريدريش شفالي

الجزء الأول

في أصل القرآن

أقدم هذا الكتاب إلى

إ. غولدتسيهر

و

سنوك هورغرونيه

مع الشكر والتقدير

المقدِّمة التي كتبها
مؤلِّف الطبعة الأولى للطبعة الثانية

فاجأني الناشر المحترم عام ١٨٩٨ بسؤاله عما إذا كنت أريد تحضير طبعة ثانية من كتابي تاريخ القرآن، أو أود أن أسمّي من العلماء من يعيد النظر فيه، اذا لم يكن باستطاعتي ذلك. وإذ لم يكن في وسعي، لأسباب عديدة، أن أمنح هذا العمل الشكل الذي يرضيني إلى حدٍّ ما، اقترحت بعد تفكير يسير تلميذي القديم وصديقي الأستاذ شفالي ليقوم به، فأعلن استعداده لذلك. وقد قام بقدر الإمكان بجعل الكتاب الذي أنجزته بسرعة قبل نصف قرن مراعيًا المستلزمات الحاضرة. أقول «بقدر الإمكان» لأن آثار الوقاحة الصبيانية لن يمكن محوها بالكلية، من دون أن يُعاد تأليف الكتاب من جديد. بعض ما قلته حينذاك بقليل أو كثير من الثقة، انعدمت ثقتي به لاحقًا.

كتبت في نسختي الخاصة أحيانًا، ومن دون تتابع، ملاحظات مفردة استطاع شفالي استعمالها. وقد صححت ما ترونه الآن أمامكم مطبوعًا، فكتبت الكثير من الملاحظات في الهوامش وتركت له حرية استعمالها أو عدمه. إلا أني لم أفحص كل شيء بتدقيق ولم أقم بما كان ينبغي أن أقوم به من أبحاث لو أني كنت أقوم بمعالجة جديدة كاملة للنص. هكذا تتميز الطبعة الثانية، من جهة، بأنها تحمل نتائج حصل عليها باحثان معًا، إلا أن فيها ضعفًا، من جهة أخرى، وهو أن مسؤوليتها يتقاسمها اثنان.

أما إذا كان سيتسنى لي أن أصحح الجزء الثاني من الكتاب فأمر غير مؤكد، لأن ضعف ناظريَّ المتزايد يجعل من القراءة أمرًا يرهقني بازدياد.

هرنألب (فُرتمبرغ) في آب ١٩٠٩.

ت. نولدكه

مقدّمة المُعَدِّل

حين كُلِّفت بالمهمة المشرِّفة أن أعدّ طبعة ثانية من كتاب تيودور نولدكه «تاريخ القرآن»، لم يخامرني الشك لحظة واحدة بأنه عليّ أن أعامل هذا الكتاب بمنتهى العناية، وقد صار مرجعًا في الأوساط العلمية المتخصصة. وبالرغم من أنه كان من الأسهل عليّ بكثير أن أكتب كتابًا جديدًا، مستعملا لهذا الغرض الطبعة الأولى، لم أرَ نفسي مخوّلا فعل ذلك. هذا ما جعلني أسعى كل السعي لأوفق بين النص والوضع البحثي الحالي بواسطة أقل قدر ممكن من التعديلات. فقط حيث لم يكن ممكنًا بهذه الوسائل بلوغ هذا الهدف قررت القيام بتعديلات جذرية أو بإضافة مقاطع كبيرة. وبالرغم من هذه الطريقة المحافظة ازداد حجم الجزء الأول خمس ملزمات عما كان عليه. ولم يكن ممكنًا إبراز المواضع التي تختلف فيها الطبعة الجديدة عن الطبعة الأولى.

مناقشة أعمال موير، وشبرنغر، وفايل تركتها على ما كانت عليه. حتى لو أننا تجاوزنا الموقع العلمي الذي كان فيه هؤلاء العلماء بمرات، إلا أن أبحاثهم كان لها معنى عظيم. ولم تأتنا العقود الأربعة الأخيرة بالكثير من الأعمال حول نشوء القرآن، وعدد الأبحاث القيّمة بينها أقل من ذلك بكثير. وإن تم تجاهل بعض ما هو جوهري منها، فذلك لم يحصل عمدًا.

تم ذكر الاقتباسات من كتب الحديث العربية بذكر الكتب والفصول و(أو) الفقرات عمومًا. وقد أضيف رقم الجزء والصفحة في احدى الطبعات المعيّنة عند الاقتباسات الطويلة. وكم يؤسف أن مصادر الحديث تفتقد إلى ترقيم ثابت للصفحات كما هي الحال في التلمود.

إضافة إلى معلمي الغالي تيودور نولدكه، مؤلِّف الطبعة الأولى، أقدم الشكر الخاص أيضًا إلى العالمين اللذين جاز أن يُهدى إليهما هذا الكتاب، أعني صديقيّ

الكريمين الأستاذ الدكتور إ. غولدتسيهر في بودابست وسعادة الأستاذ الدكتور سنوك هورغرونيه في لايدن، من أجل النصائح والتصحيحات العديدة التي أسدوها لي. وقد تفضل تيودور نولدكه وإغناتس غولدتسيهر فلبيا طلبي ووضعا نسختيهما الخاصتين من الكتاب تحت تصرفي بعد أن أنجزت المخطوطة.

أتقدم بالشكر العميق لأكاديمية العلوم الملكية البروسية ووزارة الدولة في دوقية هسن اللتين منحتاني إمكانية القيام بدراسات قرآنية في القاهرة، معقل العلوم المحمدية.

لقد استمر تعديل الطبعة الأولى وقتًا طويلا، وذلك لأني تحت عبء مهمات كتابية أخرى وبسبب عملي التدريسي المتعدد الجوانب، لم أتمكن من الانكباب على الأبحاث القرآنية إلا بعد فترات طويلة من التقطع. وقد اضطررت إلى تأخير الطباعة، وكان مقررًا البدء بها في ربيع ١٩٠٨، مدة نصف عام بسبب رحلة دراسية إلى تركيا، لم يكن ممكنًا تأجيلها.

أتوقع أن يصدر الجزء الثاني في العام القادم، محتويًا على مقدمة حول المصادر. أما الأعمال التمهيدية للجزء الثالث فقد توقفت لدى نقطة مهمة، إذ لم أستطع دراسة مخطوطات القرآن القديمة المحفوظة في مكتبات باريس ولايدن وبطرسبرج. ويؤسفني أنه لم يتسنَ لي خلال إقامتي في القسطنطينية في العام الماضي الوصول إلى مخطوطات مماثلة. لكني على رجاء مبرَّر بأني سأتمكن من رؤية هذه الكنوز في القريب العاجل، وهي محفوظة منذ القديم بكثير من الخشية.

غيسن في ٢٧ آب ١٩٠٩

فريدرش شفالي

فهرس السور المعالَجة في الجزء الأول

السورة	الصفحة	السورة	الصفحة	السورة	الصفحة
الانفطار ٨٢	٨٩	الضحى ٩٣	٨٤	الهمزة ١٠٤	٨٣
المطففين ٨٣	٩٤	الشرح ٩٤	٨٤	الفيل ١٠٥	٨٣
الانشقاق ٨٤	٩٢	التين ٩٥	٨٦	قريش ١٠٦	٨٢
البروج ٨٥	٨٧	العلق ٩٦	٧٥	الماعون ١٠٧	٨٣
الطارق ٨٦	٨٥	القدر ٩٧	٨٥	الكوثر ١٠٨	٨٢
الأعلى ٨٧	٨٦	البينة ٩٨	١٦٦	الكافرون ١٠٩	٩٧
الغاشية ٨٨	٩٣	الزلزلة ٩٩	٨٨	النصر ١١٠	١٩٧
الفجر ٨٩	٩٣	العاديات ١٠٠	٩٢	المسد ١١١	٨٠
البلد ٩٠	٨٤	القارعة ١٠١	٨٨	الاخلاص ١١٢	٩٦
الشمس ٩١	٨٥	التكاثر ١٠٢	٨٣	الفلق ١١٣	٩٧
الليل ٩٢	٨٤	العصر ١٠٣	٨٦	الناس ١١٤	٩٧

ترتيب السور، كما وزّعها نولدكه على فترات الوحي

١) السور المكّيّة

أ) سور الفترة المكّيّة الأولى: ٩٦، ٧٤، ١١١، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٢، ١٠٥، ٩٢، ٩٠، ٩٤، ٩٣، ٩٧، ٨٦، ٩١، ٨٠، ٦٨، ٨٧، ٩٥، ١٠٣، ٨٥، ٧٣، ١٠١، ٩٩، ٨٢، ٨١، ٥٣، ٨٤، ١٠٠، ٧٩، ٧٧، ٧٨، ٨٨، ٨٩، ٧٥، ٨٣، ٦٩، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٧٠، ٥٥، ١١٢، ١٠٩، ١١٣، ١١٤، ١.

ب) سور الفترة المكّيّة الثانية: ٥٤، ٣٧، ٧١، ٧٦، ٤٤، ٥٠، ٢٠، ٢٦، ١٥، ١٩، ٣٨، ٣٦، ٤٣، ٧٢، ٦٧، ٢٣، ٢١، ٢٥، ١٧، ٢٧، ١٨.

ج) سور الفترة المكّيّة الثالثة: ٣٢، ٤١، ٤٥، ١٦، ٣٠، ١١، ١٤، ١٢، ٤٠، ٢٨، ٣٩، ٢٩، ٣١، ٤٢، ١٠، ٣٤، ٣٥، ٧، ٤٦، ٦، ١٣.

٢) السور المدنيّة:

٢، ٩٨، ٦٤، ٦٢، ٨، ٤٧، ٣، ٦١، ٥٧، ٤، ٦٥، ٥٩، ٣٣، ٦٣، ٢٤، ٥٨، ٢٢، ٤٨، ٦٦، ٦٠، ١١٠، ٤٩، ٩، ٥.

١ ـ في نبوءة محمد والوحي

أ) محمد نبيًا. مصادر تعليمه

لا يسعنا الانكار أن كثيرًا من الشعوب عرفت ما يشبه النبوة. لكننا نرى ان النبوة لم تتطور إلا في الشعب الإسرائيلي[١] منتقلة من بدايات بسيطة جدًا إلى سلطة محرِّكة لمجال الدين والدولة بأسره ومتحكِّمة فيه. جوهر النبي يقوم على تشبُّع روحه من فكرة دينية ما، تسيطر عليه أخيرًا، فيتراءى له انه مدفوع بقوة إلهية ليبلِّغ مَن حوله من الناس تلك الفكرة على أنها حقيقة آتية من الله.[٢] أما سبب ظهور النبوة بكثرة في هذا الشعب ومدى تأثيرها على تاريخه، فأمرٌ لا نستطيع هنا متابعة التحري عنه.[٣] لقد تراجعت حركة النبوة في اليهودية، لكنها لم تنقرض فيها تمامًا، كما يدل عليه بروز المسحاء الكذبة وأنبياء العصر الروماني. يسوع الناصري أراد أن يكون أكثر من نبي. فقد شعر أنه المسيح الذي وعد به أنبياء إسرائيل وأنه مؤسِّس دين جديد للقلب والفكر معًا؛ أجل، لقد عرف يسوع كيف يبث في جماعته الاعتقاد بأنه انضوى في مجد الآب كابن الله وسيد المؤمنين، رغم الآلام والموت. تحرَّك الروح النبوي في الجماعات المسيحية الأولى، لكنه اضطر إلى

---

(١) ربما كان لكهان العرب قبل الاسلام ما يشبه ذلك، لكننا لا نعرف عنهم الا القليل المؤكد. اود ان اذكر هنا ان كل اللغات السامية الاخرى تشتق كلمة «نبي» من الكلمة العبرية נביא.

(٢) النبوة في اسمى معانيها فن الهي. حالما يبدأ المرء بتعليم النبوة في مدارس او بان يورثها سواه، وحالما يبدأ الانبياء بتنظيم انفسهم، ينحط الفن إلى مهنة. ما يميز جوهر النبي الحق يرد في سفر عاموس ٧: ١٤و: «لست انا نبيًا ولا انا ابن نبي بل انا راعٍ وجاني جميز. فأخذني الرب من وراء الضأن وقال لي الرب: اذهب تنبأ لشعب اسرائيل!»

(٣) قارن حول ذلك مقدمة Ewald حول انبياء العهد القديم.

الانسحاب بعد اندثار المونتانية إلى زوايا الفرق الغامضة الأكثر سرية. الحركة النبوية العظمى التي يسجلها تاريخ الكنيسة منذ ذلك الحين نشأت فجأة، وبشكل غير متوقع، في إحدى الضواحي البعيدة عن حركة التبشير المسيحية، وذلك على أدنى ما يكون من مركز عبادة العرب الوثنية، من كعبة مكة. لا بد لنا من الاعتراف بأنّ محمدًا كان بالحقيقة نبيًا،(٤) اذا محّصنا شخصيته بتجرّد وتمعن وفهمنا النبوة فهمًا صحيحًا. قد يلقي المرء جزافا بالتهمة القائلة إن أهم تعاليم محمد مأخوذة عن اليهود والمسيحيين، وليست نابعة من عقله. صحيح أن أفضل ما في الإسلام نشأ على هذا المنوال، لكن الطريقة التي اكتسب فيها محمد هذه التعاليم، واعتبرها وحيًا أنزله الله عليه، ليبشر به الناس، تجعل منه نبيًا حقًّا. واذا اعتُبِر المقياس الوحيد للنبوة أن يأتي النبي بأفكار جديدة لم يُسمَع بها قط من قبل، أفلا تُنزَع النبوة عن كل رجال الله ومؤسسي الأديان؟ إن محمدًا حمل طويلا في وحدته ما تسلمه من الغرباء، وجعله يتفاعل وتفكيرَه، ثم أعاد صياغته بحسب فكره، حتى أجبره اخيرًا الصوت الداخلي الحازم على أن يبرز لبني قومه رغم الخطر والسخرية اللذين تعرض لهما، ليدعوهم إلى الإيمان، ما يجعلنا نتعرّف فيه على حماس الأنبياء الذي يتصاعد حتى التشدّد. كلما ازدادت دقة تعرّفنا على أحسن كتب السيرة، وعلى المصدر الصحيح لمعرفة روح محمد، ألا وهو القرآن، ترسخ اعتقادنا بأن محمدًا آمن في صميم نفسه بحقيقة ما دعي اليه من أن يستبدل بعبادة العرب الكاذبة للأصنام(٥) دينًا أسمى، يمنح الغبطة للمؤمنين. لو لم يكن الأمر كذلك، فأنى كان

(٤) هكذا يحكم J. von Boulainvilliers, *Leben des Muhammed*, deutsche Übers. Halle 1786; Hammer - Purgstall, *Gemäldesall der Lebensbeschreibungen großer moslimischer Herrscher* 1 Darmstadt 1887; T. Carlyle, *On heroes, hero - worship und the heraic in history*, London 1840, lecture 2; A. Sprenger, *Life of Muhammad*, Allahabad 1851; E. Renan, *Mahomet et les origines de l'Islamisme*, Revue des deux mondes, tom. 12, Paris 1851.

قارن الآن: C. Snouck Hurgronje, Rev. Hist. Relig. T. 30 p. 48ff.

(٥) لم يكن التعليم الجديد بحد ذاته هو ما جعل المكيين يشعرون بالاهانة، بل ما تضمنه هذا التعليم من تهجم على اسلافهم. فهم كرّموا الالهة القديمة من دون ايمان فعلي، ولم تكن عبادتهم مقدسة الا لانهم تسلموها من آبائهم، مثلها كمثل النقل في كل الاديان، اي هي مجرد ايمان خرافي.

له أن ينذر الكذبة بحماس ناري كهذا، متوعدًا إياهم بأقصى عذابات الجحيم، ومعلنًا بأنه نفسه سيسقط ضحية للعقاب الإلهي، إن لم يبلغ بكل ما أُنزل عليه؟[٦] ولو أنه كان دجالاً وحسب، فكيف انضم إليه رجال مسلمون كثر، كرام، عقلاء، وعلى رأسهم صديقاه الاقربان أبو بكر وعمر، مؤازرين اياه بأمانة في السراء والضراء؟ ما يزيد من قيمة الشهادة التي أداها كثيرٌ من أتباعه هو أنهم كانوا رجالاً من عائلات عالية القدر، متربين على كل ما كان يحوزه العربي الأرستقراطي من كبرياء النسب، فانضموا بسبب حماسهم للنبي وتعاليمه إلى رهط الدين الجديد، بالرغم من أن هذا الرهط كان يتألف في البداية في معظمه من عبيد ومعتقين وأناس من الفئات الاجتماعية الدنيا، وهذا ما احتُسِب لهؤلاء الرجال عارًا كبيرًا. يضاف إلى ذلك أمر يود المسلمون بالطبع أن يخفوه، ألا وهو أن محمدًا كان بطبعه ضعيف العزم. أجل، لقد كان يخاف إلى درجة أنه لم يتجرأ في البدء على المجاهرة برسالته. لكن الصوت الداخلي أقضّ مضجعه: لقد وجب عليه أن يعظ، وأن يتشجع من حين إلى آخر كلما خانته الشجاعة، وذلك رغم التعييرات والإهانات التي وجهها إليه حتى أصدقاؤه السابقون.[٧]

غير ان روح محمد كان يشوبه نقصان كبيران يؤثران على سموه. فإذا كانت النبوة بالإجمال تصدر من المخيلة المنفعلة وموحيات الشعور المباشرة، أكثر مما تصدر من العقل النظري، فإن محمدًا كان يفتقر إلى هذا بشكل خاص. ففيما كان يتمتع بذكاء عملي كبير، لم يكن له من دونه أن ينتصر على كل أعدائه، اعوزته القدرة على التجريد المنطقي إعوازًا شبه تام. لهذا السبب اعتبر ما حرّك نفسه امرًا موحى به، مُنزلاً من السماء، ولم يختبر اعتقاده إطلاقًا، بل اتبع الغريزة التي كانت تدفع به تارة إلى هنا وطورًا إلى هناك؛ ذلك انه اعتبر هذه الغريزة صوت الله الذي

---

[٦] سورة المائدة ٥: ٦٧/٧١؛ سورة الانعام ٦: ١٥؛ سورة يونس ١٠: ١٥/١٦؛ سورة الزمر ٣٩: ١٣/١٥.

[٧] لا يجوز لنا بالطبع ان نصدق كل الاخبار عن الاضطهادات التي عانى منها قبل الهجرة. فمن الصعب ان يكون اعداؤه قد ذهبوا إلى حد الاساءة الجسدية، وهذا، لو حصل، لكان دافعا لحماته وبني هاشم بأسرهم، المؤمنين منهم وغير المؤمنين، للثأر دفاعا عن شرفهم. كما ان الروايات حول الاساءات التي تعرّض لها اتباعه العُزّل مبالغ بها كثيرًا.

أتاه. وهذا ما يُنتج الفهم الحرفي الظاهر للوحي الذي يقوم عليه الإسلام.

يتعلق بما سبق ذكره أن محمدًا أعلن عن سور، أعدها بتفكير واعٍ وبواسطة استخدام قصص من مصادر غريبة مثبتة، وكأنها وحي حقيقي من الله، شأنها في ذلك شأن البواكير التي صدرت عن وجدانه الملتهب انفعالاً. التهمة نفسها يمكن أن توجه إلى أنبياء الشعب الإسرائيلي الذين نشروا منتجاتهم الأدبية على أنها «كلمات رب الصباؤوت». لكن صياغة كهذه، استعملت في هذا السياق أو ذاك، لم تنتج إجمالاً من اعتماد الخداع، بل من الاعتقاد الساذج. فالأنبياء ليسوا فقط أثناء الغيبوبة أوساطًا للألوهة، بل إن كل تفكيرهم وعملهم يظهر لهم انسكابًا مباشرًا للفعل الإلهي. رغم ذلك، فإن محمدًا، كما سنرى لاحقًا،[٨] لم يجمع كل ما أوحي إليه في القرآن، ولم يزعم على الإطلاق أن أقواله كلها كانت وحيًا.

وبما انه لم يكن في وسعه أن يفصل بين الروحيات والدنيويات، فغالبًا ما استخدم سلطة القرآن، ليفرض أمورًا لا علاقة لها بالدين. لكن من العدل ألا نتجاهل، من جهة، أن الدين ونظام المجتمع في ذلك الحين كانا وثيقي الارتباط، وأن إنزال الله إلى أكثر الأمور إنسانية إنما يرفع على العموم من شأن الحياة اليومية إلى مستوى إلهي، من جهة أخرى.

وجب على محمد، وهو مفكر بسيط، أن يعتبر كل شيء مباحًا، ما لم يتعارض هذا الشيء وصوت قلبه. وإذ لم يكن مرهف الحس ثابته تجاه الخير والشر، وهذا الحس لا يحفظ من العثرات الداعية إلى القلق إلا من كان على أرقى درجات الإنسانية، فإنه لم يتوان عن استخدام وسائل مرذولة، أجل حتى ما يسمى الخداع باسم الدين،[٩] من أجل نشر ما آمن به. وفيما أن الكتّاب المسلمين يخفون هذه المعالم، يميل كتّاب سيرة النبي الأوروبيون إلى الانزلاق من غضب أخلاقي

---

[٨] في الفصل حول الآيات غير الموجودة في قرآننا.

[٩] بحق يقول: Sprenger, *Life of M.* 124f.: "Enthusiasm, in its progress, remains as rarely free from fraud, as fire from smoke; and men with the most sincere conviction of the sacredness of their cause, are most prone to commit pious frauds,"

هذا لا ينطبق فقط على المجال الديني، بل على المجال السياسي وسواه ايضًا.

الدافع إلى آخر بسبب تصرفات محمد. لكن موقف كلا الفريقين لا يستند إلى شاهد تاريخي. فلعلها معجزة أن يكون نبيٌّ متحرِّرًا من الخطأ والخطيئة، خاصة إذا كان هذا النبي إلى جانب نبوته، قائدًا عسكريًا ورجلاً سياسيًا، مثل محمد. ولو تسنى لنا أن نتعرّف على حياة أنبياء آخرين، بالقدر نفسه الذي تعرّفنا فيه على حياة محمد، لفقد كثير منهم المرتبة الجليلة التي يتمتع بها الآن، بسبب ما تحمله المصادر التي لم تصلنا منها إلا شذرات، تمّت تصفيتها من الشوائب مرارًا كثيرة على مر القرون الطويلة. لم يكن محمد قديسًا ولم يُرِد أن يكون (سورة محمد ٤٧ : ١٩/ ٢١؛ سورة الفتح ٤٨ : ٢ الخ). وليس في وسعنا أن نحدد بدقة مقدار ما يعود إلى عصره شبه البربري أو إيمانه الحسن أو ضعف شخصيته مما نعيبه عليه من صفات. الأهم من هذا كله هو أنه كان متحمسًا للغاية لإلهه ولخلاص نفوس بني قومه، لا بل لخلاص البشرية جمعاء، وأنه لم يفقد اليقين الراسخ في رسالته الإلهية حتى آخر رمق من حياته.

إن المصدر الرئيس للوحي الذي نُزّل على النبي حرفيًا، بحسب إيمان المسلمين البسيط وبحسب اعتقاد القرون الوسطى وبعض المعاصرين، هو بدون شك ما تحمله الكتابات اليهودية. وتعاليم محمد في جلِّها تنطوي في أقدم السور على ما يشير بلا لبس إلى مصدرها. لهذا، لا لزوم للتحليل لنكتشف أن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، لا بل الكثير من التعاليم والفروض، هي ذات أصل يهودي.(١٠) أما تأثير الإنجيل على القرآن فهو دون ذلك بكثير.(١١) وسيفضي بنا البحث المتمعّن عما هو يهودي ومسيحي في القرآن إلى الاقتناع بأن التعاليم الأساسية التي يشترك فيها الإسلام والمسيحية هي ذات صبغة يهودية. نسوق مثالاً على ذلك الشهادة المعروفة في الإسلام «لا إله إلا الله»، وهي مستقاة من عبارة يهودية. إذ إن الآية

(١٠) نتمنى ان يتابع احد الدارسين للحياة العربية قبل الاسلام والاسلام والادب اليهودي الابحاث الذكية التي قام بها ابراهام غايغر (Abraham Geiger) في العام ١٨٣٢ *(Was hat Mohamed aus dem Judentum aufgenommen?)*. وبما ان المصادر العربية واليهودية (المدراش) صارت اليوم متوفرة بقدر اكبر مما كانت عليه حينها، فإن اعادة طبع هذا الاثر (لايبتسغ ١٩٠٢) لا مبرر له اطلاقا.

(١١) قارن حول ذلك نولدكه في ZDMG 12, 699ff.

٣٢ في كتاب صموئيل الثاني فصل ٢٢ = المزمور ١٨، ٣٢ **מי־אל מבלעדי יהוה** تنقل في الترجوم بعبارة **לית אלהא אלא יי** وفي البشيطّا [Peschittha = الترجمة السريانية للكتاب المقدس] بواسطة **ܠܐ/ܠܗ/ܠܒܪ ܡܢ ܡܪܝܐ**.

لا نحتاج في هذا الصدد إلى رد كل المواد اليهودية إلى ثقات يهود. وقد تواجد اليهود في أماكن عدة من شبه الجزيرة العربية وكانوا يقيمون في مناطق يثرب التي كانت على صلة وثيقة بموطن محمد، وكانوا يترددون إلى مكة كثيرًا. مسيحية الفِرَق الشرقية نفسها كانت ذات طابع يهودي بارز. ولم يكن العهد الجديد يحوز في الكنيسة القديمة الاهمية نفسها التي كانت للعهد القديم في ما يختص بالتعليم والبنيان الروحي. كانت المسيحية على انتشار واسع في شبه الجزيرة العربية:[١٢] بين القبائل المتواجدة على الحدود الفارسية ـ البيزنطية (كلب وطيء وتنوخ وتغلب وبكر)، وفي الداخل في تميم، وفي اليمن التي كانت منذ زمن طويل تحت سيطرة الحبشة المسيحية. وحيث لم تكن المسيحية متأصلة، وجد على الأقل المام بها. حتى أن بعض مشاهير شعراء القرن الذي سبق ظهور الإسلام يشي تفكيرهم وتقييمهم للأمور بانهم كانوا يلمون بالمسيحية، رغم أنهم حافظوا على وثنيتهم. ينبغي علينا، إذًا، ان نأخذ بعين الاعتبار التأثير المسيحي على النبي إلى جانب التأثير اليهودي. ولن نتمكن من تحديد مصدر الكثير من هذه المواد. أما البعض الآخر منها فلا شك في ان مصدره مسيحي، أعني بذلك التهجد، وبعض أشكال الصلاة، ووصف الوحي بالفرقان، ما يمكن اشتقاقه من اللغة الآرامية المسيحية (فرقان بمعنى خلاص، قارن حول هذه النقطة المناقشة المستفيضة في الحاشية ٩٦)، والأهمية التي يحوزها اليوم الآخر، وأخيرًا المكانة السامية التي يحتلها يسوع فوق كل الأنبياء. يستطيع المرء أن يستخلص من كل ذلك أن الإسلام، في جوهره، دين يقتفي آثار المسيحية؛ او بعبارة أخرى، أن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحية إلى بلاد العرب كلها. وتؤكد هذا الربط بسهولة الأحكام

---

[١٢] قارن

Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2. Aufl., Berlin 1897, S. 234 - 242.

الصادرة عن أشخاص عاصروا محمدًا. فقد أطلق الكفار على أتباعه لقب «الصابئة»، ما يعني أنهم اعتبروهم على علاقة وثيقة ببعض الفرق المسيحية (مثل المندائيين والكسائيين والمعمدانيين). أضف إلى ذلك أن المسلمين يعتبرون أنفسهم خلفاء الأحناف. هؤلاء كانوا أناسًا رفضوا الوثنية وفتشوا عما يرضيهم في التعاليم المسيحية واليهودية. اطلاق هذا الاسم على الزهاد المسيحيين أيضًا يشير بوضوح إلى أن المسلمين كانوا على علاقة مميّزة بالمسيحيين. وهذا ما يفسر لجوء بعض أتباع النبي إلى ملك الحبشة المسيحي.

لا مجال للشك في إن أهم مصدر استقى منه محمد معارفه لم يكن الكتاب المقدس، بل الكتابات العقائدية والليتورجية. هكذا تشبه قصص العهد القديم الموجودة في القرآن صيغها المنمقة في الهاجادا، أكثر مما تشبه أشكالها الأولى.[١٣] أما القصص المستقاة من العهد الجديد فهي أسطورية الطابع وتشبه في بعض معالمها ما يُسرد في الأناجيل المنحولة، قارن على سبيل المثال سورة آل عمران ٣: ٤٦/٤١، ٤٨و/٤٣؛ سورة مريم ١٩: ١٧، بإنجيل الطفولة، الفصل الاول؛ إنجيل توما، الفصل الثاني؛ ميلاد مريم، الفصل التاسع. ونجد الجملة الوحيدة القصيرة جدًا التي اقتُبست حرفيا من العهد القديم في سورة الانبياء ٢١: ١٠٥: ﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون﴾، قارن المزمور ٣٧، ٢٩.

أما سورة الصف ٦١: ٦ التي يعِدُ فيها عيسى بأن الله سيرسل من بعده رسولاً اسمه أحمد،[١٤] فلا أثر لها في العهد الجديد.

---

[١٣] قارن حول التفاصيل غايغر، المصدر المذكور اعلاه.

[١٤] راى محمد نفسه على الارجح معنيا بهذا القول ودعا اسم الموعود به «احمد»، مشيرا بذلك إلى اسمه محمد. قارن ابن سعد ١، ١، ٦٤و. وقد استُخدمت سورة الصف ٦١: ٦ دليلا على ان محمدًا قد قرأ الكتاب المقدس. اما ما خطر في بال مراتشي Marracci (*Prodromiad refutationem Alcorani* I, p. 27) وملاحظة حول سورة الصف ٦١، ٦) ان محمدًا قرا περικλυτός بدل παράκλητος، وترجمها بكلمة «احمد»، ومراتشي يريد بذلك ان يبرهن على ما هو غير معقول، وهو ان محمدًا كان يفهم اليونانية، فيمثّله شبرنغر، *Life* 97, n. 1; *Leben* I, p.158، وموير ١، ١٧، قائلين ان كلمة παράκλητος (البراقليط) ترجمت في انجيل يوحنا إلى العربية بكلمة «احمد». لكن هذا التفسير ايضًا خطأ. فالفساد للنص كهذا لا يمكن ايضاحه بشيء، ولا يوجد في الروايات السريانية

من الصعب جدًّا الإجابة على السؤال حول شكل الأدب الديني الذي كان يعرفه اليهود والمسيحيون العرب في ذلك الحين وكميته. من المؤكد أن المسيحيين العرب، كما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، غالبًا ما كانوا على معرفة سطحية بدينهم، كما يقول شبرنغر. ويُنسب إلى الخليفة علي أنه قال في إحدى القبائل التي كانت المسيحية قد ضربت فيها جذورا ثابتة: «إن بني تغلب ليسوا مسيحيين ولم

والعربية ما يدل عليه. الاشكال المختلفة لاسم البراقليط التي نجدها لدى الكتّاب المسلمين تنقل الاسم كما هو παράκλητος مع «ا» الارامية او بدونها. (Marracci)، المصدر المذكور؛ الشهرستاني، ١، ص ١٦٧؛ ابن هشام، ص ١٥٠). واذا ذكر ابن هشام، المصدر نفسه، أعتمادا على انجيل يوحنا ١٥: ٢٦، اسم «منحمنا» كاسم لمحمد فهذا ناتج من كون هذه الكلمة هي الترجمة المعهودة في اللهجة الآرامية الفلسطينية ـ المسيحية المحكية لكلمة παράκλητος «مْنَحْمانا» (قارن Schwally, Idiotikon) التي يربطها خطأ بكلمة «محمد» بسبب تشابه لفظ الكلمتين. وترد كلمة מנחם في التلمود والمدراش كاسم للمسيا اليهودي، قارن،
Levy, Neuhebr. Wörterbuch III, 153; Gust. Rösch, ZDMG 46, S. 439.

وقد وصف ماني نفسه ايضًا بانه البراقليط، قارن
Flügel, *Mani*, S. 51. 64. 162f.; Euseb. Hist. Eccl. VII, 31; Efrem ed. Rom. II, 487.

وتذكر أيضًا اسماء آرامية اخرى للنبي، مثلاً «مشفح»، اي ܡܫܒܚ = محمد، ومشفحا لاها، اي ܡܫܒܚܐ ܠܐܠܗܐ = «الحمد لله» (قارن «تاريخ الخميس» ١، ص٢٠٦، I. Goldziher, ZDMG. 32, 374). وقد قام Sprenger, Leben I, p. 155 - 162، بتوسيع تلك الفرضية حول احمد قائلا ان محمدًا أيضًا لم يكن الاسم الفعلي للنبي، بل هو اسم اضافي اتخذه النبي في المدينة ليطلق على نفسه، تشبهًا بما يؤمن به اليهود، صفة المسيا المنتظر الذي وعد به الانبياء. لكن كل الاسباب التي دعم بها شبرنغر نظريته، وبعده
Hartwig - Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qorân*, London 1902, p. 23f. 139, Fr. Bethge, *Raḥmān et Aḥmad*, Bonn 1876, p. 53f. and Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, Milano 1905, I, 151.

هي اسباب ضعيفة كما سنبين فيما يلي: ١) سواء في التراث التاريخي القديم بأسره وفي وثائق لا شك في صحتها مثل عهد المدينة (ابن هشام، ص ٣٤١وو) وصلح الحديبية (ابن هشام، ص ٧٤٧) ومراسلات محمد مع القبائل العربية (Wellhausen, *Skizzen* 4) وفي القرآن، يظهر اسم محمد دائما كالاسم الحقيقي للنبي. ٢) واذا سلمنا بان اسم محمد هو صفة فإن عدم ظهوره مع ال التعريف امر غير مفهوم، رغم ما يرد في Sprenger 3 p. 31 n. 2. ٣) لم يكن للمسيا اليهودي البتة اسم مشتق من فعل חמד، بمعنى «تاق»، ولهذا فإن التفسير المسياني لآيات مثل حجاي ٢: ٧؛ ونشيد الانشاد ٢: ٣ لا أساس له من الصحة. ٤) ان اسم محمد كان قبل الاسلام يستخدَم في شبه الجزيرة العربية للذكور. ابن سعد ١، ص ١، ١١١و؛ ابن قتيبة، تحقيق فوستنفلد، ص ٢٧٦، وابن رسته، المكتبة الجغرافية العربية، ٧، ص ١٩٤، يذكرون ثلاثة اشخاص بهذا الاسم، اما ابن دريد، تحقيق فوستنفلد، ص ٦و، فيذكر خمسة، ويضيف انه يزيد عليهم ١٥ شخصًا آخر يحملون الاسم نفسه في كتاب آخر اسمه «الاشارة». ما من سبب للشك في صحة هذه المعلومات. فماذا كان الدافع إلى التحريف؟ اما اسم Θαι μοαμεδης الوارد في منحوتة يونانية من تدمر تعود إلى السنة ٤٢٥ بعد سلوقيوس = ١١٤/ ١١٥ بعد المسيح. (Corpus inscript. Graec. Vol. III (Berolini 1853) No. 4500 فهو يعادل كلمة תימחמד كما يتضمنها النص الآرامي بالفعل في de Vogüé 124, 4.

يتخذوا من المسيحية إلا شرب الخمر».[١٥] لكن لا بد من أن يكون دعاة دياناتي الكتاب قد أخذوا معهم إلى حيث ذهبوا ـ ولا يمكنني أن أتصور عدم حصول ذلك ـ بعض الكتابات الدينية باللغة العبرية أو الآرامية أو الأثيوبية، وربما باللغة اليونانية أيضًا. وقد وجب نتيجة ذلك على رجال الدين اليهود والمسيحيين أن يترجموا الوصايا والصلوات والأناشيد والعظات إلى اللغة العربية. وفي حين أنهم لم يستعملوا اللغة العربية إطلاقا للكتابة اللاهوتية، كما ينطبق مثلاً على كتابات سريانية ألفها رجال دين عرب قدماء، لا نستبعد ان تكون تلك الترجمات الشفوية قد ابتدئ بتدوينها قبل الإسلام. وبما أن فن الكتابة كان معروفا لدى المكيين والمدنيين في زمن محمد (قارن أدناه صفحة ١٥) وكانت كتابة المراسلات المهمة (مثلاً كتب محمد إلى الاعراب) والعقود (كصلح الحديبية وعهد المدينة) معروفة أيضًا في ذلك الحين، فإنه ليس من المستبعد أن تكون العربية قد استعملت أيضًا لتدوين نتاج الشعراء والمغنين والقصاصين. الأدب ينبثق عن كتابة المناسبات. ولا بد من أن تكون الصحف التي كانت تحمل قصائد المدح والهجاء قد شهدت انتشارًا واسعًا (قارن إ. غولدتسيهر، مدخل إلى الحطيئة، في مجلة ZDMG ٤٦، ص ١٨؛ الأغاني، ٢٠؛ ٢٤؛ ٢؛ ١٦؛ ديوان الهذليين ٣، ٦؛ ديوان المتلمس ٢، ٢؛ ديوان لبيد ٤٧، ١؛ ديوان أوس بن حجر ٢٣، ٩، الخ). غير انه لم تصلنا آثار مجموعة لمؤلف عاش في زمن ما قبل الإسلام. أما في ما يختص بعلاقة محمد بالكتابات اليهودية والمسيحية، فلا بد من القول إنه لم يكن مطلعًا على تلك الكتابات بلغاتها الأصلية، وذلك بسبب عدم المامه بأي لغة أجنبية. ولم يكن التخوّف الوهمي من حرمة لمس الكتابات المقدسة، الذي يوجد لدى اليهود منذ زمن طويل قبل المسلمين، والذي يُلخص بقول «لا يمسه إلا المُطهَّرون»، عقبة لا يمكن التغلّب عليها. هذا بغض النظر عن أن الأمر بمنع اللمس لا يحرِّم على أتباع الديانات الأخرى إلا مسّ الكتب المقدسة. أما إذا استطاع النبي قراءة ترجمات معرَّبة وفهمها، فمسألة لا يمكن الجزم بها اعتمادا على القرآن أو الحديث.

---

[١٥] الطبري والزمخشري والبيضاوي في سورة المائدة ٥: ٥/٧.

تتضارب أقوال المسلمين في هذه النقطة. لكن الأسوأ من ذلك هو أن من يجيب على هذا السؤال بالإيجاب ومن يجيب عليه بالنفي، على حد سواء، لا يهتم بالحقيقة، بقدر ما يتبع اهتمامات عقائدية أو سياسية معينة. ويستعمل الطرفان السلاح المستحَبّ في العصور الإسلامية الأولى، أي سلاح الأحاديث المختلقة أو المعكوسة. بوجه عام يرفض السُنة أن يكون النبي استطاع القراءة والكتابة، فيما يقبل الشيعة ذلك.[١٦] هؤلاء يرون أنه من غير اللائق ألا يكون النبي، وهم يعتبرونه «مدينة العِلم»، حائزًا مبادئ المعرفة. يضاف إلى هذا السبب سعيهم بواسطة حادث مماثل من حياة النبي إلى تقديم عذر للاتفاق الذي عقد بين علي ومعاوية، وهم يرفضونه. فيقال ان النبي وقّع عقدًا مماثلاً في الحديبية، فكتب بيده عبارة «ابن عبد الله» عوض عبارة «رسول الله» التي رفضها المشركون. لكن صيغة أخرى من القصة نفسها تقول إن النبي شطب بنفسه تلك الكلمات التي رفض علي شطبها، وان هذا هو الذي كتب محلها الكلمات الجديدة. آخرون يروون ببساطة أن عليًا نفسه كتب الكلمات الجديدة كما كتب القديمة أيضًا.[١٧] لا يمكننا، إذا، التوصل إلى نتيجة حول هذه المسألة، خاصة إذا اعتبرنا أن كلمة «فكتب» لا تعني فقط فعل الكتابة باليد، بل الكتابة بواسطة آخرين، إي الإملاء. هكذا يرد كثيرًا في رسائل محمد المحفوظة لدى ابن سعد «وكتب صلعم كتابا»، حيث المعني بالقول هو الإملاء فقط، ويبدو ذلك جليًا ممّا يضاف بعد ذلك: «وكتب فلان». هكذا يذكر ابن هشام لدى روايته عن اتفاق الصلح «فبينا رسول الله صلعم يكتب الكتاب هو وسهيل الخ». وهذه إشارة واضحة إلى الكتابة غير المباشرة. اما ادخال كلمة «بيده»، سهوًا أو قصدًا، فيسهل ايضاحه، كما هي الحال بالنسبة إلى التحريف الآخر الذي تعرفه هذه الرواية.

---

[١٦] Sprenger, *Life* 101, Anm. 2; *Leben* II, 398 حيث يذكر ان محمدًا بن محمد بن نعمان (توفي سنة ٤١٢) كتب كتابًا يثبت فيه ان النبي كان يستطيع الكتابة.

[١٧] قارن ابن هشام، ص ٧٤٧؛ الطبري ١، ١٥٤٦؛ المبرد، الكامل، ص ٥٤٠؛ البخاري في كتاب «المغازي» (غزوة حديبية)؛ كتاب الشروط § ١٥؛ مسلم ٢، ١٧٠و (شرح القسطلاني، ٧، ٤١٥و، كتاب الجهاد §٢٩)؛ فخر الدين الرازي في شرحه لسورة الفتح ٤٨: ٢٥؛ «مشكاة»، ٣٤٥، ٣٤٧ = ٣٥٣، ٣٥٥ (باب الصلح)؛ القسطلاني، «المواهب اللدنية»، باب بيعة الرضوان، حيث تُناقش هذه المسألة باسهاب.

ولا تثبت رواية أخرى أكثر من ذلك. إذ يقال إن محمدًا طلب على فراش الموت قلما ولوحا ليكتب ما يحفظ المسلمين من كل ضلال.[18] لكن هذا الحديث الذي يعود إلى ابن عباس يتعرض للارتياب بواسطة حديث آخر، يكشف صراحة عن الدافع وراءه، إذ يروى عن عائشة أن محمدًا أراد بذلك أن يسمي خطيًا أبا بكر خليفة له.[19] لهذا يتبين أن الحديث بمجمله، وابن هشام لا يورده إطلاقًا، انما وُضع للدفاع عن حق أبي بكر بالخلافة. حتى لو لم يكن الأمر كذلك، فإن كلمة «لأكتب» قد تعني «لأملي»؛ فتتزعزع بذلك مجدَّدا النظرية القائلة إن محمدًا كان يستطيع القراءة والكتابة.

ان القرآن نفسه لا يزودنا بما يمكّننا من التأكد من هذا الأمر، خاصة من ناحية الموقف الذي يجب أن يتخذه المرء من فعل «قرأ» الذي يرد بكثرة في القرآن، وبالأخص في سورة العلق ٩٦ : ١، ٣. إذا كان الفعل يعني ببساطة «الإلقاء والوعظ»، فهو منذ البداية غير مهم. أما إذا كان فعل «قرأ» يعني فعلا قراءة ما هو مكتوب، فهذا لا يسهم بإيضاح المشكلة، إذ ان المعني هنا بالأمر نصوص سماوية، قراءتُها لا تستدعي معرفة أية لغة بشرية أو كتابة بشرية، بل الاستنارة الإلهية فقط.

بسبب ما تقدم، يتبين ان الحجج التي تؤيد القول إن محمدًا كان يستطيع القراءة والكتابة حجج واهية جدًّا. فكيف بالحجج التي يسوقها من يود إثبات العكس؟ الحجة الأساسية هنا هي أن محمدًا يدعى في سورة الاعراف ٧: ١٥٧/ ١٥٦، ١٥٨ ﴿النبي الأمّي﴾، ما يشرحه كل المفسرين تقريبًا بأنه يعني «النبي الذي يجهل القراءة والكتابة». لكننا إذا تفحصنا كل الآيات القرآنية التي ترد فيها كلمة «أمي» بدقة، وجدنا أنها تعني في كل الحالات نقيض «أهل الكتاب»، وهذا يفيد أن

---

[18] البخاري في باب موت النبي، ملحق بكتاب «المغازي»، كتاب العلم § ٤٠؛ صحيح مسلم، ص ٧٨و (القسطلاني ٧، ص ٩٥و كتاب الوصية §٤)؛ التبريزي، «مشكاة»، ص ٥٤٠ (٥٤٨ وفاة النبي)؛ قارن Weil، ص ٣٢٩و؛ Caussin III، ص ٣٢١.

[19] مسلم ٢، ٤٥٧ (القسطلاني ٩، ٢٥٧ فضائل ابي بكر) وبعده التبريزي، «مشكاة»، مناقب ابي بكر، فصل ١ § ٣. لكن ابن سعد ٤، ١، ص ٢٤، ٧، يورد «فليكتب» (المقصود ابن ابي بكر).

المراد بالكلمة ليس عكس القادرين على الكتابة، بل عكس من يعرفون الكتاب المقدس. في سورة البقرة ٢: ٧٨/ ٧٣ يرد أنه ثمة حتى بين اليهود ﴿أمّيّون﴾، لا يفهمون من الكتاب إلا القليل. الكلمة، اذًا، تصف في حال محمد الوضع الذي كان يُشدِّد عليه دائمًا، وهو أنه لم يكن يعرف الكتب المقدسة القديمة، بل عرف الحقيقة بواسطة الوحي فقط. الكلمة لا تعني من يجهل القراءة والكتابة.[٢٠] إضافة إلى ذلك، يرد في سورة العنكبوت ٢٩: ٤٨/ ٤٧ ان محمدًا لم يتلُ أي كتاب قبل الوحي بالقرآن. لكن هذه الكلمات التي تفتقر بحد ذاتها إلى الوضوح قد يرفضها من يدّعي أن محمدًا فعل ذلك، على أنها شهادة المرء لنفسه. أخيرًا يدَّعى ان محمدًا أجاب الملاك الذي أمره في بداية الوحي ان «اقرأ» بقوله «ما أنا بقارئٍ».[٢١] لكن هذا القول ليس بالغ الأهمية في السياق الراهن، لأن الرواية باسرها قد أُضيف إليها فيما بعد الكثير من زخرف القول،[٢٢] ولأن روايات أخرى تورد: «ما أقرأُ» أو «فما أقرأ» أو «وما أقرأ»؟[٢٣]

الأسباب التي يسوقها كلا الطرفين أسباب وهمية، إذًا. والمعلومات التي تفيد بان محمدًا كان يستطيع الكتابة قليلاً وبشكل سيء، هي أيضًا ذات قيمة ضئيلة. فهو يقول في إحدى الروايات حول أول الوحي: «لا أحسن القراءة».[٢٤] وفي الرواية

---

[٢٠] كلمة «امي» ينبغي اشتقاقها من «امة» اي λαϊκός باليونانية و «عالمايا» بالآرامية. يدعو اليهود الشعب الذي يجهل الكتابة والناموس او الشعب القليل المعرفة «عَمْ هاأرص». نستطيع ان نتجاوز صامتين الاشتقاقات التي ينسبها المسلمون لكلمة امي. قارن .Fleischer, *Kl. Schrift.* II, 115ff

[٢١] انظر الشواهد في الحاشية ٢٢ ادناه.

[٢٢] ان تفسير شبرنغر الذي يسعى بواسطته إلى الغاء القوة البرهانية لهذه الكلمات، اذ يقول ان عبارة «انا لست بقارئ» لا تعني اكثر من «انا لا اقرأ»، ولا تعني «لا استطيع القراءة» (*Life*, 95, n. *Leben* I, 332, n. 2)، هو تفسير غير جائز. وكما يرد لدى ابن هشام، ٢٢٦، ١٤، «كان عمر كاتبًا»، وما يرد كثيرًا في الاحاديث، «كنت كاتبًا»، حيث يقصد بذلك القدرة على الكتابة، هكذا يجب ان نفهم القصة أيضًا. وهكذا تترجم «المواهب اللدنية» بالتركية «اوقيوجى دكلم»، «non sum lector» (ص ٢٧).

[٢٣] قارن ابن هشام ١٥٢ والطبري، تاريخ ١، ١١٥٠ (قارن Journ. As. Soc. Bengal XIX، ص ١١٥). آخرون يربطون الاثنين ببعضهما البعض مثل الطبري بالفارسية. (چه چيز بخوانم كه خواننده نيستم) والسيوطي، «الإتقان»، ٥٣.

[٢٤] .Weil, p. 46, n. 50

المذكورة آنفًا حول صلح الحديبية يقول بعضهم: «ليس يُحْسِنُ يكْتُبُ فكَتَبَ».[٢٥] كلا الصيغتين تنكشفان كمحاولتين ضعيفتين أتى بهما فكر غير نقدي يحاول التوسط بين الروايتين المتضاربتين.

لكن الحديث الموضوع يمكن أن يحتوي في الوقت نفسه على شيء من الحقيقة. فلا يستبعد أن يحوز رجل، وجد في محيطه القريب عشرات من الرجال الذين استطاعوا القراءة والكتابة ـ أعرف فقط من ابن سعد (محقَّق) ٣، ٢، فلهاوزن، (Wellhausen, Skizzen) ٤، ص ١٠٥وو، والبلاذري، ص ٤٧١وو، أن عددهم كان ٤٤ ـ،[٢٦] ليس فقط بوصفه تاجرًا، ما يحتاجه من هذه الصنعة، ليس فقط من أجل تسجيل البضائع والاسعار والاسماء، بل أيضًا بسبب اهتمامه بكتب اليهود والمسيحيين المقدسة التي سعى إلى أن يتعمق بها معرفة. لكننا إذ نفتقر إلى أية معلومات وثيقة، علينا أن نكتفي بالنتائج التالية، وهي بالطبع في غاية الاهمية:

أولاً: ان محمدًا نفسه لم يشأ أن يُعتَبَر عارفًا بالقراءة والكتابة، ولهذا السبب أوكل آخرين بقراءة القرآن ورسائله.[٢٧]

ثانيًا: انه لم يقرأ بتاتًا الكتاب المقدس أو آثارًا أخرى مهمة.

شبرنغر (Sprenger) يريد أن يجعل منه عالمًا بالكتب، فيعلن أنه من المؤكد[٢٨] أن محمدًا قرأ كتابًا حول العقائد والاساطير[٢٩] بعنوان «اساطير الأولين». اساطير الأولين[٣٠] كان الوصف الذي أطلقه بنو قريش على قصص

---

(٢٥) البخاري؛ التبريزي، «مشكاة»، ٣٤٧ (٣٥٥ باب الصلح) فخر الدين الرازي في سورة الفتح ٤٨: ٢٥ بعد الوسط بقليل.

(٢٦) قارن أيضًا .Goldziher, *Muhammed. Studien I*, 110f.

(٢٧) قارن الواقدي ص ٢٠٢، ص ١٢وو.

(٢٨) ما زال وحده يعتقد ذلك: *Life* p. 99f; *Leben* (Berlin 1869) II, 390. وهذا ما ينتقده Weil، (صدر Mahomet savait - il lire et écrire? Attid. IV. congresso degli Orientolisti, Firenze 1878 ١٨٨٠)، ١، ص ٣٥٧.

(٢٩) للمزيد حول اصله الخ انظر ٢٩٧ *Life* p. 99 n. 3; *Leben* II 390 - 397.

(٣٠) «اساطير» هي جمع «اسطار(ة)» او «اسطور(ة)» (قارن احدوثة). مصدر الكلمة غير واضح. يمكننا التفكير بالكلمة السريانية ܫܛܪܐ ,ܫܛܪ (المشنا: שְׁטָר) او بالكلمة السبئية «سطر» بمعنى «منحوتة»، وكلها تعود إلى

محمد وتعاليمه المفيدة روحيًا، والتي بدت لهم مملة. كما أن القرآن يذكر ان بني عاد سمّوا أحاديث النبي هود «خلق الأولين»، ما جعل شبرنغر يفتش عن اسم كتاب كهذا. لكن مما ينافي صفة نبي، يعتمد فقط على ما يتلقاه بنفسه من الوحي، أن يستعمل كتابًا بالعموم معروفًا[٣١] ويتصدّى في الوقت نفسه للاتهامات بطريقة غير مجدية. حتى لو كان محمد يعني كتابًا ما، فهو لن يقول «هذه فقط اساطير الأولين»، بل «هذا من اساطير الأولين». وليس من فائدة في اعلان شبرنغر أن «صحف ابرهيم» (سورة النجم ٥٣: ٣٦/ ٣٧و؛ سورة الاعلى ٨٧: ١٩)، أي الوحي الذي نزل بحسب رأي محمد على ابرهيم وعلى موسى، ليست الا هذا الكتاب الذي استعمله محمد.[٣٢] هذا سيعني أنه كشف للعالم عن مصادره بنزق!

استنادًا إلى ما تقدم، لا بد لنا من ان ننفي امكانية استعمال محمد مصادر مكتوبة. فهو تقبّل أهم أجزاء تعليمه من اليهود والمسيحيين شفويًا على الارجح. ويبدو أن القرآن يشير إلى هذا الأمر بالقول في سورة الفرقان ٢٥: ٤/ ٥ ﴿وقال الذين كفروا إن هذا إلا افك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون﴾ وسورة النحل ١٦: ١٠٣/ ١٠٥ ﴿ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلّمه بشر لسان الذي يلحدون اليه اعجمي﴾. وتذكر التفاسير أسماء عديدة لمعاصري النبي المعنيين بهذه الآية (سلمان، يسار، جبر، يعيش، بلعام). ولا يمكن اضافة إي شيء إلى ما يرد في

الكلمة البابلية «شَطارو» بمعنى «كتب». ويوجد المعنى نفسه بالعربية ايضا: سَطْر، مَسْطَرة، سَطَرَ (سورة الاسراء ١٧: ٥٨/ ٦٠؛ الطور ٥٢: ٢؛ القلم ٦٨: ١ الخ ايضًا سبئية) «مُسَيْطِر مُصَيطِر» (قارن الكلمة العبرية الآتية من بابل שׁטר، لوصف الموظف، والكلمة التي لا يمكن تفسيرها بوضوح משׁטר، ايوب ٣٨: ٣٣). في حديث عن ابن عباس وارد لدى السيوطي، «الإتقان»، ص ٣١١، توصف كلمة «مسطورا» الواردة في سورة الاسراء ١٧: ٥٨/ ٦٠ و«اسطور» بانهما من لغة حمير. يبدو لي الان اكثر احتمالا ان «اساطير» مشتقة من كلمة ἱστορίαι' (Freytag im Lexikon; Sprenger, *Journ. As. Soc. Bengal* 20, 119; *Leben Muh.s* II, 395; Fleischer a. a. O. II, 119)، وذلك ما افترضه ت. نولدكه منذ فترة طويلة.

(٣١) لكان ذلك هو الكتاب، اذ ان «اساطير الاولين» ترد في القرآن تسع مرات في اوقات مختلفة.

(٣٢) *Leben Muh.s II*, 367. سبق للتلمود (عبودا زارا ١٤ب) ان روى ان ابراهيم عرف الشريعة وتبعها. مؤلفون متأخرون ينسبون اليه تأليف الكتاب الباطني الصوفي «يزيرا»، او على الاقل كتابا ضاع، عنوانه «كتاب الاصنام» (Joh. Alb. Fabricius, cod. *Pseudepigraph*. Vet Test. Hamburg 1722, 1, 400) بعكس ذلك لا يذكر ابيفانيوس Haer. 1 cap. 8 كتبا من هذا النوع (Hamburger, Realencyklopädie s.v.) بل ثمانية اولاد لابراهيم.

الروايات من هذا الاكتشاف اليسير أو ذاك. حتى لو كانت الروايات التي تجمع محمدًا براهب سرياني اسمه بحيرة أو نسطوريوس تحتوي نواة من الحقيقة، فلا يمكن للقاء كهذا أن يكون ذا أثر بالغ في نبوته. فحتى لو كان محمد سافر إلى سوريا مرارًا ـ والمئات من بني قومه قاموا بهذه الرحلة سنويًا ـ لم يكن من الضروري لوثني من مكة أن يذهب إلى سوريا أو الحبشة ليتعرّف على ديانات الوحي، ولا أن يأتي مسيحي سوري أو حبشي إلى مكة ليتم ذلك. ففي مكان غير بعيد منها تواجد ما يكفي لهذا الغرض من اليهود والمسيحيين. لقد توفرت، إذًا، قنوات اتصال عديدة ومتنوعة، سرت عبرها المعارف الدينية إلى محمد. لكن اليقين البالغ الحماس الذي امتلكه محمد، واثقًا من رسالته الالهية، لم يدع له إلا مصدرًا فعليًا واحدًا للحقيقة، ألا وهو الله وكتابه السماوي.

يضيف شبرنغر إلى مصادر محمد الشفوية زيد بن عمرو بن نفيل الذي قاوم عبادة الاصنام في مكة زمنًا طويلاً قبل ظهور محمد، كما تورد بعض الاخبار التي تم للاسف إجراء تعديلات عليها من وجهة نظر اسلامية بحت.[٣٣] لعل محمدًا قد تلقى بالفعل من هذا الرجل ما دفعه للمرة الأولى إلى التفكير في الدين، لكننا على جهل تام بالتفاصيل. شبرنغر يتمادى[٣٤] في استنتاجه مما وصلنا من اقوال زيد، وهو يشبه القرآن كثيرًا، أن محمدًا لم يستعر من ذاك «فقط تعاليمه، بل أيضًا تعابيره». تلك الأقوال[٣٥] تحمل بصراحة طابع تأليف قام به أحد المسلمين بجمعه آيات قرآنية، مما يدفعنا إلى عدم التعويل على هذه الأقوال، اكثر منه على الأشعار المنسوبة إلى زيد التي يوردها ابن هشام وكتاب «الأغاني» ٣، ص ١٥ ـ ١٧. ولكان مدعاة للتعجب الشديد لو ان محمدًا لم يقم بنفسه بحفظ خطب زيد غيبا

---

(٣٣) انظر في ذلك ابن هشام ١٤٥وو؛ البخاري (كتاب فضائل لصحاب النبي)؛ «الاغاني» ٣، ص ١٥ ـ ١٧؛ ابن قتيبة ٢٩؛ المسعودي ١، ١٣٦. قارن: Spr. Life 41ff. Leben I, 82 - 89, 119 - 124; Caussin I, 323. علينا لن ناخذ بعين الاعتبار ان كل هذه الاخبار كانت خاضعة لتاثير السعي إلى عرض الاسلام كتعليم الهي قديم كان موجودًا قبل محمد.

(٣٤) *Life* p. 95 and 98.

(٣٥) *Life* p. 41; Leben I, 121f.

وادخالها حرفيًا في القرآن، بل نقلها إلى جانب ذلك شخص آخر في صيغتها الاصلية إلى الاجيال اللاحقة.

ينسب م. كليمان هوار (M. Clément Huart)[٣٦] لنفسه فضل اكتشاف مصدر جديد من مصادر القرآن في بعض قصائد أمية بن ابي الصلت. لكن معظم المواضع التي يسوقها لدعم فرضيته تخضع للشك القوي بأنها مزورة تحت تأثير القرآن. أما المشابهات الأخرى فيمكن تفسيرها بأن امية نهل مثل محمد من معين الروايات اليهودية والمسيحية. (قارن دراسة شولتهس (Schultheß) في الكتاب المهدى إلى تيودور نولدكه «دراسات شرقية» غيسن ١٩٠٦، ١، ص ٧١وو)

أحد أهم مصادر تعاليم محمد كانت الاعتقادات الدينية التي اعتنقها قومه. وما من مصلح يمكنه أن يتنصل تمامًا من المعتقدات التي تربى عليها. هكذا بقي لدى مؤسس الإسلام بعضٌ من الاساطير القديمة (مثلاً حول الجن) وبعض الآراء الدينية التي كانت سائدة في زمن الجاهلية. والبعض الآخر منها احتفظ به عمدًا. أما الطقوس الممارسة في الكعبة والحج[٣٧] فقام بتعديلها لتلائم تعليمه، معيدًا اياها إلى اصول ابرهيمية ـ وهذا ما لم يكن معلومًا عند العرب. بعض الاساطير العربية القديمة، كتلك الموثَّقة في أسماء مناطق جغرافية وأشعار قديمة، والتي تشير باختصار إلى عاد وثمود وإلى سيل العرم وما إلى ذلك، أخذها محمد وبدّلها تبديلاً تامًا بحسب قصص الأنبياء اليهود التي أتى بها، حتى لم يبقَ من الصيغ الأساسية لهذه الروايات إلا القليل.[٣٨]

---

[٣٦] *Journal Asiatique* سنة ١٩٠٤، ص ١٢٥ ـ ١٦٧. الاشعار موجودة ضمن اثر من القرن الخامس في العمل الذي حققه Huart وترجمه: *Livre de la Création et de l'Histoire des Motahhar ben Tâhir al - Maqdisi* (Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes, Paris 1899 - 1903).

[٣٧] R. Dozy, *die Israeliten zu Mekka*, aus dem Holländ. übersetzt, Leipzig 1864 (VI, p. 196)، اراد ان يثبت ان الكعبة والحج اسسهما الاسرائيليون في عهد داود بواسطة سبط سمعان (نسبة له = الاسماعيليين = جُرهم). لكن محاولته فشلت تمامًا، قارن C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880؛ للمزيد انظر ادناه حول سورة النحل ١٦: ٢٤.

[٣٨] يبدو ان النبي صالحا هو من اختراع محمد (الروايات حوله مجموعة في Spr., *Leben* I, 518 - 525) ولا نصادف اي اثر آخر له.

إن الدين الجديد[٣٩] الذي قدُر له أن يهز العالم كله، انصهر في وجدان محمد من مواد مختلفة. ما اضافه هو إلى ذلك يقل أهمية عما أخذه عن الآخرين، ما عدا التعليم الأساسي الثاني في الإسلام، الا وهو شهادة ﴿محمد رسول الله﴾ (سورة الفتح ٤٨ : ٢٩). القرآن يمنح هذه الصفة للكثير من رجالات الله في الماضي (وهم نوح واسرائيل ولوط ويثرون [شعيب] وموسى وهارون وعيسى وهود وصالح)، لكن محمدًا يضع نفسه في مرتبة أسمى منهم، إذ يدّعي لنبوته معنى ختاميًا (سورة الاحزاب ٣٣: ٤٠ ﴿خاتم النبيئين﴾).

[٣٩] فيما ان الكلمتين العامتين «دين» (فارسية) و«ملّة» (أرامية) هما من اصل اجنبي، يتصف الوصف الخاص «اسلام» (سورة آل عمران ٣: ١٩، ١٧/٨٥/٧٩؛ الانعام ٦: ١٢٥؛ التوبة ٩: ٧٤/٧٥؛ الزمر ٣٩: ٢٢/٢٣؛ الحجرات ٤٩: ١٧؛ الصف ٦١: ٧) بانه عربي اصيل وقد وضعه محمد نفسه لدينه. إلى جانب الاستعمال المطلق (١٥ مرة) للفعل «اسلم»، توجد ايضًا العبارة «وجهه لله» (٤ مرات) او مع «لرب العالمين» (٤ مرات). اما ما خطر لِـ د. س. مارغوليوث، بأن اسم مسلم انما كان يعني اصلا احد اتباع النبي مسيلمة (Journ. Roy. Asiat. Soc. London 1903, p. 467ff.) فقد نحضه Lyall Charles (a.a.O., p. 771ff.). وربما كانت «اسلم» مأخوذة عن الآرامية. قارن ايضًا I. Goldziher in Jewish Encyclopaedia 6, 651b, Art. Islām.

ب) حول الوحي الذي تلقاه محمد

أعلن محمد أنه يتلقى الوحي[40] من «الروح»، «روح القدس» (عبري) الذي اعتبره ملكًا[41] وسماه في السور المدنية جبريل.[42] لكن هذا لم يحدث بالشكل نفسه دائمًا. قبل أن نعدد اشكال حدوثه، نود أن نلاحظ أن المسلمين لا يصفون بكلمة «وحي»[43] القرآن وحسب، بل أيضًا كل إلهام تلقاه النبي، وكل أمر إلهي

---

[40] O. Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, 6, p. 304, Leipzig 1898، توسّع في معالجة المسألة لكنه لم ينهكها بحثًا ولم يدعمها.

[41] سورة النحل ١٦: ١٠٢/ ١٠٤؛ الشعراء ٢٦: ١٩٣و؛ ابن سعد ١،١، ص ١٢٩. في شعر لكعب بن مالك في ابن هشام، ٥٢٨، ١٣، يتوازى «روح القدس» و«ميكال».

[42] فقط في سورة البقرة ٢: ٩٧/ ٩١، ٩٨/ ٩٢؛ التحريم ٦٦: ٤. أما في الحديث فهو يلعب دورًا كبيرًا. وقد لفظها محمد على الأرجح «جَبْرِيل» (كما يقرأ ابن كثير) او بحسب الصيغة العربية «جِبْرِيل»، وهي ترد في اشعار معاصريه؛ ويرد في احدى قوافي مرثية قيلت في محمد الصيغة التي تناسب الكلمة العبرية وهو «جِبرَئيل»، في حواشي ابن هشام ص ٢١٩، س ٥. الكلمة نفسها ترد خارج القافية في شعر يعود إلى زمن معاوية: «الاغاني»، طبعة بولاق، الجزء ١٣، ص ١٦٧، س٢٧. وتعالج مسألة لفظ الكلمة بإسهاب في تفسير الطبري ١، ٣٢٨و والبيضاوي حول سورة البقرة ٢: ٩٨/ ٩٢. وقد كان لطليحة أيضًا جبريله، الطبري ١، ص ١٨٩٠، س ١٣؛ البلاذري، ٩٦. اما اقدم موضع يذكر فيه دور الوسيط الذي يقوم به هذا الملاك فهو انجيل لوقا ١: ١٩، او سفر دانيال ٨: ١٦؛ ٩: ٢١. تحتوي هذه الشخصية، ان لم اكن مخطئا، على معالم من نبو، اله الكتّاب البابلي. – ولا شيء في القرآن يدعم الرأي القائل ان محمدًا في السنوات الثلاثة الاولى من نبوته كان يلتقي واسرافيل: الطبري ١، ص ١٢٤٩، س ٤وو، ص ١٢٥٥، س ١٠وو؛ السيوطي، «الإتقان»، ١٠٤.

[43] ترد ﴿وحي﴾ في سورة هود ١١: ٣٧/ ٣٩؛ طه ٢٠: ١١٤/ ١١٣؛ الانبياء ٢١: ٤٥/ ٤٦؛ المؤمنون ٢٣: ٢٧؛ الشورى ٤٢: ٥١/ ٥٠؛ النجم ٥٣: ٤ فقط. لكن الفعل «اوحى» يرد بكثرة. اما معناه فيُشتَق بسهولة من المعنى الموجود ايضًا في اللغة العربية القديمة، كما تدل العبارة «وحي العيون كلامها»: ياقوت ٣، ص ٥٢٠، س ٧. هكذا ينبغي ان تُفهم سورة هود ١١: ٣٧/ ٣٩ = ٢٣: ٢٧؛ الحماسة، ٦١٦، «اوحى إلى»، بمعنى تحدث اليه، علقمة ١٢، ٢٦؛ مسلم بن الوليد، تحقيق de Goeje، رقم ١٥، ٢؛ ومع مفعول به بمعنى «حمّس على القتال»: ياقوت ٤، ص ١٠٢، س ١٤. وانطلاقًا من المعنى الاساسي المذكور، تم قبل الاسلام اطلاق معنى «وحي» على المعالم السرية الاحجوية (الميداني، «الامثال»، تحقيق Freytag فصل ٢٦، رقم ٩٠) للمنحوتات (عنترة ٢٧، ٢؛ معلقة لبيد ٢؛ زهير ١٥، ٥، ١٧، ٣؛ الملحق ٤، ١)؛ قارن ادناه ص [٤٦]؛ I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* 2, 7; S Fraenkel, *Aram. Fremdwörter* p. 245. انطلاقًا من هنا صارت الكلمة تعني «الكتابة» بالمعنى التقني: تفسير الطبري ٣، [illegible] وانظر ايضًا de Goeje في كشاف المصطلحات؛ لسان العرب ٢٠، ص ٢٥٧، س ٢٠و.

وُجّه اليه، حتى لو لم تعتبر كلماته قرآنا.(٤٤) أكثر أنواع الوحي التي يعددونها تتناول بالفعل الوحي غير القرآني.(٤٥) وثمة روايات قديمة مختلفة حول تقسيم انواع الوحي، تم جمعها لاحقًا إلى نسق مصطنع انطلاقًا من وجهة نظر عقائدية. يقال إن محمدًا أجاب عائشة على سؤالها عن كيفية نزول الوحي بقوله انه كان يسمع صلصلة مثل صلصلة الجرس، وانه كثيرًا ما كان الملك يقبض عليه، فمتى فارقه تلقى الوحي؛ وتارة كان يتحدث والملك، كما لو كان إنسانًا، ويفهم كلماته بسهولة.(٤٦) لكن المتأخرين الذين أضافوا بعض الروايات الأخرى، يميزون بين عدد أكبر من أنواع الوحي. هكذا تُعدَّد في كتاب «الإتقان»، ص ١٠٣، الكيفيات التالية: ١ ـ الوحي في مثل صليل الجرس، ٢ ـ بواسطة ما ينفثه روح القدس في روع محمد، ٣ ـ بواسطة جبريل على هيئة رجل، ٤ ـ ان يكلمه الله إما في اليقظة، كما في ليلة الاسراء، أو في النوم. وهذا ما يوافق عليه مؤلف يتبعه شبرنغر، **Life**، ص ١٥٤). لكن هذه المراتب تُذكر كالتالي في كتاب «المواهب اللدنية»:(٤٧) ١ ـ الحلم، ٢ ـ وحي جبريل في روع النبي، ٣ ـ جبريل في صورة دحية(٤٨) بن خليفة الكلبي، ٤ ـ في صلاصل، إلخ، ٥ ـ جبريل في صورته الحقيقية التي ظهر فيها مرتين فقط، ٦ ـ الوحي في السماء كما في ترتيب الصلوات اليومية الخمس، ٧ ـ الله نفسه، لكن «من وراء حجاب»، ٨ ـ الله مباشرة كاشفًا عن ذاته، من دون حجاب. وقد أضاف

---

(٤٤) قارن السيوطي، «الإتقان»، ص ١٠٢ ـ ما تلقاه مسيلمة وطليحة يدعى ايضًا وحيًا، تفسير الطبري ١، ص ١٩١٧و؛ البيهقي، تحقيق Schwally، ص ٣٢.

(٤٥) السيوطي، «الإتقان»، ص ١٠٤.

(٤٦) «الموطأ»، ٧٠؛ البخاري في البداية؛ نفسه، كتاب بدء الخلق § ٥؛ مسلم ٢، ٤٣٠ = القسطلاني ٩، ١٨٢ (باب طيب عرقه صلعم)؛ النسائي، سنن، ١٠٦ = ١ ـ ١٤٧و، كتاب الافتتاح § ٣٧. ابن سعد، (محقق) ١، ١، ص ١٣١و، «مشكاة»، ص ٥١٤ (باب المبعث وبدء الوحي ٥٢٢). الترمذي ٢، ٢٠٤ (مناقب باب ٥). قارن ;Weil 44 Muir II, 88; Sprenger, *Leben* I, p. 272، اجمالا ص ٢٦٩ ـ ٢٧٥.

(٤٧) المقصد ١.

(٤٨) «دَحية» او «دِحية». قارن الذهبي، «تاريخ الاسلام» (مخطوط في لايدن cod. Lugd. 325)؛ ابن دريد (تحقيق فوستنفلد)، ص ٣١٦؛ النووي، «تهذيب» (تحقيق فوستنفلد)، ص ٢٣٩؛ نفسه، «كتاب التبيان في آداب حملة القرآن»، مخطوط شبرنغر، ٢٨٢. وهكذا فإن مخطوطات جيدة ومطبوعات هندية (مثلاً «الشمائل» باب ١) تكتب دَحية ودِحية.

آخرون مرتبتين أخريين هما: ١ ـ جبريل في هيئة إنسان آخر[٤٩] و٢ ـ الله ذاته مظهرًا نفسه لمحمد في الحلم.

نرى بسهولة أن الكثير من هذه الكيفيات نشأ عن مرويات أو آيات قرآنية، أسيء فهمها. وقد نتج هذا من أن المسلمين اختلفوا منذ القدم فيما إذا كان محمد شاهد الله وتلقى منه الوحي مباشرة، أو لا.[٥٠] ويُنسب إلى عائشة أنها وصمت بالكفر كل من زعم ان محمدًا شاهد الله بأم عينه، معبّرة بذلك عن استيائها الشديد من زعم كهذا.[٥١] بالرغم من ذلك، بقي هذا الرأي متداولا، وهو ينافي تصوّر محمد الذاتي لنفسه، ولم ينشأ إلا عن تفسير خاطئ لبعض المواضع في سورة التكوير ٨١، ولا سيما سورة النجم ٥٣. وقد حاول آخرون أن يخففوا من فظاظة ذاك الرأي، فاستنتجوا من سورة النجم ٥٣: ١١ أن النبي رأى الله «بقلبه» أو «بفؤاده».[٥٢]

هذه الكيفية يجب رفضها، كما يجب اسقاط ما ذُكر من أن جبريل كان يظهر لمحمد في صورة دحية.[٥٣] بالرغم من أن بعض المحدثين يقولون إن هذا حدث كثيرًا أو «في أعم الأحوال»[٥٤]، فإن هذا الرأي بمجمله لم ينشأ الا بعد حدث وقع

---

[٤٩] ايضًا مثل امراة بصورة «عائشة»: تفسير الطبري ١، ص ١٢٦٢، س ٦وو؛ الترمذي، مناقب، حتى بشكل بعير يعض: ابن هشام، ص ١٩١، س ١، قارن ص ٢٥٨، س ٥.

[٥٠] حول المسائل العقائدية التي ترتبط بهذا قارن «المواهب اللدنية»؛ التبريزي، «مشكاة»، ص ٤٩٢ (باب رؤية الله تعالى ١٠٥).

[٥١] البخاري والترمذي في كتاب التفسير، في سورة النجم ٥٣؛ البخاري في كتاب التوحيد (§ ٣٥، ٥٢)؛ مسلم ١، ص ١٢٧وو = القسطلاني ٢، ص ٩٦وو. السمرقندي في سورة الانعام ٦: ١٠٣. قارن Sprenger, *Life*, 122, n. 5.

[٥٢] الترمذي، تفسير؛ التبريزي، «مشكاة»، ص ٤٩٢ (١٠٥)؛ القسطلاني، «المواهب اللدنية»؛ البيضاوي حول سورة النجم ٥٣: ١١.

[٥٣] قارن حول ذلك الواقدي، كتاب «المغازي»، ٧٢ (Wellhausen، ٢١١)؛ ابن سعد (محقق) ٤، ١، ص ١٨٤؛ البخاري في كتاب المناقب، «باب علامات النبوة في الاسلام»، في النهاية (٢، ١٨٢)، كتاب فضائل القرآن §١؛ مسلم، (القسطلاني ٩، ٣٣٨)؛ الطبري والسمرقندي والزمخشري في سورة الانعام ٦: ٨و؛ ابن حجر، «الاصابة»، ١، رقم ٢٣٧٨؛ ابن الاثير، «أسد الغابة»، ٢، ١٣٠. تشريفا لجبريل يذكر كثير من هؤلاء ان دحية كان جميل الطلعة (قارن سورة مريم ١٩: ١٧ واعلاه ص ٩).

[٥٤] تفسير الزمخشري لسورة الانعام ٦: ٩.

في العام الخامس للهجرة، حيث ظن الجيش أن دحية الذي تقدمه متعجّلاً كان جبريل.[٥٥] وقد انبثقت الكيفية السادسة من رواية المعراج، أما الكيفية الخامسة فهي تفسير آخر لسورة التكوير ٨١ وسورة النجم ٥٣.

بخلاف ذلك وصلتنا معلومات كثيرة عن الكيفية الرابعة. إذ يُروى أن محمدًا كثيرًا ما اعترته نوبة شديدة لدى تقبّله الوحي، حتى أن الزبد كان يطفو على فمه، وكان يخفض رأسه، ويشحب وجهه أو يشتد احمراره؛ وكان يصرخ كالفصيل، ويتفصد جبينه عرقًا حتى في أيام الشتاء[٥٦] إلخ. هذه النوبة، ويمكننا أن نذكر عددًا أكبر من الإشارات إليها، يسميها البخاري[٥٧] والواقدي، ٣٢٢، «بُرَحاَء». لكن فايل (ص ٤٢وو) توصل إلى النتيجة أن محمدًا كان يعاني نوعًا من الصرع، كما سبق للبيزنطيين أن زعموا،[٥٨] وأنكره بعض الكتاب الجدد.[٥٩] لكن حيث أن

---

(٥٥) قارن ابن هشام، ص ٦٨٥، وفايل، الحاشية ٢٥١، قارن اعلاه الحاشية ٥٣.

(٥٦) موطأ مالك، ص ٧٠؛ ابن هشام، ص ٧٣٦؛ الواقدي، ص ٣٢٢؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٣١و؛ البخاري، في المدخل، باب كيف كان بدء الوحي، كتاب التفسير في سورة المدثر ٧٤؛ مسلم ١، ص ٦٧٢و، ٢، ص ١١٦، ٦٣١ (= القسطلاني، ٥، ص ١٨٥، كتاب الحج، ٧، ٢١١، ١٠، ٢٢٩)؛ النسائي ١٠٦ = ١، ١٤٧و؛ «مشكاة»، ٢١١، ٤١٥ = ٢١٩ باب جامع الدعاء، نهاية فصل الثاني، ص ٥٢٢؛ «المباني»، الفصل ٤، الخ. قارن

Weil, n. 48, and in Journ. As. July 1842 p. 108ff.; Sprenger, Life 112, Spr. Leben I, 208ff., 269

286 - يعتبر ان محمدًا كان مصابًا بالهستيريا.

(٥٧) في حديث الإفك (كتاب الشهادات § ١٥، كتاب «المغازي» § ٣٦).

(٥٨) *πάθος τῆς ἐπιληψίας* Theophanes I, 512 (Corpus Script. Byzant. 28), Leo Grammaticus Corpus Vol. XXXI, p. 153, Constantinos Porphyrogennetos III, 91, (Corpus Vol. 5), Georgios Hamartolos ed. Muralt, p. 592; *ἐπιληψίας νόσημα* Zonaras III, 214 (Corpus Bd. XXX); *ἐπίληπτος* Michael Glycas Corpus Bd. XVI, p. 514; *epileptica*: Canisii Thesaurus ed. Basnage, Amsteladami 1725, Bd. IV, 440. » قارنVerlegung des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens Dr. Mar(tin) Lu(ther) Wittenberg MDXLII, Kap. XI; P مترجمة للالمانية بواسطةAnno MCCC, Hottinger Bibl. Or. 14 sqq.; Marracci

حول سورة ٧٤: ١ الخ. ويبدو ان هذا الراي المنافي لما يليق بمحمد من كرامة النبوة كان منتشرًا في اوساط المسيحيين الشرقيين.

(٥٩) Gagnier I, 91; Caussin in ٧٣ حول سورة المزمل Ockley, *hist of the Saracens I*, 300; Sale Journ. As. 1839, VII, p. 138.

هذه المسألة ليست على الاهمية التي تنسب اليها عادة.

فقدان الذاكرة هو أحد عوارض داء الصرع الفعلي، فمن الضروري أن نصف ما كان يغشاه بحالة من الاضطراب النفسي الشديد (Rob. Sommer). ويقال إن محمدًا كان يعاني منها منذ حداثته.[٦٠] وبما أن العرب، شأنهم في ذلك شأن كل الشعوب القديمة، كانوا يعتبرون من كانت تعتريه حالات كهذه «مجنونًا»،[٦١] لذا يبدو أن محمدًا، الذي كان يشاركهم في البداية هذا الاعتقاد، رأى لاحقًا في ما كان يغشاه تأثيرًا خاصًا عليه من الإله الحقيقي الواحد. وقد تكاثر على الارجح عدد النوبات من بعد مبعثه نبيًا، خاصة في الفترة الأولى التي كانت نفسه فيها خاضعة لإثارة شديدة. لكن تلك الحالات اعترته احيانًا بعد الهجرة أيضًا.[٦٢] وبما أن الغيبوبة كانت على الأرجح تعتريه فجأة، حين كان غارقًا في تفكير عميق، فقد اعتقد أن قوة إلهية كانت تحل فيه. لكن كما سبق أن رأينا، لم يكن الوحي يتضح له الا بعد أن يفارقه الملك،[٦٣] اي بعد عودته إلى وعيه الكامل إثر اضطراب شديد. وكان ذلك يحل به، بحسب رأي المسلمين، لدى نزول آيات قرآنية[٦٤] وتبليغ قرارٍ إلهي في أمورٍ أخرى على حد سواء.[٦٥]

---

(٦٠) قارن المواضع التي سنسوقها لاحقًا لدى مناقشتنا سورة الشرح ٩٤. ان نوبة من هذا النوع تُذكر على ما يبدو ايضًا في الحادث الذي يرويه كل من ابن هشام، ص ١١٧، س ١٢ ـ ١٧ (قارن الحاشية)؛ البخاري، كتاب الصلاة، § ٨؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ٩٣؛ الازرقي، ص ١٠٥، ص ١٠٧؛ مسلم ١، ص ٢١٧ = القسطلاني ٢، ص ٤٠٧ و (كتاب الحيض) وهذا الحادث يفسره المسلمون طبعا بشكل آخر. لكنه ليس في وسعنا الاعتماد على هذه الروايات. ثمة ما يؤيد ان تلك النوبات بدأت تعتري النبي بعد صحوته الدينية. قارن ايضًا Goeje de، «دعوة محمد» في دراسات شرقية، مهداة إلى تيودور نولدكه بمناسبة عيده السبعين»، غيسن ١٩٠٦، ١، ص ٥.

(٦١) آراء قديمة حول داء الصرع كمرض مقدس يوردها .*Littré, Oeuvres d' Hippocrate* 6,352ff.

(٦٢) يذكر من هذا القبيل مثلاً فقدان النبي وعيه اثناء وقعة بدر: ابن هشام، ص ٤٤٤؛ الطبري ١، ص ١٣٢١؛ الواقدي، كتاب «المغازي»، ص ٦٥؛ «الأغاني» ٤، ص ٢٧؛ قارن فايل، ص ١٥٧.

(٦٣) «ويُفصم عنّي وقد وعيتُ ما قال» او «فأعي ما قال». المواضع مذكورة في الحاشية ٤٦.

(٦٤) قارن مثلاً رواية عمر: تفسير فخر الدين الرازي والترمذي لسورة المؤمنون ٢٣ في البداية؛ تفسير الزمخشري لسورة المؤمنون ٢٣ في النهاية.

(٦٥) قارن مثلاً رواية يعلاء في كتاب «المغازي»، باب غزوة الطائف (٣، ص ٤٥) كتاب فضائل القرآن §٢ في النهاية (٣، ص ١٤٥) = باب العمرة §١٠ (١، ص ٢٠٢)؛ التبريزي، «مشكاة»، ص٥٢٢ (٥٢٠)؛ ايضًا «المباني» ٤.

هذا الوضع الجسدي والنفسي المضطرب إلى درجة المرض يفسّر الأحلام والرؤى التي رفعته فوق مستوى العلاقات البشرية المعتادة. ولعل أشهر ما يذكر في هذا الصدد الإسراء أو المعراج، الذي كانت مجرد حلم، كما سنبرهن ادناه. وخير ما يشهد عمومًا على صحة الأخبار حول هذا الوجد النفسي هي المقاطع القرآنية الغريبة الساحرة التي نطق بها محمد بشكل خاص في السنوات الأولى من نبوته.

ولا يجوز أن نغفل عن أن معظم الوحي حدث ليلاً كما يبدو،[٦٦] حين تكون النفس أكثر قابلية لاستقبال التخيلات والانطباعات النفسية عما هي عليه في وضح النهار. ونحن نعلم بالتأكيد أن محمدًا كثيرًا ما قضى الليل متهجدًا (سورة الاسراء ١٧ : ٧٩/ ٨١) وأنه كثيرًا ما صام. وتشتد بالصيام القدرة على مشاهدة الرؤى (إنجيل متى الفصل ٤ : ٢؛ رؤيا إسدرا (Esdra)، في البداية) كما اكتشفت الفيزيولوجيا الحديثة مؤخرًا (Joh. Müller).

لكن حتى القارئ العابر سيرى بسهولة انه ليس من الممكن ان يكون القرآن كله قد نشأ في ارفع درجات الوجد. ثمة مراحل شتى تنتقل فيها النفس من الغيبوبة إلى التأمل البسيط المقصود. ولم يستطع محمد في أثناء الثوران النفسي الشديد أن يستمع إلى أجزاء كاملة من القرآن، بل إلى كلمات وأفكار مفردة فقط. لهذا السبب يعتبر البحث التاريخي ان ما اوحي به اليه لم يكن مقاطع قرآنية مستقلة، بل بالاحرى الشكل الأدبي الذي عبّر بواسطته النبي عن مضمون الوحي. ومن الطبيعي أن تؤثر قوة السكرة النبوية بشكل فعّال على أسلوب الكاتب. حين ضعف الثوران النفسي الهائل مع مرور الزمن صارت السور أكثر هدوءًا. كانت في البداية تحركها طاقة شعرية معينة، فأضحت لاحقًا، وبشكل تدريجي، أقوال معلم ومشرّع لا غير. وحيث يحتفظ محمد بصيغة كلام الله نفسه، فهذا ليس بالنسبة له كلامًا فارغًا، بل تعبير صادق عن ايمانه بان الله تحدث اليه. كيفية الوحي التي «اوحى بحسبها الملك نفسه خفية» هي الشكل الأكثر حصولا في القرآن، حتى لو كان المسلمون يصفون بذلك أشياء كثيرة أوحي بها، أكثر مما يصفون القرآن نفسه.

(٦٦) هذا مؤكد بالنسبة لسورة المزمل ٧٣: ١وو، ومحتمل بالنسبة لسورة المدثر ٧٤: ١وو الخ السيوطي، «الإتقان»، ٤٥ يدعي ان الجزء الاكبر من القرآن نُزّل نهارًا.

لكن فايل (Weil)[٦٧] يظن أن محمدًا تلقى بعض الآيات من إنسان كان يسخر منه. وهو يعني الآيات التي يُخاطَب فيها محمد، والتي لا يمكن تفسيرها بحسب رأيه إلا بهذه الطريقة، على الأقل ما يختص منها بالمرحلة المبكرة من النبوة. دليله على ذلك هو القول إن جبريل كان يشبه دحية. لكن هذا الرأي غير جدير البتة بالاستحسان. مخاطبة الله لمحمد لا تتعارض والشكل الإجمالي الذي يتم به كلامه النبوي، خاصة في الفترة الأولى، ولعله رأى فيها بالفعل كثيرًا من الملائكة. وقد احتفظ في السور المتأخرة بهذا الشكل وغيره بسبب العادة. المقاطع التي يسعى فايل إلى أن يؤكد رأيه بواسطتها مأخوذة من سور متأخرة تقريبًا، ما قد يعني أن محمدًا لم يلاحظ الخديعة إلا بعد وقت قصير من الهجرة! لكن كيف يمكننا الظن بأن مصلِحًا ـ إذ إن صاحب تلك الآيات الفعلي يجب أن يُعتبر مصلحًا ـ، بدلاً من أن يظهر للعيان كمصلح، فتّش عن شخص يسهل خداعه، ليدفع به عبر حِيَل، ستسلب الحقيقة قيمتها، إلى التبشير بتعاليمه؟ أما حين يزعم فايل أن تلك الآيات لا تتلاءم والحقيقة التي كان محمد منذ البدء مشبعًا بها، فهذا يضعنا أمام المأزق التالي: إما أن يكون المؤلف المجهول قد أنتج فقط تلك الآيات التي هي بحد ذاتها غير مهمة، أو أنتج أيضًا آيات أخرى كالتي صدرت عنه، فينبغي لهذا السبب أن تعتبر صادقة أيضًا، كما لو كان محمد نفسه هو الذي أتى بها. هكذا تواجهنا المشكلة نفسها في أي من هذين الموقفين. يبدو أخيرًا أن توريط دحية في هذا السياق أمرٌ غير ملائم البتة. فهذا الرجل الذي لم يلعب دورًا بارزًا البتة أتاه مصادفة الشرف بأن تشبه هيئته هيئة جبريل.[٦٨] وقد بقي وثنيًا حتى بعد الهجرة بزمن طويل، وهو كتاجر كثير الترحال،[٦٩] لم تكن له من قبل علاقة وثيقة بمحمد.

أيضًا شبرنغر (*Leben 2, p. 348 - 390*) يبذل الكثير من الجهد[٧٠] ليثبت أنه

---

(٦٧) حاشية ٥٩٨ وقرآن، ص ٥٧وو، الطبعة الثانية ص ٦٦وو.

(٦٨) انظر اعلاه ص ٢٢و.

(٦٩) انظر ادناه حول سورة الجمعة ٦٢.

(٧٠) قارن أيضًا Sprenger, *Muhammed und der Qorān*, eine psychologische Studie, Hamburg 1889, p. 58، وقبل ذلك *ZDMG*. XII (1858) 238ff. وضده Th. Nöldeke a. a. O., p 699ff.

«وجد على الأقل شخصٌ إضافي وراء الكواليس» (ص ٣٦٦)، أو شاركه في «المؤامرة» (ص ٣٦٢). وهو يميل غالبًا إلى أن يرى في بحيرة هذا المعلم للنبي ومؤلِّف الصحف؛ لكن حججه غير مقنعة.(٧١)

من المستبعد اجمالاً أن ينزلق شخص متفوق وواثق بنفسه مثل محمد إلى تبعية أحد معاصريه بهذا الشكل. ولا يجوز قبول افتراض توافق خداعي بينه وبين شخص آخر. فبالرغم من أخطاء محمد كانت حياته وانجازاته تقوم على صدق رسالته غير المحدود (أنظر اعلاه ص ٦).

تختلف السور فيما بينها في الطول اختلافًا كبيرًا. وتتأرجح الروايات بشدة حول هذه المسألة، شأنها في ذلك شأن كثير سواها. بعضها يزعم أن النبي تقبّل القرآن «آيةً آيةً، وحرفًا حرفًا» باستثناء سورة التوبة ٩ وسورة يوسف ١٢ اللتين نزلت كلٌّ منهما عليه جملة واحدة.(٧٢) بحسب روايات أخرى نزلت كل مرة آية أو آيتان،(٧٣) وبحسب روايات أخرى من آية إلى خمس آيات أو أكثر.(٧٤) وبحسب روايات أخرى من خمس آيات إلى عشر، أو أكثر أو أقل،(٧٥) وبحسب روايات أخرى نزلت كل خمس آيات دفعة واحدة.(٧٦) يضاف إلى ذلك أنه يقال عن بعض السور انها نزلت بأكملها من السماء جملة واحدة، مثل سورة الانعام ٦(٧٧) وغيرها.(٧٨) الكلبي أقلهم دقة في الكلام عن ذلك:(٧٩) «ثم [أي بعد أن نزل جبريل

(٧١) قارن ايضًا Hartwig - Hirschfeld, *New Researches etc.* London 1902 p. 22.

(٧٢) تفسير الزمخشري والبيضاوي لسورة التوبة ٩ في النهاية.

(٧٣) تفسير السمرقندي لسورة البقرة ٢: ١٨٥/١٨١.

(٧٤) السيوطي، «الإتقان»، ص ٩٨.

(٧٥) المرجع نفسه.

(٧٦) السيوطي، «الإتقان»، ص ٩٩.

(٧٧) تفسير السمرقندي والبيضاوي لسورة الانعام ٦ في النهاية؛ مخطوط في لايدن Cod. Lugd. ٦٧٤ (كتاب يحتوي نص القرآن مرفقا بحواشٍ وهوامش ويعود إلى نهاية القرن الخامس). تاريخ الخميس، طبعة القاهرة ١٢٨٣، ص ١٢؛ السيوطي، «الإتقان»، ص ١٩. السيوطي، «الإتقان» ٨٤و، يعلن ان هذه الرواية ضعيفة.

(٧٨) السيوطي، «الإتقان»، ٨٤و.

(٧٩) في مخطوط شبرنغر ٤٠٤، وهو تفسير للقرآن غير مكتمل.

بالقرآن إلى السماء الدنيا] نزل به بعد ذلك يوما بيوم آية واثنتين وثلاثا وسورة». في ختام الحديث عن هذه التناقضات التي تسهل زيادة عددها، والتي تظهر لنا ضعف امكانية الاعتماد على التقليد في هذه الأمور، أود أن أذكر في هذا الموضع الكلمات التي قالها أبو الليث السمرقندي حول سورة الانعام ٦: «قال شهر بن حوشب نزلت الأنعام جملة واحدة وهي مكيّة غير آيتين» !

إذا قرأنا القرآن بتجرّد، اكتشفنا أن العديد من الآيات مترابط، وأن عدد الآيات التي نزلت دفعة واحدة وافرٌ جدًّا بلا شك، وأن سورًا كثيرة ـ وليس قصارها فقط التي لا يود أحد تقسيمها، بل أيضًا سور على شيء من الطول مثل سورة يوسف ١٢ ـ لا بد من أن تكون قد نشأت دفعة واحدة. بعض السور منسّق تنسيقًا حسنًا وليست له فقط بداية جيدة، بل أيضًا خاتمة مناسبة. خطاب القرآن يقفز على العموم كثيرًا من موضوع إلى آخر، إلى درجة أن ترابط المعاني بعضها ببعض لا يتجلى دائمًا للعيان، ما يجعل المرء عرضة لخطر الفصل بين ما هو متصل. ولا يجوز لنا بالطبع أن ننكر ان بعض الآيات والسور كانت قصيرة جدًّا. على البحث المنفرد، اذًا، ان يكشف عن الحالة الأصلية التي نشأت فيها الآيات والسور، وذلك من خلال مراقبة شديدة لاتصال المعاني بعضها ببعض. أما الرأي الخاطئ الذي يقول به المسلمون حول قِصَر الآيات والسور الأصلي، فيعود نشوؤه إلى اسباب مختلفة. كان معروفًا أن بعض التشريعات (المدنية منها بالذات) كانت قصيرة جدًّا، ما دفع إلى افتراض ذلك أيضًا بالنسبة لتشريعات أخرى. وقد وصلتنا روايات مختلفة حول أسباب جمع آيات يتعلق بعضها بالبعض الآخر، فوجب اعتبارها، وكأنها نزلت منفصلة. أو أن البعض بلغ إلى سمعه تسمية مقاطع كبيرة بأسماء آيات منفردة (مثلاً اسم الآية الأولى من السورة)، فأساء الفهم، معتقدًا بأن الكلام يدور فقط حول تلك الآيات المفردة. وربما دفع إلى هذا الاعتقاد ما يدعيه بعضهم أن محمدًا تلقى كل آيات القرآن أثناء نوبات الصرع التي كانت تعتريه، والتي لم تدم طويلا.[٨٠]

[٨٠] قارن شبرنغر، *Life* 152, n. 4.

وكثيرًا ما جمع محمد مقاطع قرآنية، نشأت في أوقات مختلفة، أو أدخل بعضها في البعض الآخر. هذا ما يبرز في بعض المواضع بوضوح. ويمكننا أن نتوقع حصوله في مواضع أخرى. اما في سواها فيخفى علينا ما اذا كان شيء من هذا قد حصل فعلاً. ومن كان ليتجرأ على الفصل بين آيات، لا تختلف في زمن نشوئها ولغتها إلا قليلاً، من بعد أن قام المؤلف بصهرها؟

دعا محمد وحدة التنزيل القائمة بنفسها سورة أو قرآنا. تلك الكلمة وردت تسع مرات في مقاطع مكية ومدنية: البقرة ٢: ٢٣/٢١؛ التوبة ٩: ٦٤/٦٥، ٨٦/٨٧، ١٢٤/١٢٥، ١٢٧/١٢٨؛ هود ١١: ١٣/١٦؛ يونس ١٠: ٣٨/٣٩؛ النور٢٤: ١؛ محمد ٤٧: ٢٠/٢٢). وقد بذل المسلمون الكثير من الجهد عبثا من أجل إيضاح معناها،[٨١] لكننالم نتأكد بعد من أصلها. ظن البعض بأن أصل الكلمة عبري שׁוּרָה[٨٢] بمعنى «سلسلة» (من الأشخاص [مثلاً مشنا سانهدرين ٤: ٤] والأشياء)، حيث يمكن إنطلاقًا من هذا تفسير كلمة سورة بسهولة انها «سطر من الكتاب السماوي»؛ لكن معنى «السطر في الكتب والرسائل» لم يصلنا إلا في اللغة العبرية الحديثة. ومن الصعب ان يذكّر المرء في هذا السياق بالمصطلح العبري שׁוּרַת הַדִּין، بمعنى «خيط القياس»،[٨٣] او أن يرى في الكلمة تحريفًا[٨٤] للكلمة العبرية «سِدْرا». لكن معنى «مقطع للقراءة»، كمرادف للكلمة العبرية סֵדֶר،[٨٥]

---

[٨١] تُشتق اما من جذر «سور» وتفسَّر بمعنى «رتبة» (ما هو مؤكد من مواضع كثيرة في الشعر القديم؛ قارن كلمة «سَوْرة» الاكثر استعمالا) بحيث تدل على ارتفاع رتبة عن الاخرى؛ او يشتقها البعض من «سار» مع تخفيف الهمزة، فيما يلفظها بعضهم «سُؤرة». في هذه الحال تعني «البقية من الشيء والقطعة منه»: الطبري في التمهيد للتفسير (طبعة القاهرة ١، ص ٣٤و). قارن السمرقندي في تفسيره لسورة النور ٢٤: ١؛ الزمخشري والبيضاوي في تفسير سورة البقرة ٢: ٢٢/٢١؛ ابن عطية؛ القرطبي، الرقاقة ٢٥ الوجه ٢؛ الصحاح والقاموس؛ السيوطي، «الإتقان»، ص ١٢١. جدير بالملاحظة ان كلمات من هذا الاصل لا تعني في اي من اللغات السامية «قطعة» على العموم، بل فقط القطعة الباقية.

[٨٢] اصل الكلمة غامض. ولا علاقة لها بكلمة שורה بمعنى «سور». قارن ايضًا S. Fränkel, *Aram. Fremdwörter* p. 237f.

[٨٣] Paul de Lagarde في *Nachrichten Königl. Ges. d. Wiss.* Göttingen 1889, p. 298 - 298.

[٨٤] Hartwig Hirschfeld, *New Researches*, p. 2, n. 6.

[٨٥] ايضًا G. Sale, *The Korân, Preliminary Discourse*, sect. III.

يناسب بشكل لا بأس به.

كلمة «قرآن» أو بتخفيف الهمزة، «قران»[٨٦] لا تعني مجرد مقطع مفرد من الوحي،[٨٧] بل أيضًا مقاطع عديدة أو كل المقاطع معًا، كما تعني ذلك الكلمة اليهودية «مِقرا».[٨٨] هذا المعنى وحده ساد لاحقًا، إذ اطلق هذا الاسم على جمع التنزيل الذي قام به خلفاء محمد.[٨٩] يوافق اللفظ قرآن من حيث الشكل مصدرًا مستعملا من فعل «قرأ»[٩٠] بحسب الوزن المعروف فُعلان. لكن هذا لا يعطي جوابا على السؤال عن معنى الكلمة الأصلي، والاستعمال اللغوي لفعل «قرأ» مشوَّشٌ إلى حدٍ ما، كما لا يوضح كيفية نشوء هذه الكلمة. وثمة إمكانية أخرى لتفسير المفهوم لا بد من ذكرها.

«قرأ» تعني في القرآن «أدّى»، «تلا» (سورة النحل ١٦: ٩٨/ ١٠٠؛ الاسراء ١٧: ٩٣/ ٩٥؛ الحاقة ٦٩: ١٩؛ المزمل ٧٣: ٢٠؛ الاعلى٨٧: ٦)، من نصٍ أو من الذاكرة (ZDMG)، ١٠، ٤؛ و«الإتقان»، ٤٥٢؛ و شبرنغر، Life ٩٦، حاشية رقم ٢؛ Leben ١، ص ٢٩٨ ـ ٤٦٣، ٣، ص ٢٢)، و«أملى» على كاتب.[٩١]

---

[٨٦] ارجح ان محمدًا نطقها هكذا، لان اهل الحجاز كانوا يخففون الهمزة. يرد لدى حسان بن ثابت (ابن هشام، ص ٥٢٦) «جَحَدوا القُرَانَ وكذَّبوا بمحمَّدٍ» وفي (ابن هشام، ص ٧١٣، س ١ = ديوان، ص ٤٥، بيت ٩) «كفرتم بالقران وقد أُتيتم». هكذا قرا ابن كثير في القرآن، وتوجد في مخطوطات كوفية قديمة كلمة «قرن» (ما يعني القُران، وليس قرآن). كعب بن زهير يقول «القرآن» (ابن هشام، ص ٨٩١، س ١٣). قارن ايضًا Karl Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, Straßburg 1906, p. 91*، وبالاجمال ص ٨٢ ـ ٩٧.

[٨٧] مثلاً سورة الجن ٧٢: ١؛ يونس ١٠: ٦١/ ٦٢.

[٨٨] مثلاً سورة الحجر ١٥: ٨٧؛ الاسراء ١٧: ٨٢/ ٨٤؛ الفرقان ٢٥: ٣٢/ ٣٤، ما يعني تقريبًا «الكتاب السماوي».

[٨٩] يلاحظ هنا ان بعض المسلمين لا يشتقون كلمة «قرآن» من فعل «قرأ» بل من فعل «قرن»، وذلك على الارجح تحت تاثير سورة القيامة ٧٥: ١٧ ﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾، مما يجعل الكلمة تعني ما يجمع السور المختلفة. هذا راي قتادة (ابن عطية) وابي عبيدة (الصحاح). قارن الطبري في التمهيد للتفسير (طبعة القاهرة ١، ص ٣١و)؛ لسان العرب ١، ص ١٢٤؛ السيوطي، «الإتقان»، ص ١١٨و. قارن أيضًا ابن قتيبة، كتاب الشعر والشعراء، تحقيق de Goeje، لايدن ١٩٠٤، ص ٢٦، س ٤و.

[٩٠] سورة الاسراء ١٧: ٧٨/ ٨٠؛ القيامة ٧٥: ١٧و. هكذا أنشد أحد الشعراء بحسب ابن قتيبة، تحقيق فوستنفلد، ص ٩٩، وهو حسان بن ثابت بحسب «العقد الفريد»، فصل «نسب عثمان»، وابن الاثير، «الكامل» ٣، ص ١٥١: «يقطِّع الليل تسبيحا وقُرآنا». الطبري ١، ٢١٩٦، ١٧ (١، ٣٠٦٢ ٣ اسفل، هذا البيت ناقص في الديوان). لمزيد من الامثلة انظر الصحاح والقاموس؛ تفسير ابن عطية؛ تفسير القرطبي؛ «المباني» ٣.

[٩١] على سبيل المثال ابن سعد، (محقق) ٣، ٢، ص ٥٩، س١٥، ص ٦٠، س ٢٠ «قرأ علي فلان».

وكثيرًا ما يرد في الروايات أن محمدًا قال شيئًا «ثم قرأ»، حيث يمكن أن يكون المقصود بذلك أن محمدًا تلا غيبًا من القرآن. أما استخدام الكلمة في صحيح مسلم ١، ٨٠ (= القسطلاني ١، ٤٤٩) «فقرأها رسول الله صلعم ثلاث مرات»، حيث المعني بالأمر قولٌ عادي، فيرد مرةً واحدةً فقط. لكن نقل استعمال المصطلح من تلاوة القرآن من الذاكرة إلى تلاوة الحديث امر يسهل تفسيره. وبما أن كلمة حضارية مثل «قرأ» لا يمكن أن تكون كلمة سامية قديمة، يجوز لنا الافتراض أنها انتقلت إلى بلاد العرب من الشمال على الارجح، حيث يبدو أن معنى الكلمة الأصيل، «نادى»، ما زال حيًّا حتى الآن في اللغتين العبرية والآرامية. اللغة العربية لا تعرف الكلمة بهذا المعنى. وبالرغم من أن هذا المعنى ما زال محفوظًا في العبارة المعروفة «قرأ على فلان السلام»[٩٢] و«قرأ فلانا السلام»،[٩٣] فإن الارتباط الوثيق القائم هنا بين «قرأ» وكلمة التحية שְׁלָם (شالوم) بالآرامية (بالعبرية שלום)[٩٤] يشجع على الظن ان العبارة كلها مأخوذة من هناك، حتى لو كان وجودها لم يثبت في اللغة الآرامية القديمة حتى الآن. وإذا كانت كلمة «اقرأ» في سورة العلق ٩٦: ١ قد تعني فعلا «عظ!»، فالحكم نفسه ينطبق عليها أيضًا.[٩٥] وحيث أن اللغة السريانية تعرف إلى جانب الفعل קרא (قرا) أيضًا الاسم «قِرْيانا»، وذلك بالمعنى المضاعف «ἀνάγνωσμα» و«ἀνάγνωσις»، فان الاحتمال يقوى بأن يكون المصطلح «قرآن» لم يتطور داخل اللغة العربية من المصدر المشابه في المعنى، بل

---

(٩٢) البخاري، كتاب الايمان §١٩، بدء الخلق §٥، ط؛ «الاغاني» ١، ص ١٥، س ١٨؛ ديوان حاتم طي، تحقيق Schultheβ ص ٣٨، بيت ١٥؛ الحماسة ٦٠٤، ٢.

(٩٣) «الموطأ»، ص ١٧٥، س ٣ في الاسفل؛ الواقدي، كتاب «المغازي»، ص ١٨٩، س ٢ في الاسفل؛ الترمذي، تفسير سورة آل عمران ٢: ١٧٩/١٦٣، ومرارا. يفسر القاموس التركي العبارة بواسطة (فلان كمسنه لسانا تحيّت وسلام ابلاغ ايلدى) اي بمعنى «بلَّغَ فلانا السلامَ شفويًا».

(٩٤) بيّن .I. Goldziher, ZDMG 46, p. 22f ان تحية السلام كانت معروفة قبل الاسلام بزمن طويل. لكن هذه التحية لا يمكن ان تكون سامية قديمة. وما نجده في القرآن من كلمات اجنبية يعود في جزء منه إلى استعارات قديمة. ولعل محمدًا لم يضف اليه الا القليل الجديد.

(٩٥) انظر للمزيد مناقشتنا للآية ادناه. قارن ايضًا

C. Snouck Hurgronje, *Rev. Hist. Relig. Tom.* 30 p. 62, 155, *Mekka*, vol. 2, p. 225, n.3.

أن تكون الكلمة مأخوذة عن تلك الكلمة السريانية، ومطبقة في الوقت نفسه على وزن فُعلان.

ان «فُرقان» لا تعني بالفعل «كتاب»، بل تفيد، كاسم مجرد، معنى الوحي، وتُستعمل بهذا المعنى سواء للوحي الذي تلقاه محمد (سورة آل عمران ٣: ٣ و(حتى ﴿الفرقان﴾)/ ٢؛ الفرقان ٢٥: ١؛ البقرة ٢: ١٨٥/ ١٨١) والذي تلقاه أنبياء آخرون، مثل هارون وموسى (سورة البقرة ٢: ٥٣/ ٥٠؛ الانبياء ٢١: ٤٨/ ٤٩)[٩٦].

يختلف أسلوب القرآن تبعًا لأوقات التأليف المختلفة، مما يدفعنا إلى تأجيل معالجة هذه المسألة باسهاب إلى حين الكلام على فترات نشوئه. فبينما تشي بعض المقاطع الأولى باضطراب شديد أو بجلال هادئ، نجد في أقسام أخرى لغة عادية، فضفاضة، أقرب ما تكون إلى النثر. وتقتصر الملامح الجوهرية التي تشترك فيها هذه المقاطع المختلفة الأسلوب على أن الله نفسه يقَدِّم فيها متكلمًا ـ سوى في قليل من الحالات الاستثنائية ـ وأن لونًا خطابيا معينًا يطغى عليها اجمالاً. علينا بالدرجة الأولى التمسك بأن القرآن خطابيٌّ الطابع أكثر مما هو شعريُّه. حتى لو كانت الروايات التي يسعى المسلمون من خلالها إلى إثبات أن نبيهم لم يكن على

---

[٩٦] تاتي الكلمة، كما الكلمة الاثيوبية «فِرقان»، من الكلمة الآرامية ܦܘܪܩܢܐ قارن

A. Geiger a.a.O. p. 55f.; Siegmund Fränkel, *de vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, Dissert. Lugdun. Bat 1880, p. 23; Fr. Schwally in *ZDMG*. 1898, p. 134f.

الكلمة الآرامية نفسها تستعمل في الترجوم لنقل الكلمات العبرية פדות ,גאלה ,ישועה، فِدْيون من جهة، وكلمات العهد الجديد اليونانية **λύτρον λύτρωσις, ἀπολύτρωσις** (مثلاً لوقا ٢١: ٢٨؛ رومية ٣: ٢٤؛ افسس ١: ٧، ١٤؛ كولوسي ١: ١٤؛ العبرانيين ٩: ١٥)، **σωτηρία** (لوقا ١: ٦٩؛ الرؤيا ٧: ١٠ و١٢: ١٠). ويستعمل محمد الكلمة بالمعنى الاخير مرتين في سورة الانفال ٨ (الآية ٢٩ و٤١/ ٤٢). اما الكلمة بمعنى «وحي» فلا نعثر عليها في اللغة الآرامية، ما يجعلنا نفترض تطور هذا المعنى في اطار اللغة العربية. واذا استبعدنا ان يكون محمد قد اساء الفهم فقط، وجب علينا ان ناخذ بعين الاعتبار احتمال كون هذا التحول في المعنى قد حصل في اطار جماعة ساد فيها الرجاء بالتحرر او الخلاص، اي بالدرجة الاولى بين المسيحيين، وبالدرجة الثانية في دوائر يهودية ذات اتجاه مسياني. ويُنسب إلى علي بن ابي طالب قوله (ابن هشام، ص ٥١٨، س ٧):

فجآء بفرقان من الله منْزَلٍ   مبيُنةٍ آياتُه لذوي العقل

ويرتكب الكتّاب المسلمون كثيرًا من الاخطاء فيما يتعلق باشتقاق هذه الكلمة. قارن الطبري، تفسير ١، ص ٣٢و؛ البخاري حول سورة النور ٢٤: ١ والقواميس الخ.

علاقة بالشعر الجاهلي ليست ذات أهمية بالغة،(٩٧) إذ هي صادرة عن كلمات القرآن ﴿ما هو بقول شاعر﴾ (سورة الحاقة ٦٩ : ٤١)، فإن كيان النبي العقلي كان بمجمله مرتكزًا على ما هو تعليمي وخطابي أكثر منه على ما هو شعري بحت. هذا ما يفسر كيف أن محمدًا في زمن، نبغ فيه كبار شعراء العرب، مثل الشنفرى والنابغة الذبياني والأعشى وسواهم، أو كانوا قد توفوا منذ زمن قصير، وحين كان اناس كثيرون قادرين على إنشاد الشعر بسهولة، فضّل حسان بن ثابت عن سواه من الشعراء، وأُعجب بأشعار أمية بن ابي الصلت،(٩٨) بالرغم من أنها لا تحتوي شعرًا حقيقيًا، بل آراء مستعارة(٩٩) وتنميق كلام خطابي.(١٠٠) ويبدو أن محمدًا قرض مرة واحدة في حياته بيتا من الشعر على أبسط الأوزان،(١٠١) ولم يتلفظ إلا نادرًا بأبيات نظمها آخرون.(١٠٢)

---

(٩٧) قارن ابن هشام، ص ٨٨٢؛ «الاغاني» ٢٠، ٢؛ ابن سعد (محقق) ٤، ١، ص ١٦١، س ٢٥و.

(٩٨) قارن مسلم ٢، ص ٣٩٩و = القسطلاني ٩، ص ١٠٠وو (كتاب الشعر)؛ التبريزي، «مشكاة»، ص ٤٠١ (باب البيان والشعر، ص ٤٠٩)؛ الترمذي، «الشمائل»، باب ٣٧؛ «الاغاني» ٣، ص ١٩٠و؛ البخاري، كتاب الادب § ٩٠.

(٩٩) قارن البيت الذي يقوله حول حملة عرش الله:

رَجُلٌ وثورٌ تحت رِجْلِ يمينه والنسرُ للاخرى وليثٌ يرصد

(«رجل» بدلا من «زحل») (ابن حجر، «الاصابة» ١، ص ٢٦١؛ «الاغاني» ٣، ص ١٩٠، س ١٩؛ الدميري، «كتاب الحيوان» ٢، ص ١٥٤، مادة «غراب»: «مرصد»؛ ابن عبد ربه، «العقد الفريد»، (محقق) ١٣٠٥، ٣، ص ٩٦ والقزويني، تحقيق فوستنفلد، ١، ص ٥٦: «ملبد». وحده القزويني يقرأ «يمنى رجله»، ما ينبغي ان نرى فيه من دون شك اشارة إلى حزقيال ١: ١٠ وخاصة رؤيا يوحنا ٤: ٧.

(١٠٠) قارن مثلاً المراثي المذكورة في سيرة ابن هشام، ص ٥٣١وو واشعاره الاخرى في «الاغاني» ٣، ص ١٨٦ ـ ١٩٢؛ ١٦، ص ٧١وو؛ «خزانة الادب» ١، ص ١٨٨وو؛ «الجمهرة»، ص ١٠٦و؛ ابن قتيبة، «كتاب الشعر»، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٢؛ «مروج الذهب» ١، ١٣٦ ـ ١٤٢. اما المواضع الاخرى فتوجد في المقال الذي كتبه Schultheβ المذكور آنفًا، وقد تناول فيه مضمون القطع اللاهوتي والتاريخي. اما ما جذب النبي إلى امية فكان عالمه الفكري الذي يشبه فكر الاسلام.

(١٠١) انه الرجز

انا النبيّ لا كَذِب انا ابن عبد المطَّلِب

(مثلاً البخاري، كتاب «المغازي» § ٥٥؛ الطبري ١، ص ١٦٦٢ وفي تفسيره لسورة التوبة ٩: ١٥؛ طبعة القاهرة، ج ١٠، ص ٦٤؛ الواقدي، ص ٢٧٣، س ١٩؛ «مشكاة»، ص ٤١٧، باب المفاخرة فصل ١؛ «تأريخ الخميس»، طبعة القاهرة، ج ٢، ص ١٠٣، الفصل حول وقعة حنين الخ).

(١٠٢) قارن «صحيح» البخاري ومسلم و«الشمائل» في الشواهد المذكورة أعلاه في الحاشية ٩٨.

لكن خصوم محمد أطلقوا عليه لقب «شاعر». هذا يدل على أن الطريقة التي قدّم بها ما أتاه من الوحي، وهي السجع، كانت تُعتبر آنذاك نمطًا شعريًا، بالرغم من أن الشعراء كانوا قد التزموا منذ زمن طويل باستعمال البحر والقافية.[١٠٣] والسجع كلام مجزّأ إلى أجزاء قصيرة، يتبع اثنان منها أو أكثر قرينة واحدة، على ألا تُلفظ المقاطع الصوتية التي تأتي في ختام الأجزاء المختلفة بحسب القواعد الدقيقة المتبعة في قراءة قوافي الشعر، بل باتباع علامات الوقف واتخاذ قرينة أكثر تحررًا من القافية.[١٠٤] هذا الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهان القدماء استعمله أيضًا محمد، مدخلاً عليه بعض التعديلات. فهو لم يتمسك بتساوي الأجزاء المختلفة في الطول، وأطال الآيات في السور المتأخرة بشكل متواتر، مستعملا الفاصلة بحرية. ويصيب المسلمون بتمييزهم بين «فاصلة الآي» «وقرينة السجع».[١٠٥] وبما أن الفاصلة ذات أهمية بالغة لتحسين بعض المواقع، وسلامة تقطيع الآيات، ومعرفة الصلة بين المقاطع الكبيرة، واكتشاف انتزاع آيات نُقلت من مواضعها إلى مواضع أخرى، علينا أن نأخذها بعين الاعتبار بدقة وحذر معًا، ونتناولها هنا بالبحث. يستعمل محمد كل حرية اسلوبية يسمح له بها السجع، لا بل

---

(١٠٣) قارن I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie* 1, 57 - 83 (Leiden 1896).

(١٠٤) اهم ما في الوقف وقرينة السجع هو تخفيف حركة نهاية الكلمة والتنوين ولفظ «ـً ا» على انها «ا». اما اللفظ المصطنع بانصاف حركات، ما يدعى «الرَوم» (ليس «رُوم» كما يلفظها de Sacy، اذ انها على وزن «فَعْل»؛ قارن الصحاح وطريقة الكتابة في مخطوطات جيدة مثل cod. Peterm. I, p. 159, cod. Lugd. Gol. 46) و«الإشمام» فقد سبق لسيبويه ان ناقشها (طبعة بولاق ١٣١٨، ج ٢، ص ٢٨٢)، ومن المشكوك فيه ان تكون هذه الطريقة قد نشأت نتيجة الممارسات الحياتية او فقط في المدارس. قارن حول تلك الاعمال التي تتناول القراءات مثل الجزرية وشروحاتها (مثلاً cod. Vindob. A. F. 377 c. = Flügel 1636, A. F. 309b. = Flügel 1630) والكتاب الكبير لابن الجزري: «كتاب النشر في القراءات العشر» (تحقيق محمد احمد دهمان، دمشق ١٣٤٥ هـ... cod. Peterm. I, 159; cod. Sprenger 382; cod. Goth. Möller 65; cod. Goth. Möller 65: السيوطي، «الإتقان»، ص ٢١٠ الخ. قواعد الوقف يطورها سيبويه، طبعة بولاق، ج ٢، ٢٧٧ ـ ٢٩١؛ الزمخشري، «المفصّل»، تحقيق بروخ ٢، ص ١٦٠وو؛ ابن مالك، الالفية، فصل ٦٩؛ مخطوط في غوتا ٦٥، رقاقة ٢٥، وجه ٢؛ السيوطي، «الإتقان»، ص ٢٠٩وو. قارن أيضًا المعلومات الواردة في
Ewald, *arab. Grammatik* I, 373f., II, 335f.; W. Wright, *Grammer* 3, II, 368 - 373.

(١٠٥) ابن خلدون، «المقدمة»، الفصل ٦ § ٤٥؛ السيوطي، «الإتقان»، ص ٦٩٣و. تُمنع على العموم تسمية الفاصلة القرآنية «قافية»، فالقرآن ليس شعرا. راجع «الإتقان» (ص ٦٩٥). اما اذا كان يُسمح بتسمية نظمه سجعًا بالمعنى الواسع، فهذا موضوع نقاش.

يضيف عليها أيضًا من عنده. فهو لا يلفظ الفتحتين اللتين يجب التلفظ بهما في نهاية الآية،[١٠٦] ويُخفي الكسرتين أو الكسرة والياء في الأفعال التي تنتهي بياء أو واو،[١٠٧] ويمدّ الفتحة في نصب الأسماء والأفعال جاعلاً منها ألفًا كما في القافية الشعرية،[١٠٨] ويُخفي ياء المتكلم المفرد تمامًا،[١٠٩] أو يحولها إلى يَه، كما هو معهود في القافية الشعرية.[١١٠] لكنه يذهب أبعد من ذلك، فيستعمل كفواصل حروفًا صامتة متشابهة، لا سيما النون والميم، وأندر منها اللام والراء وسواها، وذلك من دون تفريق. وهو يوسّع هذا الاستعمال ليطال حروفًا صامتة، يختلف بعضها عن البعض الآخر اختلافًا تامًا، حتى أن الفاصلة تضحي مجرد تجانس للحروف الصوتية.[١١١] بعكس ذلك يندر استبدال حروف العلة، هذا إن لم يكن

---

(١٠٦) سورة المجادلة ٥٨: ٢ [حتى ﴿وزورا﴾]؛ البلد ٩٠: ٦؛ المدثر ٧٤: ٣١ ﴿وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾ /٣٣ الخ. ويرد هنا أحيانًا في القافية الشعرية أيضًا (Wright, Grammer 3 II, 369 B)، لدى لبيد على سبيل المثال:

فلا تَخمُشا وجهًا ولا تَحْلِقا شَعَرْ

(الديوان، تحقيق بروكلمان، ٢١، ٤) بدل «شَعْرًا».

(١٠٧) سورة الرحمن ٥٥: ٢٦، ٤٤، ٥٤؛ القيامة ٧٥: ٢٧ الخ. هذا ليس نادرًا أيضًا في الوقف العادي ومألوف في بعض اللهجات. اكثر جراة من ذلك هو حذف الياء في سورة القيامة ٧٥: ٢٦. قارن حول ذلك سيبويه ٢، ص ٢٨٩و؛ الزمخشري، «المفصّل»، ص ١٦١.

(١٠٨) سورة الاحزاب ٣٣: ٤، ١٠، ٥٠ (حتى ﴿المؤمنين﴾)/٤٩، ٦٦؛ الانشقاق ٨٤: ١٤؛ المدثر ٧٤: ١٥؛ يقول الزمخشري في تفسيره لسورة الاحزاب ٣٣: ١٠ انه تضاف «ا» إلى الفاصلة هنا كما في القافية عادة.

(١٠٩) سورة الرعد ١٣: ٣٢ الخ. هذا ما يسمح به المفصّل (١٦٣) أيضًا للوقف المعتاد، وهو يوجد أيضًا لدى بعض الشعراء، مثلاً في الحماسة، ص ٣٦٢: «وَغَمْ» بدلاً من «وَغَمّي»؛ وعند لبيد: «وبإذن الله رَيْثي وعَجَلْ»

(بدلاً من «عَجَلي»، اشعار لبيد من مخلفات د. أ. هوبر، اصدار كارل بروكمان، لايدن ١٨٩١، رقم ٣٩، ١). وعند الاعشى:

ومن شانئٍ كاسفٍ وجهُهُ   اذا ما انْتسبتُ له انكَرَنْ

(بدلا من «انكرني»، في المفَضّل، ص ٢٦٢).

(١١٠) سورة الحاقة ٦٩: ١٩و، ٢٥و، ٢٨و. هكذا «هِيَهْ» = «هِيَ»، سورة القارعة ١٠١: ١٠/٧. وهذا مسموح به أيضًا في السجع والشعر.

(١١١) بشكل متفرّق في السور المبكرة، مثل سورة قريش ١٠٦: ١، ٢، ٣ (التي تنتهي بكلمة «بيت»). يوجد على الاقل في الرجز بعض حالات القافية بحروف صامتة غير متشابهة تمامًا (انظر «تلقيب القوافي» في كتاب Wright, *opuscula arabica* 57). ولا يندر ان ترد في القصيدة ياء في القافية بدلاً من واو او واو بدلاً من ياء.

مسموحًا به في الآية (مثلاً، استبدال الواو والياء واستبدال الحركات[١١٢] قبل حرف صامت). أما فيما يتعلق بترتيب الفواصل، فإننا نجد أحيانًا آية بلا فاصلة بين[١١٣] آيات ذات فواصل او بعدها.[١١٤] وكثيرًا ما تستخدم الفاصلة في مقاطع طويلة بانضباط أكبر، حتى في سور فيها تحرُّر من الفاصلة.[١١٥] وقد اعتاد العرب في النثر الرفيع،[١١٦] بعكس الشعر المعتاد، أن يغيروا القرينة بعد عدد قليل من الأجزاء القصيرة؛ وهذا ما يحدث أيضًا في القرآن بكثرة، خاصة في أقدم السور.[١١٧] وتسري الفاصلة في معظمها خلال آيات كثيرة أو خلال كل الآيات، خاصة حيث تكون الآيات على شيء من الطول. غالبية الفواصل في القرآن تنتهي بِـون أو ـين أو ـيم أو ـاد أو ـار وسواها، أي بمقطع صوتي مغلق فيه حرف علة. أما الفاصلة التي تنتهي بألف مع فتحتين أو ألف مقصورة وفتحة قبلها فهي أندر بكثير وتقتصر بشكل أساسي على سور مكية (الاسراء ١٧؛ الكهف ١٨؛ مريم ١٩؛ طه ٢٠؛ الفرقان ٢٥؛ النجم ٥٣؛ نوح٧١: ٥وو؛ الجن ٧٢؛ المزمل ٧٣؛ الانسان ٧٦؛ النبأ ٧٨؛ النازعات ٧٩؛ عبس ٨٠؛ الاعلى ٨٧؛ الشمس ٩١؛ الليل ٩٢؛ الضحى ٩٣؛ الزلزلة ٩٩). أما بين السور المدنية فهي موجودة في سورة الاحزاب ٣٣؛ الفتح ٤٨؛ الطلاق ٦٥. وفي عدد من السور يقارب هذا العدد (١٦)، وذلك باستثناء ٤٧ سورة مكية صرف (الصافات ٣٧: ٤ ـ ١١؛ القمر ٥٤؛ المدثر ٧٤ في مواضع مختلفة؛ القيامة ٧٥: ٧ ـ ١٣؛ التكوير ٨١: ١ ـ ١٨؛ الانفطار ٨٢: ١ ـ ٥؛ الانشقاق ٨٤ في مواضع مختلفة؛ الطارق ٨٦؛ البلد ٩٠:

---

(١١٢) قارن مثلاً سورة القمر ٥٤؛ تلقيب القوافي ٥٥و.

(١١٣) هكذا سورة المعارج ٧٠: ١٠ (حيث تعود الفاصلة السابقة مجددًا)؛ سورة الانفطار ٨٢: ٦ (حيث تظهر الفاصلة اللاحقة مرة واحدة مسبقًا)؛ سورة عبس ٨٠: ٣٢.

(١١٤) هكذا في سورة النجم ٥٣؛ الانفطار ٨٢؛ الضحى ٩٣؛ العلق ٩٦.

(١١٥) مثلاً الفاصلة «ـاً» في سورة الكهف ١٨، لكن الفاصلة في الآيات ٦٧/٦٦ ـ ٨٣/٨٢ هي «ر» وحرف صامت مُسَكن قبلها (باستثناء الآية ٧٩/٧٨ و٨١/٨٠).

(١١٦) شبيه بالرجز الذي لا يُعتبر شعرًا بالمعنى الحقيقي للكلمة.

(١١٧) احيانًا تعود فاصلة مبكرة في مواضع لاحقة؛ مثلاف الفاصلة ره في سورة عبس ٨٠. قارن K. Vollers (انظر ص ٣٢) ص ٥٥ ـ ٨٠.

١ ـ ٥؛ الضحى ٩٣: ٩ ـ ١١؛ الشرح ٩٤؛ العلق ٩٦: ١ ـ ٥؛ الكوثر ١٠٨؛ المسد ١١١؛ الاخلاص ١١٢؛ الفلق ١١٣) تتألف الفاصلة من مقطع صوتي مقفل وحركة، مثل ـبْ، كُم، هُم، ـَر، ـِرْ، ـُرْ وسواها. أندر من ذلك الفاصلة المنتهية بتاء مربوطة أو هاء (ـة، ـه) في سورة الحاقة ٦٩: ١ ـ ٢٤؛ سورة القيامة ٧٥: ١وو، ١٤وو؛ سورة النازعات ٧٩: ٦ ـ ١٤؛ عبس ٨٠: ١١وو، ٣٨وو؛ الغاشية ٨٨: ١ ـ ٥، ٨ ـ ١٦؛ القارعة ١٠١؛ الهمزة ١٠٤، وكلها مكية قديمة، وسورة البينة ٩٨، وهي مدنية. ونادرًا ما يرد المقطع الصوتي الختامي الذي يضم حرفًا صامتًا مشدَّدًا في نهاية الآية (سورة القدر ٩٧؛ سورة العصر ١٠٣ مكيّة)، والمقطع الصوتي المقفل مع حركة صوتية مزدوجة (سورة قريش ١٠٦ مكيّة). ويمكننا أن نضم هذه الحالة إلى المجموعة المذكورة سابقًا. هذا الموضوع يستحق في اي حال بحثًا خاصًا. لكن هذا الإحصاء القصير الذي تجاوزتُ فيه كل الفواصل الواردة في السور بشكل متفرق، مفيد جدًّا بالنسبة لتوحد شكل الأسلوب الذي يتزايد مع الوقت تدريجًا. ولا ترد انواع الفواصل التي عددناها في سورة البقرة المدنية إلا ثلاث مرات، وفي كلٍ من سورة آل عمران وسورة النساء الا مرة واحدة، وتختفي هذه الأنواع في سورة المائدة وسورة الانعام تمامًا. أما في السور المكية المتأخرة والسور المدنية فيسود فقط نوعان من الفواصل، يمكن بناؤهما بسهولة بواسطة الحركات النهائية النحوية والكلمات المستعملة بكثرة،[118] وهي تنتهي بـ ـون، ـين، ـوم، ـيم، وما ينتهي بحرف صامت تسبقه ألف. ونادرًا ما ينقطع سيل الفاصلة في السورة بواسطة آيات ذات فاصلة مختلفة.[119] ويتكاثر إهمال استعمال الفاصلة شيئًا فشيئًا، لانه لا يتناسب والنبرة النثرية الموجودة في القطع المتأخرة؛ ويجب علينا أن نعتبره في الآيات التشريعية، وقطع مماثلة لها، قيدًا ثقيلاً لا يزين الكلام. لكن تأثير الفاصلة على خطاب القرآن ليس بلا أهمية. من أجل الفاصلة يتبدل أحيانًا شكل الكلمات المعتاد[120] وحتى معناها. فحين تتكلم سورة الرحمان

(١١٨) مثل «كريم»، «رحيم» الخ؛ «عذاب»، «نار»، «سلطان»، «الالباب» الخ.

(١١٩) مثل سورة الرحمن ٥٥: ١٧/١٦و، ٤٣.

(١٢٠) هكذا ترد في سورة الصافات ٣٧: ١٣٠ ﴿الياسين﴾ بدلاً من «الياس»؛ وفي سورة التين ٩٥: ٢ ﴿سينين﴾

٥٥ مثلاً عن جنتين سماويتين (الآية ٤٦) مع عينين (الآية ٥٠) وزوجين من الفاكهة (الآية ٥٢) وجنتين مماثلتين (الآية ٦٢)، نرى بوضوح أن استعمال المثنى هنا إنما هو من أجل الفاصلة فقط. ولم يتم في سورة الحاقة ٦٩ : ١٧ اختيار العدد المستغرب «ثمانية» للملائكة الذين يحملون عرش الله، لو لم تكن «ثمانية» تلائم الفاصلة. أخيرًا، يضاف إلى ما سبق، التأثير الخاص الذي يمارسه كل شكل شعري (البحر والقافية إلخ) على ترتيب البنية[١٢١] وسياق الأفكار.[١٢٢] ولا يقل عن ذلك أهميةً الأثرُ الذي مارسته الفاصلة على تأليف القرآن، ما سيتضح لاحقًا في إطار تحليل السور. ما نود هنا القيام به هو الإشارة إلى وجهات النظر الأساسية في هذا الصدد وحسب. ولا يمكن أن يكون تماثل الفواصل دليلاً مطلقًا على وحدة السورة، بل يجوز اخذه فقط بعين الاعتبار كنتيجة مكتسبة من أسباب داخلية بحت. إذ على المرء أن يدع المجال مفتوحًا دائمًا لإمكانية أن تكون قطع متفرقة، لها الفاصلة نفسها، جُمعت لاحقًا على يد محمد نفسه أو من قام بتحرير النص. وربما ضم النبي فيما بعد عن قصد إلى فاصلة مقطع، نزل من قبل، ما يُكمله.

للمسلمين آراء مختلفة جدًا حول نظم القرآن («الإتقان»، ص ٦٩٧وو): فبعضهم يعترف بأن الفاصلة مستخدمة في القرآن بأسره. وينكر آخرون هذا القول

بدلاً من «سيناء» (او كما يقراها البعض «سَيْنَآء» ليتفادوا الوزن غير العربي فعلاء). وقد بذل المسلمون الكثير من الجهد لايضاح هذه الصيغ.

[١٢١] على سبيل المثال ترد في سورة البقرة ٢: ٨٧/ ٨١ ﴿ففريقا كذّبتم وفريقا تقتلون﴾، مع العلم ان المتوقع ان يقال «قتلتم» بدل «تقتلون». وللسبب نفسه كثيرًا ما يستعاض عن الفعل بواسطة «كان» مع اسم فاعل او «من» مع اسم مجرور. وقد اعترف بعض المسلمين بهذا التاثير، ويذكر شمس الدين ابن الصايغ ملاحظات دقيقة في كتابه «احكام الرأي في احكام الآي»، وهي مذكورة في كتاب «الإتقان»، ص ٦٩٩وو، لكنه يذهب فيها لابعد من الجائز.

[١٢٢] يبدو ان محمدًا لم يستعمل السجع خارج القرآن الا نادرًا، لا سيما في الصلوات مثل «اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، اهزم الاحزاب»، في البخاري، كتاب الجهاد § ٩٦؛ الترمذي، المصدر المذكور سابقا، § ٢٨. صلوات اخرى من هذا النوع في «الموطا»، ص ١٦٤؛ ابن هشام، ص ٧٥٦و؛ «مشكاة»، كتاب المساجد، فصل ٣، § ٧، ٨، كتاب الوِتر، فصل ٢، § ٨ ؛ ابن سعد (محقق) ١، ٤، ص ١٤وو الخ. ويقال انه تفادى استعمال الكلام المسجّع في خطبه: التبريزي، «مشكاة»، ٢٨ (٣٦ كتاب العلم، فصل ٣ § ٤). ويروى قول مسجّع منسوب إلى النبي في «صحيح» البخاري، كتاب الادب § ٦: «ان الله حرّم عليكم عقوق الامهات، ومنعًا وهات، ووأد البنات، وكَرِه لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، واضاعة المال»، (قارن القسطلاني ٩، ٦و) وبترتيب مختلف بعض الشيء لدى البخاري، كتاب الرقاق § ٢٢. قارن أيضًا I. Goldziher, *Abhandlungen z. arab. Philologie* I, 68.

معتبرين أن عدم الدقة وفقدان المساواة بين الأجزاء أمرٌ غير جدير بالسجع العادي، فكيف يليق بكتاب الله. فريق ثالث يسعى إلى الجمع بين الطرفين المذكورين بالاشارة إلى توالي مقاطع مسجّعة ومقاطع غير مسجّعة في القرآن، كما هي الحال في النثر الخطابي عند العرب. لهذا يجعل البعض بعد كل آية وقفًا، مدّعين أن النبي أيضًا فعل ذلك.[١٢٣] لكن الغالبية تهتم لدى تحديد أماكن الوقف بالتركيب النحوي وتتلفظ بالكلمات التي تُختم بها الآيات كما في الوصل، فتحجَب الفاصلة حيث لا يتفق التقسيم الخطابي مع التركيب النحوي.

نجد في ثلاث من السور عبارة تتكرر بشكل لازمة: في سورة القمر ٥٤ (الآية ١٥، ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠، ٥١ ـ الآيات ١٦، ١٨، ٢١، ٣٠، ٣٧، ٣٩)، وفي سورة الرحمان ٥٥ يبالغ بتكرار اللازمة (ابتداء من الآية ١٣/ ١٢ تعاد الكلمات ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ ٣١ مرة)، وفي سورة الحديد ٥٧ الآيات ٢١، ٢٩ ـ الآيات ١١، ١٨/ ١٧ ـ الآيات ١٦/ ١٥، ٢٦، ٢٧. لكن بعض الآيات يتكرر في بعض السور عدة مرات بشكل لازمة، خاصة في قصص الأنبياء التي تتشابه جزئيًا.[١٢٤]

أما اللعب بالكلمات الذي لم يكثر منه شعراء العرب القدامى، وعرفه اللاحقون الذين جعلوا منه الفتنة الأولى لشعرهم،[١٢٥] فهو يرد أيضًا في

---

[١٢٣] الترمذي، «الشمائل» § ٤٤ «باب صفة القراءة»؛ الترمذي، المصدر المذكور، فضائل القرآن § ١٧؛ التبريزي، «مشكاة»، فضائل القرآن، فصل ٢ § ٨؛ Cod. Lugd. 653 Warn. حول سورة النازعات ٧٩. من الاكيد ان محمدًا تلفظ بها هكذا، لكن من الصعب المراهنة على حديث كهذا، نظرًا إلى ان اصحاب المراجع حاولوا لاحقًا رد آرائهم إلى محمد. والترمذي لا يثق بهذه الرواية بل يقول: «هذا حديث غريب».

[١٢٤] مثلاً في سورة مريم ١٩: (١٥، ٣٣/ ٣٤ ـ ٧٤/ ٧٥، ٩٨)؛ الصافات ٣٧: (١١٠، ١٢١)؛ الشعراء ٢٦: (٨/ ٧و، ٦٧و، ١٠٣و، ١٢١و، ١٣٩و، ١٥٨و، ١٧٤و، ١٩٠و)؛ الاعراف ٧: (٦٦/ ٦٤، ٧٨/ ٧٦و، الخ)؛ الواقعة ٥٦: (٧٣/ ٧٤، ٩٦).

[١٢٥] قارن في لامية الشنفرى، البيت ٤: «راغبًا او راهبًا»؛ ولبيد (ابن هشام، ص ٩٤١، البيت، ١٠): «والحارب الجابر الحريب»، والبيت ١٣: «ان يغبطوا يهبطوا» (= الديوان، تحقيق خالدي، ص ١٧، بيت، ١٩)؛ الخنساء (الديوان، بيروت ١٨٨٨، ص ٢٤، البيت ٤، ص ٣٢، البيت ٨، ص ٣٧، البيت ١٥): الطباق بين «عُسْر» و«يُسْر»؛ بشامة، عم زهير: «اَخِزيُ الحياة وخِزْيُ الممات» (في حماسة البحتري، الفصل ٩و ـ من دون اسم الشاعر ـ «الإتقان»، ٣٠٢، بصيغة مختلفة في «المفضليات»، تحقيق Thorbacke، ص ١١، البيت ٢: «مخزي الحيوة وحرب

القرآن.[١٢٦] وهذا لم يفت المسلمين.[١٢٧] في هذه الحال تقسم احدى الآيات إلى أجزاء متعددة صغيرة، على سبيل المثال سورة يونس١٠: ٦١/ ٦٢ ﴿شأن﴾ ـ ﴿قرآن﴾؛ سورة نوح ٧١: ٥و/ ٥ ﴿نهارا﴾ ـ ﴿فرارا﴾، إلخ.[١٢٨]

حاول د. هـ . مُلّر (D. H. Müller)[١٢٩] منذ سنوات أن يثبت وجود بنية مقاطع شعرية في القرآن، وذلك في سور الاعراف ٧؛ هود ١١؛ الحجر ١٥؛ مريم ١٩؛ الشعراء ٢٦؛ القصص ٢٨؛ يس ٣٦؛ الدخان ٤٤؛ الذاريات ٥١؛ القمر ٥٤؛ الواقعة ٥٦؛ الحاقة ٦٩؛ القيامة ٧٥؛ عبس ٨٠؛ الانفطار ٨٢؛ البلد٩٠؛ الليل ٩٢. أفضل ما يلائم فرضيته سورتا الواقعة ٥٦ والشعراء ٢٦. لكي نستطيع الحكم في الأمر يكفي أن نتفحص بنية هاتين السورتين. في سورة الواقعة ٥٦ يتم بعد مدخل قصير (الآيات ١ ـ ٩) وصف المجموعات الثلاث التي سينقسم إليها

الصديق»؛ امرؤ القيس (الديوان، تحقيق Ahlwardt) رقم ٥٢، بيت ٥٨ (ص ١٥٤)؛ ابن هشام ص ٥١٩، س ٢ «مطاعين ـ مطاعيم»)؛ والصور البيانية في الامثال القديمة الخ. بعض المذكور هنا يرد ايضًا في القرآن ويبدو ان استعماله كان معهودًا. انظر سورة الانبياء ٢١: ٩٠ ﴿رَغَبًا وَرَهَبًا﴾؛ البقرة ٢: ١٨٥/ ١٨١ ﴿يُسْر وعُسْر﴾؛ قارن سورة الطلاق ٦٥: ٧؛ الليل ٩٢: ٧، ١٠.

[١٢٦] اضافة إلى ما سبق ذكره قارن ﴿هُمَزة لُمَزة﴾ (سورة الهمزة ١٠٤: ١. قارن ابو زيد، نوادر، ص ٧٦، س ١٤)؛ ﴿واسلمْتُ مع سليمان﴾ (سورة النمل ٢٧: ٤٤/ ٤٥)؛ ﴿يا أَسفي على يُوسُفَ﴾ (سورة يوسف ١٢: ٨٤؛ يوسف ١٢: ١٩؛ الروم ٣٠: ٤٣/ ٤٢؛ النور ٢٤: ٣٧؛ الواقعة ٥٦: ٨٩/ ٨٨؛ الرحمن ٥٥: ٥٤). يضاف إلى ذلك جمع اسماء متشابهة اللفظ، عُدّلت جزئيًا بسبب هذا التشابه، مثل ﴿هاروت﴾ و﴿ماروت﴾ (سورة البقرة ٢: ١٠٢/ ٩٦)؛ ﴿ياجوج﴾ و﴿ماجوج﴾ (سورة الكهف ١٨: ٩٤/ ٩٣؛ الانبياء ٢١: ٩٦؛ قارن امرؤ القيس، الديوان، تحقيق Ahlwardt، ص ٢٠٤، رقم ٢٥، البيت ٤)؛ ﴿جالوت﴾ و﴿طالوت﴾ (سورة البقرة ٢: ٢٤٧/ ٢٥٠وو).

[١٢٧] احمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ .)، «كتاب الاتباع والمزاوجة»، تحقيق R. Brünnow، في Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70 Geburtstage gewidmet, Gießen 1906 I, 225 - 248؛ السيوطي، «المزهر»، طبعة بولاق ١٢٨٢، ١، ص ١٩٩ ـ ٢٠١، باب معرفة الاتباع؛ الثعالبي، «فقه اللغة»، القاهرة ١٣١٧، ص ٣٠٢، في الاتباع، ص ٣١٤و، في التجنيس. وهذا الاخير يقول بحق ان التجنيس كان نادرًا في الشعر الجاهلي، لكنه استُعمل بكثرة لاحقًا. هذه المسألة تستحق المعالجة في كتاب خاص. M. Grünert, *Die Alliteration im Altarabischen* (Verhandlungen des 7. Orientalistenkongresses Wien 1886, p. 183 - 237)، يذكر عددًا كبيرًا من الامثلة (٢٢٤)، لكنه استقى معظمها من كتب البيان، لا من مصادر مباشرة.

[١٢٨] هذا ما نجده في الشعر بقدر اكبر من التصنع، مثلاً في ديوان الهذليين ١٥، الابيات ٢وو.

[١٢٩] تعرف على الانبياء في شكلهم الاصلي وقواعد الشعر السامي القديم، مثبتًا وجودها في الكتاب المقدس والمنحوتات المسمارية والقرآن، كما تعرف على تاثيرها على اجواق المأساة اليونانية، فينا ١٨٩٦، المجلد الاول، ص ٢٠ ـ ٦٠، ٢١١و.

البشر في اليوم الآخر، وهم السابقون في الآيات ١٠ ـ ٢٤/ ٢٣ (١٥/ ١٤ آية)، وأصحاب اليمين في الآيات ٢٥/ ٢٤ ـ ٤٠/ ٣٩ (١٦ آية)، وأصحاب الشمال في الآيات ٤١/ ٤٠ ـ ٥٦ (١٦/ ١٧ آية). ويقود التمهيد الوارد في الآية ٥٧ إلى الأسئلة الثلاثة التي تُطرح على الناس حول علاقتهم بالزرع في الآيات ٥٨ ـ ٦٢ (٥ آيات) والحرث في الآيات ٦٣ ـ ٦٧/ ٦٦ (٥/ ٤ آيات)، والماء في الآيات ٦٨/ ٦٧ ـ ٧٠/ ٦٩ والنار في الآيات ٧١/ ٧٠ ـ ٧٣/ ٧٢، مع العلم أن كلًّا من الآية الأولى والثانية تبدأ بالكلمة نفسها (﴿أفرأيتم﴾ او ﴿أأنتم﴾). في سورة الشعراء ٢٦ يُختم المدخل (الآيات ١/ ٢ ـ ٧/ ٦) بواسطة لازمة تتألف من آيتين. وهذا ما يحصل أيضًا في كلٍّ من المقاطع السبعة التالية التي تتناول أنبياء ماضين: الآيات ١٠/ ٩ ـ ٦٦ (٥٧/ ٥٨ آية)، الآيات ٦٩ ـ ١٠٢) (٣٤ آية)، الآيات ١٠٥ ـ ١٢٠ (١٦ آية)، الآيات ١٢٣ ـ ١٣٨ (١٦ آية)، الآيات ١٤١ ـ ١٥٧ (١٧ آية)، الآيات ١٦٠ ـ ١٧٣ (١٤ آية)، الآيات ١٧٦ ـ ١٨٩ (١٤ آية). إضافة إلى ذلك فإن الآيات الأولى من المقاطع الخمسة الأخيرة (من الآية ١٠٥ فصاعدًا) تتشابه نصوصها حرفيًا بصرف النظر عن الأسماء. لا مفرّ، إذًا، من الاعتراف بأن السورتين تحملان آثار عمل فني وأدبي، ذي توزيع دقيق واستعمال ماهر لمحسنات الأسلوب الخطابية وقياس متعمَّد لطول المقاطع المفردة. من جهة أخرى، يُلاحظ تفاوت كبير، وكثيرٌ من الحرية والعبث في ترتيب النص بحيث يستبعد وجود بنية مقاطع شعرية بالمعنى التقني للكلمة.

ويقال ان التنزيل كان يُدَوَّن بالطريقة التالية:[١٣٠] «إذا نزل عليه الشيء [كان] يدعو بعض من يكتب عنده فيقول ضعوا هذه الآية في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا»، أو «ضعوها في موضع كذا وكذا». إلى جانب ذلك يدّعي بعضهم أن تقسيم الوحي إلى سور تم بعد أن نزلت كلمات «بسم الله الرحمن الرحيم»،[١٣١] التي

---

(١٣٠) الترمذي، «السنن»، ص ٥٠٢ (٢، ص ١٣٤، تفسير)؛ الرازي والزمخشري والبيضاوي في تفسير سورة التوبة ٩؛ «مشكاة»، ص ١٨٦ (١٩٤ فضائل القرآن، في النهاية) القرطبي ١، الرقاقة ٢٣، الوجه ٢؛ «المباني» ٣؛ «الإتقان»، ص ١٤١؛ ثمة بعض التعديلات الطفيفة في نص الرواية.

(١٣١) «مشكاة»، ص ١٨٥ (١٩٢ فضائل القرآن، فصل ٣ § ٢)؛ الواحدي، «أسباب النزول»، ص ٦؛ «المباني» ٣؛ «الإتقان»، ص ١٨٤و (عدة احاديث رواها سعيد بن جبير عن ابن عباس ورواها ابن مسعود).

يعتبرها البعض أول ما نزل.[١٣٢] لكن القول إن أجزاء القرآن المفردة، قد جُمعت بعد تدوينها بين لوحين أو دفتين، وكثيرًا ما أُخذ منها ونُسخ عنها،[١٣٣] فهذا ما لا أتذكّر أني وجدته لدى أحد الكُتَّاب القدامى الموثوق بهم. وليس هذا إلا بدعة شيعية، كما سنوضح لاحقًا. أما الرواية القائلة ان محمدًا حدَّد لكل آية، فورًا بعد نزولها، مكانها المحدد،[١٣٤] فلا تتمتع بسند تاريخي ـ حتى لو كان قد قام أحيانًا ببعض الإضافات إلى سور معينة. هذه الرواية نشأت بالأحرى عن الاعتقاد الخرافي بأن الترتيب الحالي للقرآن، لآياته وسوره على حد سواء، إنما هو ترتيب ذو أصل سماوي فعلا، وأن محمدًا نفسه قد نسخه بدقة، وكذلك عن الرأي الخاطئ بأن المقاطع التي نزلت كانت قصيرة جدًّا ثم جُمِعت فيما بعد. وقد سبق لقايل أن عرض عدم جواز هذا القول.[١٣٥] من المشكوك به ان يكون محمد قد أمر منذ البدء بتدوين كل ما أُنزل عليه من الكتاب السماوي.[١٣٦] اذ من المحتمل ان يكون في السنوات الأولى من رسالته، حيث لم يكن له بعد أتباع، قد نسي بعضًا مما أُنزل عليه، قبل أن يُطلع عليه أحدًا، وأن يكون صحابته قد حفظوا البعض الآخر في الذاكرة. وكثيرًا ما ينقل أن محمدًا تلا على صحابته مقاطع من القرآن حتى حفظوها غيبًا. ولعله أملى قبل الهجرة بسنوات عديدة على أحد الكتّاب سورًا ـ أجل، سورًا بكاملها، لا آيات مفردة فقط، كما يروي المسلمون.[١٣٧] فحين دخل عمر الإسلام وُجِدت مقاطع من القرآن مكتوبة، هذا إذا كان لنا أن نثق برواية هذا الحدث.[١٣٨] وللدلالة على أنه وُجدت في العام الثاني للهجرة سورٌ مكتوبة، يمكننا الاعتماد على

[١٣٢] الواحدي، «أسباب النزول»، المعلومة كما اعلاه. كلا الرأيين غلط؛ انظر ادناه.

[١٣٣] كاظم بغ في .Journ. As. Déc. 1843, 375f؛ قارن Sale, prelim. disc. Sect. 3. البخاري، فضائل القرآن، § ١٦. يتبع كاظم بك كتّابا شيعة متأخرين نسبيا فقط، من دون القيام بالنقد اللازم.

[١٣٤] «الإتقان»، ص ١٤٢.

[١٣٥] انظر ص ٣٦١، وحاشية ٥٦٩.

[١٣٦] المزيد حول ذلك في المقطع ١، ٢، ب.

[١٣٧] غير اننا نجد في الرواية القائلة ان محمدًا اعطى كاتبه أيضًا تعليمات دقيقة حول الخط (Not. et extr. 8, I, 357)، اختلاقًا لشخص يهتم بالكتابة من اجل حسن الشكل الخارجي للقرآن.

[١٣٨] انظر ادناه لدى سورة طه ٢٠.

حسّان بن ثابت الذي يقول في قصيدة(١٣٩) عن وقعة بدر إن ديار زينب الخالية كانت مثل خط الوحي على الرقاع. وليس أكيدًا للأسف إذا كان هذا التعبير يعني فعلا خط الوحي أو خطًّا بالإجمال غامضًا وممحوًّا،(١٤٠) قارن به الشعراء العرب آثار المنازل المهجورة.

حين دوّن المسلمون السور التي كانوا يحفظونها عن ظهر قلب جمعوا على الارجح بين مقاطع تعود إلى الزمن نفسه وتنتهي بالفاصلة نفسها. من هنا يتضح بسهولة أن أجزاء السور المدنية الكبيرة، التي لا يمكن أن تكون قد نشأت دفعة واحدة، تعود في معظمها إلى الفترة الزمنية نفسها.

ولا بد من أن محمدًا منح المقاطع القرآنية شكلها النهائي الذي احتفظت به، من خلال تلاوته إياها من أجل ان تحفظ أو تدون. هذا ما يبدو من القصة التالية التي يرويها معظم المفسرين(١٤١) تعليقًا على سورة الانعام ٦: ٩٣. حين أملى محمد مطلع سورة المؤمنون ٢٣ على عبد الله بن أبي سرح الذي كان يستخدمه أحيانًا ككاتب للوحي،(١٤٢) أصيب هذا بالاندهاش من وصف قدرة الله الخالق فصاح: «فتبارك الله أحسن الخالقين». فامره النبي ان يكتبها لانها هكذا نزلت. يتضح لنا، اذًا، أن كلمات عبدالله بدت لمحمد ملائمة فاتخذها في هذا الموضع ارتجالاً.

إن محمدًا الذي لم يتحرج من تكرار الآيات وتعديل مواضعها في المقاطع القرآنية أو نسخها بحسب تبدل الظروف، وغالبًا ما راعى في عمله الظروف الراهنة،

---

(١٣٩) الديوان، حُقق في تونس، ص١٠، البيت ١٢؛ لبن هشام، ص ٤٥٤.

(١٤٠) قارن المواضع لدى ت. نولدكه حول معلقة لبيد في Sitzungsberichte Akad. Wien 1900 vol. 142 Abhandlung 5, p. 65؛ لبن هشام، ص ٧٠٢، س ١١؛ ياقوت ٤، ص ٢٢٤، س ١٨؛ لسان العرب، المجلد ٢، ص ١٩، البيت ١، المجلد ٥، ص ٢٢٩، البيت ١، المجلد ٩، ص ٤٦، البيت ١.

(١٤١) على سبيل المثال الزمخشري والبخاري والبغوي؛ الزمخشري في تفسيره لسورة المؤمنون ٢٣: ١٤.

(١٤٢) يجب ان نضيف هذا الرجل إلى عثمان ومعاوية وأُبيّ بن كعب وزيد بن ثابت الذين يُعرفون بكتّاب الوحي (Sprenger, Leben^2 III, p. XXXI). وبعضهم يُعرَف ايضًا بكُتّاب محمد (الطبري ١، ص ١٧٨٢؛ ابن الاثير، «اسد الغابة»، حول ابيّ؛ النووي، «تهذيب»، تحقيق فستنفلد، ص ٣٧؛ l'Acad. des Inscr. L, 332, Anm. d. Mém.; Not. Et extr. 8, 1, 357; Weil, n. 552) وقد تولوا على الارجح كتابة رسائله. قارن الرسائل لدى لبن سعد واعلاه ص ١٥.

لم يهتم بترتيب السور ترتيبًا محكمًا بحسب زمن تأليفها أو مضمونها. لكننا لا يجوز لنا أن نلومه على ذلك كما يفعل فايل.[١٤٣] فهل كان للنبي فعلا أن يتوقع، كما يزعم فايل، أن الخلاف سينشب بعد وقت قصير من وفاته حول حرفية ما نُزِّل عليه، وهو الرجل غير المتعلم الذي لم يعرف تعظيم الحرف بتاتًا؟ إن تفكيره الذي انصب بالفطرة على الأهداف القريبة لم يكن في وسعه تصور المنحى الذي سيأخذه الإسلام بعد وفاته. وقد أوكل لربه العناية بالأمور البعيدة، وربما لم يشغله مصير القرآن، بقدر ما فكر في اختيار من يخلفه. لم يكن ممكنًا لمؤلف القرآن أن يقوم بجمعه كاملاً. وهو لم ينسَ ـ هذا بحسب رواية المسلمين[١٤٤] وبحسب شهادة القرآن نفسه[١٤٥] ـ بعض المقاطع وحسب، بل قام أيضًا بتعديل بعضها عن قصد. يدلنا المثل التالي على أنه قام أحيانًا بإجراء إضافات إلى ما كان مكتوبًا، كما يناسب أغراضه: حين وبخ القرآن أولئك الذين قعدوا عن الحرب، أتى أعميان إلى محمد وسألا بخوف عما إذا كان اللوم يصيبهما أيضًا؛ عندها أمر محمد زيد بن ثابت بأن يضيف بعض الكلمات التي يستثنى فيها المصابون بعلة جسدية من اللوم.[١٤٦] وسنستنتج لاحقًا، لدى معالجة السور، أن مواضع كاملة أُلحقت بمواضع أخرى بعد زمن طويل أو قصير من نشوئها. لكن بعض القطع تلاها محمد على أناس مختلفين بصيغ مختلفة، إما لأنه أراد أن يحسِّنها، أو ـ وهذا أكثر حدوثًا ـ لأن ذاكرته عجزت عن حفظها من دون تعديل. وثمة ما يروى حول هذا

---

(١٤٣) *K. 42f. 2nd. Ed. 53*. يمكن مبدئيا توجيه هذه التهمة إلى كل مؤسسي الاديان الكبرى بقدر اكبر او اقل.

(١٤٤) قارن الحديث المنقول عن عائشة والذي يرد كثيرًا لدى البخاري (مثلاً كتاب الشهادات § ١١) و مسلم ١، ص ٤٤٣و = القسطلاني ٤، ص ٧٢وو فضائل القرآن، باب ٢) «سمع النبي صلعم رجلاً يقرأ في المسجد فقال: رحمه الله لقد اذكرني كذا وكذا آية اسقطتهن من سورة كذا وكذا» او فقط «اذكرني آية كنت أُنسيتُها». ثمة، اذًا، آيات سبق لها ان بلُغت لآخرين.

(١٤٥) سورة البقرة: ٢: ١٠٦/ ١٠٠ (حيث يقرأ آخرون «ننساها» = «نؤخِرّها») وسورة الاعلى ٨٧: ٦و.

(١٤٦) تعتمد القصة على شهادة كثيرين، منهم زيد نفسه. انظر «صحيح» البخاري في كتاب الجهاد § ٣١؛ فضائل القرآن § ٧؛ الترمذي، كتاب الجهاد § ٢٢؛ النسائي، «السنن»، § ٣؛ مسلم ٢، ص ٢٣١ (القسطلاني ٨، ص ١١٤و جهاد)؛ ابن سعد (محقق)، ٤، ١، ص ١٥٤و؛ الطبري، تفسير ٦، ١٢٤ السمرقندي والواحدي والزمخشري والبيضاوي في تفسيرهم لسورة النساء ٤: ٩٧. قارن *Mém. de l'Acad. d. Inscr. L, 424*.

الموضوع، أشهره أن عمر وهشام بن الحكيم اختلفا على قراءة سورة الفرقان ٢٥ فاحتكما إلى النبي الذي حكم بصواب القراءتين بحسب التنزيل، معلنًا ان القرآن نُزل «على سبعة أحرف»، كل منها حسن.[١٤٧] ويذكر أن أُبيّ بن كعب سمع مرة أحدهم يقرأ القرآن في المسجد بطريقة، كان هو يجهلها، فرفضها. لكن شخصًا آخر قرأ كالذي قبله. حينئذ ذهب أُبيّ إلى النبي الذي أقر هذه القراءة. فأصاب أُبيًّا الذعر وخاف أن يُنعت بالكذب، فطمأنه النبي على غرار ما طمأن عمر وهشام.[١٤٨] ويُذكر في هذا السياق أيضًا اختلاف القراءات بين أصحاب محمد، وهذا ما تشهد عليه الرواية التالية مثلاً ـ أنظر لاحقًا الجزء الثالث لتفاصيل أخرى:[١٤٩] «. . . عن زيد بن وهب قال أتيت ابن مسعود أستقرئه آيةً من كتاب الله فأقرأنيها كذا وكذا فقلت ان عمر أقرأني كذا وكذا خلاف ما قرأها عبد الله[١٥٠] قال فبكى حتى رأيتُ دموعه خلال الحصا ثم قال اقرأها كما أقرأك عمر فوالله لَهِيَ أبْيَنُ من طريق السَيْلَحين».[١٥١] هذا الاختلاف التام الذي نستطيع تفسيره بسهولة، يسبب للكتاب المسلمين مشقة بالغة. وقد بذلوا جهدًا كبيرًا، خاصة من اجل إيضاح معنى الكلمات القائلة «ان هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف»، أو كما يرد في صيغة أخرى،[١٥٢] «خمسة أحرف». كثيرة هي الروايات التي تساق

[١٤٧] «الموطاء»، ص ٧٠؛ البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ٥ § ١٠؛ كتاب فضائل القرآن § ٤؛ خصومات § ٢ (القسطلاني ٤، ٢٣٧ يسجل المواضع المتوازية)؛ مسلم ١، ٤٥٧ (القسطلاني ٤، ٩٧وو فضائل)؛ الترمذي، القراءات باب٢ § ١؛ النسائي، «السنن»، ص ١٠٧و (١، ١٤٩، كتاب الافتتاح § ٢٧ جامع ما في القرآن)؛ «مشكاة»، فضائل القرآن، باب ٢، فصل ٢؛ الطبري، تفسير، التمهيد ١، ص ٩ ـ ٢٤. ويكرر كثيرًا لدى الكتّاب اللاحقين مثل ابن عطية، القرطبي ١، الرقاقة ١٨، الوجه ١، ابن حجر و«أسد الغابة»، مادة هشام؛ *Mém. de l'Acad. des Inscr.* **L, 425** الخ.

[١٤٨] مسلم، فضائل القرآن § ١٣؛ «مشكاة»، فضائل القرآن، باب ٢ فصل ٢؛ النسائي، افتتاح § ٣٧؛ القرطبي ١، الرقاقة ١٨، الوجه ١و؛ الطبري، تفسير ١، ٩وو.

[١٤٩] لدى ابن سعد (محقق) ٣، ١، ص ٢٧٠، س ٨ وو.

[١٥٠] هو ابن مسعود. صحة الحديث غير مؤكدة.

[١٥١] يقع هذا الموضع بحسب ياقوت ٣، ٢١٨ الخ، في العراق قرب الحيرة وربما هو الموضع نفسه الذي يدعى بالعبرية שלחי (A. Neubauer, *Géograhpie du Talmud* p. 362). اما المثل «لهو ابين من طريق السيلحين» فلم اجده في مكان آخر.

[١٥٢] «المباني» ٤؛ الطبري، التفسير ١، ص ١٢، س ٢: ستة او سبعة.

لهذا الغرض.[١٥٣] وقد استطاع أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت ٣٥٤) أن يجمع ما يتراوح بين ٣٥ و٤٠ صنفًا مختلفًا من الإيضاحات التي نجدها جميعا، أو على الأقل أهمها في مختلف الكتب.[١٥٤] وقد كتب أبو شامة (حوالى سنة ٦٥٠) كتابًا خاصًا حول أصناف هذه الإيضاحات المختلفة.[١٥٥] وبالنظر إلى ان معظم هذه الإيضاحات عديم القيمة، لا بل مضحك ويناقض نص الروايات، يكفي أن نسوق منها بعض النماذج فقط: الأحرف السبعة تعني بحسب هذه الرواية المواضيع السبعة المختلفة التي ترد في القرآن، وهي القصص والتشريع والتحريم، إلخ، أو سبعة معانٍ مختلفة (معنى ظاهرًا وستة معاني باطنة)، أو انماط القراءة للقراء السبعة اللاحقين (أنظر ادناه؛ يعلن «الإتقان»، ص ١١٥، أن هذا الرأي دليل على الجهل المخزي)، أو سبع لغات مختلفة ترد كلمات منها في القرآن[١٥٦] إلخ. ويستغني بعض الشيعة عن العناء فيرفضون الرواية بأسرها. وقد سبق لبعض المسلمين[١٥٧] أن اعلنوا ألا قيمة لرقم سبعة في الروايات وأن هذا الرقم هنا، كما في مواضع أخرى، يشير إلى عدد مجهول، بصرف النظر عما إذا كان محمد نفسه قد حدده أو أضيف لاحقًا إلى النص. «حرف» تعني أيضًا قراءة، ما يعني أن القرآن تجوز قراءته بطرق مختلفة. وقد يكون الاختلاف كبيرًا جدًّا ويؤدي إلى حذف آيات كاملة أو إضافتها، وهذا ما يعترف به بعض المسلمين، إذ يذكرون أنه كان من الجائز استبدال

---

[١٥٣] يروى، على سبيل المثال، ان جبريل قال للنبي: ان القرآن يجب ان يُقرأ «على حرف واحد» فاجابه النبي ان هذا يفوق طاقة المسلمين فسمح الله بحرفين ومن ثم بخمسة واخيرا بسبعة أحرف (مسلم، القسطلاني ٤، ص ١٠٢وو؛ الازرقي، ص ٤٣٦؛ «مشكاة» ١٨٤ (١٩٢) القرطبي ١، الرقاقة ١٦، الوجه ٢). وتوجد احاديث اخرى مماثلة؛ قارن الترمذي والنسائي والتبريزي، المصادر المذكورة اعلاه في الحاشية ١٤٧؛ «المباني» ٩؛ ابن عطية؛ القرطبي ١٦وو؛ «الإتقان» ١٠٥وو الخ.

[١٥٤] ابن عطية؛ «المباني» ٩؛ القرطبي في الموضع نفسه؛ (Cod. Lugd. 653 Warn.; 1671 = W. Pertsch, Katalog No. 544؛ مخطوط غوتا) عبد الرحمن بن الجوزي؛ التفسير الشيعي، مخطوط Peterm. I, 553؛ «الإتقان»، الموضع نفسه.

[١٥٥] قارن كتاب الجزري الكبير (مخطوط Peterm. ١، ١٥٩، الرقاقة ٩، الوجه ٢).

[١٥٦] العربية واليونانية ولهجة قبطية (الطحاويّة) والفارسية والسريانية والنبطية والاثيوبية!

[١٥٧] في الكتاب الكبير للجزري، الرقاقة ١١، الوجه ٢؛ «الإتقان»، ص ١٠٧.

كلمات مفردة بسواها، تؤدي المعنى نفسه.[١٥٨]

ما ينبغي رفضه بلا ريب هو التفسير المتكرّر القائل إن الأحرف السبعة تعني سبع لهجات عربية مختلفة. إن محمدًا ترك بالتأكيد لكل شخص أن يقرأ القرآن بحسب لهجته،[١٥٩] لكن الاختلاف الناشئ عن ذلك لم يكن كبيرا إلى درجة ان يؤدي إلى نشوب الخلاف بين الصحابة حوله. ونحن نجد لدى ابن عطية وفي كتاب «الإتقان»، ص ١١١، الملاحظة الصحيحة بان هذا القول لا ينطبق على قصة عمر وهشام اللذين كانا قرشيين. ولم أجد كلمة «لغات» بدل كلمة «أحرف» إلا لدى كاظم بغ في المصدر المذكور آنفًا. ويسود عبث خالص لدى تعداد اللهجات السبع. وقد أخطأ من زعم مثلاً أن لكل قبيلة كانت تسكن في منطقة مكة المقدسة أو جوارها (قريش وكنانة وخزاعة وثقيف إلخ) لهجة خاصة بها، أو من راعى في ذلك قبائل لا تلعب هنا أي دور.[١٦٠]

وكثيرًا ما يُقرن اختلاف القراءات بالرواية القائلة إن جبريل كان يقرأ القرآن على الرسول كل سنة (أو في كل شهر رمضان) (أي بالأحرى، الأجزاء التي كانت حتى ذلك الحين قد نُزّلت، هذا إذا كان التراث يعي هذه الحقيقة)؛ فإذا اسقط شيئًا

---

[١٥٨] كما على سبيل المثال: هلم، تعال، اذهبْ، أسرعْ، عجّلْ. القرطبي ١، الرقاقة، ١٦ الوجه ١؛ «الإتقان»، ص ١٠٨ و الخ.

[١٥٩] يقال ان ابن مسعود سمع لرجل لم يكن يستطيع ان يلفظ كلمة ﴿الاثيم﴾ (سورة الدخان ٤٤: ٤٤) الا «اليثيم» ان يقرأ «الظالم» أو «الفاجر» («المباني» ٩؛ «الإتقان»، ص ١٠٩). لكن هذا المثل قد اختلق بالتأكيد لدعم نظرية معينة. فلما كان ذلك الرجل ينطق كل الف في بداية الكلمات ياء، فكان من السخافة ان يُطلب منه كل مرة ان يجد كلمة اخرى بدلاً من الكلمات التي تبدأ بالف، او انه كان يشكو من هذه المشكلة الخاصة في كلمات قليلة فقط، فكان يمكنه، اذًا، ان يتبع اللفظ المطلوب من دون ان يضطر إلى اختيار كلمات اخرى. يضاف إلى ذلك ان كلمتي «الفاجر» و«الظالم» تشوشان الفاصلة. ومن غير المعقول ان يكون ابن مسعود، الذي يُروى عنه انه كان يقول «عتّى» بدل «حتى»، لم يتحمل تعديلا طفيفا كهذا في اللفظ وفضّل بدلا من ذلك استعمال كلمة مختلفة تمامًا عنها. اما استعمال الياء بدل الالف فهو موجود في لهجات عربية قديمة وحديثة.

[١٦٠] تسمى مثلاً قبائل قريش وكنانة واسد وهذيل وتميم وضبة وقيس، او قريش وسعد بن بكر وكنانة وهذيل وثقيف وخزاعة واسد وضبة، او خمس قبائل من عجز هوازن ومن تميم السفلى. والاكثرية تختار القبائل من مضر فقط مع تقديم قريش، (التي لا توجد في اللائحة الاخيرة!) وهوازن، وقد تربى محمد بينهم كما يقال. آخرون يسمون قريش واليمن (وهذا اسم مشترك يضم قبائل مختلفة) وتميم وجرهم (وهو قوم قديم شبه خرافي!)، وهوازن وقضاعة (وهي تنتمي إلى اليمن!) وطيء (وهي كذلك). اما الاسماء التي يذكرها كاظم بغ في المصدر المذكور سابقًا، ص ٢٧٩، ومن بينها حمير، فلم اجدها في موضع آخر.

أو أضاف شيئًا حفظه الصحابة،[١٦١] ما أدى إلى نشوء القراءات المختلفة.

أما الزعم أن محمدًا أمر صحابته بعدم الاختلاف فيما بينهم حول محاسن القراءات المختلفة،[١٦٢] فليس إلا ابتكار رجل، خشي على الايمان بسبب النزاع حول اختلاف القراءات. ونسبة تعاليم لاحقة إلى النبي نفسه صفة نلحظها في معظم الأحاديث الموضوعة.

أما المنسوخ (سورة البقرة ٢: ١٠٦/ ١٠٠) فيختلف عما غيَّره محمد. كون تنزيلٍ ما قد نُسِخ بتنزيل آخر هو أمر صعب التصور بحد ذاته، ما يجعلنا نعتقد أن محمدًا لم يختلق هذه الفكرة. يقارب هذا التصور الفكرة المسيحية القائلة بنسخ الشريعة اليهودية بواسطة الإنجيل (مثلاً في أفسس ٢: ١٥ وكولوسي ٢: ١٤). إذا صح ذلك، جاز أيضًا اقتباس الكلمة العربية المستخدمة لهذا المفهوم الغريب عن الآرامية، رغم أن ذاك المعنى الخاص لكلمة **נסח** لم يُحفَظ في اللغة الآرامية التي نعرفها. أبو القاسم هبة الله بن سلامة (ت ٤١٠)، وقد تمتع كتابه «كتاب الناسخ والمنسوخ»[١٦٣] بنفوذ كبير، واضحى مصدرًا ونموذجًا لمعظم الكتب اللاحقة التي تناولت هذا الموضوع، يقسم الآيات المنسوخة إلى المجموعات التالية:[١٦٤] ١ ـ الآيات التي نُسخت حكمًا وظلت نصًّا في القرآن، ٢ ـ الآيات التي نُسخت نصًّا وبقيت حكمًا، ٣ ـ والآيات التي نُسخت نصًّا وحكمًا معًا. كما نلاحظ بسهولة، يعتمد هذا التقسيم على الشكل الحالي للقرآن، معتبرًا إياه الشكل الذي رتبه محمد

---

[١٦١] البخاري، فضائل القرآن § ٧، الصوم § ٧، الوحي؛ مسلم (القسطلاني ٩، ص ١٦٢ جود رسول الله، ص ٢٣٧، فضائل فاطمة)؛ «المباني» ٣؛ القرطبي، الرقاقة ٢٢، الوجه ٢ ومواضع متعددة؛ «مشكاة»، ص ١٧٥ (١٨٣، باب الاعتكاف)؛ الشوشاوي، فصل ١؛ «الإتقان»، ص ١١٦؛ Not et extra ٨، ١، ٣٥٧. ويضيف بعضهم ان هذا ما حصل مرتين في سنوات محمد الاخيرة، او ان القراءة النهائية هي تلك التي التزم بها جبريل في المرة الاخيرة.

[١٦٢] البخاري في كتاب فضائل القرآن § ٣٧؛ «مشكاة»، الموضع نفسه، باب ٣ فصل ١ § ٢؛ الطبري، التفسير ١، ص ١٠ في الاسفل؛ ابن الجزري، الرقاقة ١٦، الوجه ١؛ «الإتقان»، ص ١٩٥.

[١٦٣] وهو أيضًا متوفر في مكتباتنا (قارن *Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur,* vol. 1, 192, Weimar 1898)، وهذا الكتاب مطبوع على هامش كتاب الواحدي، «اسباب النزول»، القاهرة ١٣١٦ هـ. وتُذكر اعمال اخرى حول هذا الموضوع في فهرست ابن النديم، تحقيق G. Flügel، ص ٣٧.

[١٦٤] طبعة القاهرة، ص ٩وو. قارن ديار بكري، «تاريخ الخميس»، طبعة القاهرة ١٢٨٣ هـ، ١، ص ١٥؛ «الإتقان»، ص ٥١٦وو.

بأمرٍ إلهي. وبحسب هذا التقسيم يُعدّ منسوخًا أيضًا كل ما ضاع قسرًا عن إرادة النبي، أو أهمل سهوًا فلم يُضَمّ إلى جمع القرآن الذي قام به خلفاؤه. إضافة إلى ذلك، يعتبر المسلمون، وبالأخص هبة الله، عددًا كبيرًا من الآيات منسوخًا وهي الآيات التي فقدت فائدتها العملية بفقدان الداعي إليها. على هذا الأساس تُعتَبر، على سبيل المثال، الآيات التي يُطلَب فيها من محمد أن يحتمل الإهانات والاضطهادات بصبر، آيات نُسخت من بعد ان تبدلت أحواله تمامًا، فلم يعد ممكنًا الحديث عن سريان فعلي لها. وتتسع أحيانًا دائرة الآيات المنسوخة إلى حد يدفع إلى السخرية، كما سبق للسيوطي أن رأى بوضوح.(١٦٥) إن أخذنا الشكل الحالي للقرآن بعين الاعتبار، وجدنا فيه إما المنسوخ والناسخ معًا، أو فقط المنسوخ،(١٦٦) أو فقط الناسخ. لكن ثمة بالحقيقة نوعان مختلفان من الآيات المنسوخة، علينا أن نميّز بينهما. فبعض الآيات أُبطِل حكمها بواسطة تنزيل صريح، وهذا ما ينطبق بصورة خاصة على التشريعات التي يجب أن ترافق تبدل الظروف. اما البعض الآخر فنُسخ بنهي محمد أصحابه عن قراءة هذه الآية أو تلك أو كتابتها لأحد الأسباب. مجموع آيات الفئة الأخيرة يسير، بينما أن عدد آيات الفئة الأولى مرتفع. ويتاح لنا ان نعلم من حديثٍ واحدٍ فقط، لا بد من أنه يحوز شيئا من الصحة، أن محمدًا شطب بنفسه إحدى آيات القرآن(١٦٧) التي كان قد أملاها قبل

---

(١٦٥) «الإتقان»، ص ٥١٦وو ـ لن عرض تأرجح التراث حول هذا الموضوع عرضا دقيقا ذو اهمية بالنسبة للفقه ولتاريخ العقيدة. من الامور التي تثير الاهتمام مثلاً ان البخاري، وصايا، § ١٨، ينفي ان تكون سورة النساء ٤: ٩/٨ من المنسوخات: «... عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ان ناسا يزعمون ان هذه الآية نسخت ولا والله ما نسخت ولكنّها مما تهاون الناس». ويتعرض الطبري في تفسيره لسورة البقرة ٢: ١٠٦/١٠٠ لهذه النقطة بإسهاب.

(١٦٦) يعتقد المسلمون في هذه الحال ان الآية القرآنية رُفعت بالسُنة، وتسود آراء كثيرة متعددة حول هذه النقطة. قارن البيضاوي والطبري في تفسير سورة البقرة ٢: ١٠٦/١٠٠؛ cod. Peterm. ١، ٥٥٥ (كتاب لعبد القادر بن طاهر البغدادي المتوفى في سنة ٤٢٩ هـ في الناسخ والمنسوخ، مستقل عن هبة الله)؛ «الإتقان»، ص ٥١٥؛ .I Goldziher, *Muh. Stud. II*, 20.

(١٦٧) ابسط شكل للحديث يوجد لدى هبة الله، طبعة القاهرة، ص ١٢، (قارن Marraccius Prodrom. Pars 1, p. 42; Weil n. 597)، حيث يجيب محمد على تعجّب ابن مسعود من اختفاء الكتابة «يا ابن مسعود تلك رُفِعَتْ البارحة». وتظهر هذه القصة بشكل مختلف في تفسير القرطبي لسورة البقرة ٢: ١٠٦/١٠٠ وبتزيين رائع في «الإتقان»، ص ٥٢٦، حيث ينسى رجلان احدى السور في الوقت نفسه.

هنيهة على أتباعه. ومن اطلع على آراء المسلمين الكثيرة الغريبة حول القرآن، لن يتعجب من ان بعضهم ينكر النسخ بمجمله، رغم أن القرآن يذكره بصراحة.(١٦٨) لكن هذا الرأي يُعتبَر شاذًا.(١٦٩)

وسنذكر لاحقًا بعض الآيات المتفرقة غير الموجودة في الصيغة الحالية للقرآن، والتي حُفظت بطريقة أخرى، وتعد منسوخة بحسب وجهة النظر الإسلامية المذكورة آنفًا.

من المفيد أن نجيب في ختام مناقشتنا العامة للتنزيل القرآني على السؤال الذي يتناول تجرّؤ محمد على تحدي خصومه كلهم ان يأتوا بعشر سور (سورة يونس ١٠: ١٦). وإذ لم يستطيعوا، تحداهم أن يأتوا ولو بسورة واحدة،(١٧٠) ليطعنوا برسالته النبوية التي لا منازع لها. ومن المعروف أن المسلمين حتى اليوم يرون في هذه الحادثة برهانًا لا يدحَض على أن القرآن كتاب إلهي، تقصر كل مهارة بشرية عن مجاراته. فقد كانت بلاد العرب حينئذ تعج بالخطباء، ولم يستطع أحدٌ منهم أن يجيب على تحدي محمد. ويُعرَض هذا الرأي الذي ترتبط به بعض المسائل التي يثار فيها الجدل، في كتب كثيرة في إعجاز القرآن.(١٧١)

لكننا إذا تفحصنا تحدي محمد عن كثب اكتشفنا أنه لم يتحدَّ خصومه أن يأتوا بما يضاهي القرآن من ناحية شعرية أو خطابية، بل بما يضاهيه من حيث الجوهر. وهذا ما لم يكن في وسع أعدائه بطبيعة الحال. فكيف كان لهم أن يدافعوا عن الإيمان القديم بالإلهة، وكانوا على اقتناع شديد به، بالطريقة نفسها التي دافع فيها

(١٦٨) سورة البقرة ٢: ١٠٦/١٠٠؛ قارن سورة النحل ١٦: ١٠١/١٠٢. انطلاقًا من القرآن ينطبق هذا على الاحاديث أيضًا.

(١٦٩) السمرقندي والقرطبي في تفسير سورة البقرة ٢: ١٠٦/١٠٠؛ هبة الله، طبعة القاهرة، ص ٢٦؛ «تاريخ الخميس»، طبعة القاهرة، ١، ص ١٤.

(١٧٠) قارن حول ذلك: Mort. Schreiner in *ZDMG* 42, p. 663 - 675.

(١٧١) سورة يونس ١٠: ٣٨/٣٩؛ سورة البقرة ٢: ٢٣/٢١. لم يدَّعِ ميرزا علي محمد الشيرازي، مؤسس فرقة بابي، ان كتابه معادل للقرآن وحسب، بل انه يفوقه بكثير (Ed. Browne in *Journ. Roy. Asiat. Society* N. S. vol. 21, 916f). انظر حول محاولات جرت لتقليد القرآن في اوساط مسلمة: I. Goldziher, *Muh. Studien 2*, 401ff.

ذاك عن وحدة الله وما يتعلق بها من عقائد؟ هل كان بإمكانهم أن يجعلوا الآلهة تتكلم؟ لم يكن هذا ليكون ألا سخرية أو سخافة. أو هل كان لهم أن يتحمسوا لوحدة الله ويناضلوا ضد نبوءة محمد؟ في هذه الحال لن يكون في وسعهم إلا نسخ القرآن الذي أرادوا أن يأتوا بما يضاهيه؛ والمثال يُقارَن بالأصل. إن إيمان محمد كان إيمانًا أصيلاً تجاه قومه، وخلق لنفسه تعبيرًا أصيلاً عنه، لم يكن بامكانهم تقليده. وزادت حيرةُ أسلوبه في صعوبة ذلك بقدر غير يسير.

رغم كل ذلك لم يتلاشَ تحدي محمد من دون صدى. ففي أثناء حياته وبعد فترة قليلة من وفاته ظهر في أماكن مختلفة من شبه الجزيرة العربية رجالٌ ادعوا أنهم أنبياء قومهم وأنهم يتلقون الوحي من الله. هؤلاء هم لقيط بن مالك العماني (الطبري، تاريخ ١، ص ١٩٧٧، س ٧و) وذو الخمار عبهلة بن كعب الأسود اليمني، وطُليحة الأسدي، ومسيلمة التميمي وأخيرًا النبية سجاح.[(١٧٢)] وقد أطلقوا آيات ادعوا أنه أُوحي لهم بها. ولم تصلنا منها الا أقوال مسيلمة،[(١٧٣)] وهي، مع أنها لا تتعدى كونها شذرات فقط، تطلعنا على الأفكار الدينية التي نشرها هذا الرجل. ولكونه دينًا وعى قوته وأراد أن يجذب اليه العالم كله، لانه الدين الحق الأفضل، أعلن الإسلام الفتيّ الذي كان يجاهد من أجل بقائه أن كل هذه الحركات خداع الشيطان وعمله. وقد منحه النجاحُ الحقَّ في ذلك. لكننا إذا تأملنا الأمر من زاوية أخرى، بدا لنا هذا الحكم خاطئًا وغير عادل. فتعاليم مسيلمة وتعاليم محمد متشابهة إلى حد كبير. وثمة أمورٌ هامة مشتركة بين التعليمين مثل الحياة الأبدية (الحيوة، الطبري، تاريخ ١، ص ١٩١٧، س ٢)، واسم الرحمن لله (الطبري، تاريخ ١، ص ١٩٣٣، س ١٢، ص ١٩٣٧، س ٣، قارن ص ١٩٣٥، س ١٤

---

(١٧٢) قارن ما يكتبه ي. فلهاوزن في تمهيده لتاريخ الاسلام القديم، ١٨٩٩، ص ٧ ـ ٢٧.

(١٧٣) الطبري ١، ص ١٧٣٨، س ١٤، ١٧و، ص ١٩١٦، س ١٠ ـ ص ١٩١٧، س ٤، ص ١٩٣٣، س ٢ ـ ص ١٩٣٤، س ٦، ص ١٩٥٧، س ٤، ٥. ما من سبب للشك في صحة الرواية. اما الحوار المخجل الوارد في الطبري ١، ص ١٩١٧، س ١٢ ـ ص ١٩١٨، س ١٠ فيقوم على اختلاق شرير. الاسم الفعلي للرجل كان مَسلمة كما يذكر في بيت يرد في الكامل للمبرّد، ص ٤٤٣، س ٥. أما التصغير فهو بقصد السخرية (ابن خطيب الدهشاه، تحفة، تحقيق Mann، لايدن ١٩٠٥) كما جُعل من اسم النبي طلحة طُليحة (البيهقي، تحقيق Schwally، ص٢٢، س ٥).

والبلاذري ص ١٠٥، س ٦)، وأحكام الصيام (الطبري، تاريخ ١، ص ١٩١٦، س ١٤، ص ١٩١٧، س ١)، وتحريم الخمر (ص ١٩١٦) والصلوات اليومية الثلاث[١٧٤] الثابتة (الطبري، تاريخ ١، ١، ص ١٩١٩، س ٢وو). هذه القربى لا تقوم غالبًا على كون مسيلمة أخذ تعليمه عن الإسلام، بل بالأحرى على اعتماد كلا التعليمين في مواضع مختلفة على المسيحية. وفي تعاليم مسيلمة ما يختص به، وهو ذو أصل مسيحي، ولا يوجد في القرآن، مثل فرض التعفف عن ممارسة الجنس من بعد ولادة طفل ذكر (ص ١٩١٦ أسفل، ص١٩١٧، س ٤ ـ ٧)، والمفهوم الآخروي لملكوت السموات[١٧٥] («وإلى مُلك السماء ترقون»: ص ١٩١٧، س ٢). وليس سجع مسيلمة بحاجة لأن يكون مستعارًا من محمد، فالسجع كان شائعًا لدى العرب قبل ذلك بمدة طويلة، كشكل مستحب للعبارات الدينية. ويُظهِر مسيلمة بالاجمال كثيرًا من الأصالة في التعبير، لا سيما في مقارناته، إلى درجة ان ما يزعم له من مضاهاة القرآن (الطبري، تاريخ ١، ص ١٧٣٨، س ١٧؛ ابن هشام، ص ٩٤٦، س١٤) لا يبدو أمرًا مستبعدًا. هذه الأصالة هي أيضًا حجة جديرة بالاعتبار، تؤيد صحة ما ينسب إليه من أقوال. فلو كانت هذه الأقوال قد اختلقها علماء الكلام المسلمون، لكان من المفترض أن تكون على قدرٍ أكبر من مماثلة القرآن.

(١٧٤) M. Th. Houtsma (*Theolog. Tijdschrift*, vol. 24 p. 127 - 134) اظهر انه من المحتمل ان يكون محمد فرض الصلاة مرتين في اليوم، ثم وسّعها إلى الصلاة الثالثة وهي الصلاة الوسطى. I. Goldziher (ZDMG. Bd. 53 (1899) p. 385; Jewish Encyclopedia 6, 653 a) اكمل هذه الاطروحة قائلا ان فرض الصلوات اليومية الخمس وُضع تحت تاثير «كاه» الفارسية. قارن ايضًا Leone Caetoni, *Annali dell' Islam* Vol. I, § 219, Vol. II, tom. I, 354ff.

(١٧٥) ان العبارة الواردة عدة مرات (١٩ مرة) في القرآن ﴿لله مُلْكُ السموات والارض﴾ لا تحمل معنًى آخرويًا، او على الاقل لا تحمله بالدرجة الاولى، بل تعني فقط ان الله هو سيد العالم بأسره (ايضًا سورة ص ٣٨: ١٠/٩). لكن من السهل جدًا ان تُلحَق بهذه الفكرة افكار آخروية (مثلاً سورة الجاثية ٤٥: ٢٧/٢٦).

٢ ـ في أصل أجزاء القرآن المفردة

سنهتم لدى فحصنا أجزاء القرآن المفردة باستكشاف الزمن الذي نشأت فيه هذه الأجزاء وسبب نشوئها. ولكي نطلع القارئ منذ البداية على كيفية القيام بهذه المهمة، لا بد من إن نوضح أولا ادوات البحث المتوفرة لدينا لانجازها والصعوبات التي ستعترضنا أثناء ذلك.

إن المصدر الأول الذي سنعتمد عليه هو النقل التاريخي والتفسيري. وهو يحوز أكبر قدر من الثقة حين يتعلق بحوادث ذات أهمية بالغة لتاريخ الإسلام. فلا شك مثلاً في أن سورة الانفال ٨ تتناول وقعة بدر وسورة الاحزاب ٣٣ وقعة الخندق، وسورة الفتح ٤٨ صلح الحديبية. لكن عدد المعلومات الموثوق بها ليس كبيرًا، وهي تقتصر عادة على السور المدنية فقط. فحين كان محمد في مكة، حيث لم تصدر عنه أحداث تاريخية كبرى، لم يشارك أيضًا في مثل هذه. قدر أكبر من الشك يطال الكثير من الأحاديث المروية التي يسوقها المؤرخون والمفسرون حول مختلف الوقائع الصغيرة، من اجل تفسير آيات مفردة. طالما اننا سنتحدث عن نشأة هذه الروايات التفسيرية في العرض المصدري الذي سنقوم به، نود، إشارةً منا إلى أن بعضها غير موثوق به، أن نذكر هنا على سبيل المثال فقط أن ثمة من يروي أحيانًا حدثًا ما حصل بعد الهجرة، جاعلاً إياه سببًا لآية تعتبر بالاجماع مكية؛ وكثيرًا ما تنسب لآيتين وثيقتي الاتصال[١٧٦] أسباب مختلفة تمامًا، وقد لا تناسب هذه الإيضاحات نص المواضع المعنية أبدًا. رغم ذلك توجد بين المعلومات

---

[١٧٦] انظر اعلاه.

الكثيرة الخاطئة والمشكَّك فيها معلومات وثيقة تعتمد على أحداث تاريخية، نفعُها عميم لمن يستخدمها بحذر. هذا النقد ليس سهلاً لأن النزعة التي تكمن وراء أية رواية تقليدية لا يمكن الكشف عنها، إلا إذا جُمِع العدد الأكبر من الروايات الصادرة عن المصدر نفسه. وطالما لا توجد دراسة منتظمة للروايات التفسيرية، فليس لنا إلا أن نفحص هذه الروايات واحدة واحدة لنتأكد من مصداقيتها. أما الايضاحات الكثيرة الخاطئة التي يقدمها المسلمون، والتي تتضارب في اكثر الاحيان، فلا يمكن بالطبع إلا الاعتماد على مجموعة مختارة منها.

وسنراعي على الأكثر الروايات المتعلقة بمكان نزول سور بأسرها أو آيات مفردة، وذلك كما نجدها، ليس فقط في الآثار التاريخية والتفسيرية، بل أيضًا في معظم مخطوطات القرآن واعمال حوله، نشأت منذ زمن طويل.

لقد نُقِل الينا ترتيب زمني للسور، لم تُراعَ فيه إلا بداياتها فقط، من دون الآيات التي أُضيفت إليها لاحقًا.[١٧٧] ونظرًا إلى أن النصوص المتفرقة لهذا الفهرس يختلف بعضها عن البعض الآخر اختلافًا شديدًا، لا يسعنا التخلي عن تسجيل أشكال الرواية المختلفة بدقة.[١٧٨] في الكتاب (أيضًا لدى Casiri ١، ص ٥٠٩، من دون عنوان) الذي كتبه عمر بن محمد بن عبد الكافي في القرن الخامس (مخطوط .Lugd. 674 Warn)، الرقاقة ١٣، الوجه ١ وما بعده، نجد التعداد التالي:

١) السور المكية: ٩٦؛ ٦٨؛ ٧٣؛ ٧٤؛ ١١١؛ ٨١؛ ٨٧؛ ٩٢؛ ٨٩؛ ٩٣؛ ٩٤؛ ١٠٣؛ ١٠٠؛ ١٠٨؛ ١٠٢؛ ١٠٧؛ ١٠٩؛ ١٠٥؛ ١١٣؛ ١١٤؛ ١١٢؛ ٥٣؛ ٨٠؛ ٩٧؛ ٩١؛ ٨٥؛ ٩٥؛ ١٠٦؛ ١٠١؛ ٧٥؛ ١٠٤؛ ٧٧؛ ٥٠؛ ٩٠؛ ٨٦؛ ٥٤؛ ٣٨؛ ٧؛ ٧٢؛ ٣٦؛ ٢٥؛ ٣٥؛ ١٩؛ ٢٠؛ ٥٦؛ ٢٦؛ ٢٧؛ ٢٨؛ ١٧؛ ١٠؛ ١١؛ ١٢؛ ١٥؛ ٦؛ ٣٧؛ ٣١؛ ٣٤؛ ٣٩؛ ٤٠؛ ٤١؛ ٤٢؛ ٤٣؛

---

(١٧٧) هذا ما يذكر على الاقل في «المباني»، الفصل الاول. وهذه هي الطريقة الوحيدة المعقولة لوضع السور في ترتيب زمني، وقد جُمع قسم منها من قطع نشأت في اوقات مختلفة.

(١٧٨) لقد سبق لـ Hammer - Purgstall (Wiener Jarhrb. vol. 69, p. 82ff).; Weil p. 364ff.; Flügel (ZDMG. 13, 568) ان لفتوا النظر إلى هذه اللوائح.

٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥١، ٨٨، ١٨، ١٦، ٧١، ١٤، ٢١، ٢٣، ٣٢، ٥٢، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٤، ٣٠، ٢٩، ٨٣.

٢) السور المدنية: ٢؛ ٨؛ ٣؛ ٣٣؛ ٦٠؛ ٤؛ ٩٩؛ ٥٧؛ ٤٧؛ ١٣؛ ٥٥؛ ٧٦؛ ٦٥؛ ٩٨؛ ٥٩؛ ١١٠؛ ٢٤؛ ٢٢؛ ٦٣؛ ٥٨؛ ٤٩؛ ٦٦؛ ٦٢؛ ٦٤؛ ٦١؛ ٤٨؛ ٥؛ ٩.

وتنقص في التعداد سورة الفاتحة التي تُعتبر مكية ومدنية على السواء (أنظر أدناه). أما اهمال بعض السور الأخرى فيعود إلى أخطاء في النص فقط. ـ وتتفق مع هذه الرواية الرواية الثانية في «المباني» ١ والراوية المذكورة في «الإتقان»، ٢١و، مع اختلاف وحيد هو ان السور ٥٨وو تنقص في تلك الرواية. ـ وتختلف رواية أخرى («المباني» رقم ٣) عن هذه الرواية بأنها لا تجزم في ما إذا كانت سورة الضحى ٩٣ مكية أو مدنية. ويؤخذ هذا الترتيب عن ابن عباس بواسطة عطاء. ـ ترتيب آخر يوجد في تأريخ الخميس (طبعة القاهرة، ص ١٠) يهمل سهوًا السورة ٦٨ والسورة ٧٣، ويقدم السورتين ٥٠ و٩٠ على السورة ٩٥، والسورة ٦١ على السورة ٦٢، والسورة ٩ على السورة ٥. ـ أما الترتيب المذكور في كتاب «الإتقان»، ص ٢٠، والذي ينسب إلى عكرمة والحسن بن ابي الحسن بواسطة الحسين بن واقد،[١٧٩] فيهمل ذكر بعض السور ويضع السورة ٤٤ بعد السورة ٤٠ والسورة ٣ بعد السورة ٢ ويجعل السورة ٨٣ أول سورة مدنية. ـ أما التعداد الرابع في «المباني» الذي يعود بواسطة سعيد بن المسيب إلى علي ومحمد نفسه، فيعلن أن سورة الفاتحة هي أقدم السور ويجعل السورة ٥٣ آخر السور المدنية (هكذا!)، ويضع السورة ٨٤ خلف السورة ٨٣، مهملا السورتين ١١١ و٦١. ـ التعداد الأول في الكتاب نفسه، ويُذكر في إسناده ابو صالح الكلبي وابن عباس، يضع السورة ٩٣ قبل السورة ٧٣، والسورة ٥٥ بعد السورة ٩٤، والسورة ١٠٩ بعد السورة ١٠٥، والسورة ٢٢ قبل السورة ٩١، والسورة ٦٣ قبل السورة ٢٤، ويجعل السورة ١٣ أول السور المدنية والسور ٥٦ و١٠٠ و١١٣ و ١١٤ آخر السور المدنية. أما في

[١٧٩] يَذكر أيضًا في «تاريخ الخميس».

تاريخ اليعقوبي ١، ص ٣٢و، ص ٤٣و، فيُذكر أشخاص الإسناد أنفسهم، لكن التعداد لا يتفق مع التعداد الموجود في «المباني» ١ إلا باحتفاظه بالاختلافين الأول والأخير من الاختلافات المذكورة هناك. ما عدا ذلك تبدو علاقته باللائحة المذكورة أعلاه كما يلي: السورة ١ تلي السورة ٧٤، السورة ١٠٠ مدنية، السورة ١٠٩ ناقصة، السورة ١١٣ والسورة ١١٤ مدنية، السورة ١١٢ ناقصة، السورة ٥٦ مدنية، السورة ٣٤ والسورة ٣٩ تليان السورة ٤٣، السورة ٣٢ مدنية ومستبدلة في الترتيب بالسورة ١٣، السورة ٦٩ والسورة ٨٤ ناقصتان، السورة ٨٣ هي أول السور المدنية، السورة ٥٩ تتقدم على السورة ٣٣، السورة ٢٤ تتقدم على السورة ٦٠ والسورة ٤٨ على السورة ٤؛ السورة ٩٩ ناقصة في اللائحة، وابتداءً من السورة ٤٧ يكبر الاختلاف: فيبدو الترتيب كما يلي: ٤٧؛ ٧٦؛ ٦٥؛ ٩٨؛ ٦٢؛ ٣٢؛ ٤٠؛ ٦٣؛ ٥٨؛ ٦٦؛ ٤٩؛ ٦٤؛ ٦١؛ ٥؛ ٩؛ ١١٠؛ ٥٦؛ ١٠٠؛ ١١٣؛ ١١٤. ـ أما «الفهرست» (بتحقيق Flügel)، صفحة ٢٥و، بحسب رواية الواقدي عن معمر بن رشيد عن الزهري عن محمد بن نعمان بن بشير، فيضم اللائحة التالية: ٩٦: ١ ـ ٥؛ ٦٨؛ ٧٣ (وآخرها بطريق مكة)؛ ٧٤؛ ١١١؛ ٨١؛ ٨٧؛ ٩٤؛ ١٠٣؛ ٨٩؛ ٩٣؛ ٩٢؛ ١٠٠؛ ١٠٨؛ ١٠٢؛ ١٠٧؛ ١٠٥؛ ١١٢؛ ١١٣؛ ١١٤(بحسب آخرين مدنية[١٨٠])؛ ٥٣؛ ٨٠؛ ٩٧؛ ٩١؛ ٨٥؛ ٩٥؛ ١٠٦؛ ١٠١؛ ٧٥؛ ١٠٤؛ ٧٧؛ ٥٠؛ ٩٠؛ ٥٥؛ ٧٢؛ ٣٦؛ ٧[١٨١] (المص)؛ ٢٥؛ ٣٥؛[١٨٢] ١٩؛ ٢٠؛ ٥٦؛ ٢٦؛ ٢٧؛ ٢٨؛ ١٧؛ ١١؛ ١٢؛ ١٠؛ ١٥؛ ٣٧؛ ٣١؛ (آخرها مدني)؛ ٢٣؛ ٣٤؛ ٢١؛ ٣٩ حتى ٤٥؛ ٤٦ (آخرها مدني)؛ ٥١؛ ٨٨؛ ١٨ (آخرها مدني)؛ ٦ (فيها آي مدنية)؛ ١٦[١٨٣] (آخرها مدني)؛ ٧١؛ ١٤؛ ٣٢؛ ٥٢؛ ٦٧؛ ٩٠؛ ٧٠؛ ٧٨؛

(١٨٠) بحسب ملاحظة في نهاية اللائحة تُعتَبر سورة الناس ١١٤ مدنية.

(١٨١) تُذكر هذه السورة مرة اخرى بعد ذلك باسمها المعهود «الاعراف» على انها السورة المدنية الثالثة.

(١٨٢) ان كلمات النص «ثم سورة الملِيكة ثم الحمد لله فاطر» يمكن تفسيرها بطرق مختلفة. فإما ان تكون سورة فاطر ٣٥ مذكورة باسمين لها معروفين، وقد اضيفت كلمة «ثم» بينهما خطأ، او ان المعني بسورة الملِيكة (الملائكة) هي سورة الاحزاب ٣٣، والا فستكون ناقصة في اللائحة.

(١٨٣) «الفهرست»، ص ٢٥، س٣٢وو، يضيف في نهاية لائحة السور المكية ما يلي: «قال حدَّثني الثوري عن فراس عن الشعبي قال نزلت النحل بمكة الا هؤلاء الآيات فان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به».

٧٩؛ ٨٢؛ ٨٤؛ ٣٠؛ ٢٩؛ ٨٣؛ ٥٤؛ ٨٦. ـ مدنية[١٨٤]: ٢؛ ٨؛ ٧[١٨٥] (الاعراف)؛ ٣؛ ٦٠؛ ٤؛ ٩٩؛ ٥٧؛ ٤٧؛ ١٣؛ ٧٦؛ ٦٥؛ ٩٨؛ ٥٩؛ ١١٠؛ ٢٤؛ ٢٢؛ ٦٣؛ ٥٨؛ ٤٩؛ ٦٦؛ ٦٢؛ ٦٤؛ ٦١؛ ٤٨؛ ٥؛ ٩. كما نلاحظ، يتماهى الترتيب من السورة ٩٦ حتى السورة ٨٧، ومن السورة ١٠٨ حتى السورة ١٠٥، ومن السورة ٥٣ حتى السورة ٩٠، ومن السورة ٢٥ حتى السورة ١٧، ومن السورة ٣٩ حتى السورة ١٨، ومن السورة ٥٢ حتى السورة ٨٣، ومن السورة ٧٦ حتى السورة ٩، تمامًا مع ما يرد في «الإتقان»، ص٢٠، أما فيما عدا ذلك فيسود اختلاف كبير. ـ وتختلف عنها أخيرًا السلسلة المذكورة في «الإتقان»، ص ٥٦و، والمنسوبة إلى جابر بن زيد وعلي، وهي تجعل السورة ٤٢ خلف السورة ١٨ وابتداءً من السورة ٤٢ ترتب السور كما يلي: ٣٢؛ ٢١؛ ١٦: ١ ـ ٤٠؛ ٧١؛ ٥٢؛ ٢٣؛ ٦٧؛ ٦٩؛ ٧٠؛ ٧٩؛ ٨٢؛ ٨٤؛ ٣٠؛ ٢٩؛ ٨٣؛ (مدنية) ٢؛ ٣؛ ٨؛ ٣٣؛ ٥؛ ٦٠؛ ١١٠؛ ٢٤؛ ٢٢؛ ٦٣؛ ٥٨؛ ٤٩؛ ٦٦؛ ٦٢؛ ٦٤؛ ٦١؛ ٤٨؛ ٩. وهذا الترتيب هو بالنسبة للسيوطي نفسه «سياق غريب».

حتى إذا اخترنا من بين أشكال الرواية هذه أحسنها، والاختلاف بينها كما نرى كبير، من دون ان نراعي كون هذه الأشكال المختلفة تعود إلى شكل أصلي واحد، لن نتوصل إلى أية نتيجة مهمة. ففي كل اللوائح توضع سور، يبدو من خلال علامات مختلفة أكيدة أنها سور قديمة جدًّا، خلف سور متأخرة، وتُجعل سور، لا شك في أنها مكية، مدنية. علينا أن نرى في هذا التراث، حتى ولو كان قديمًا جدًّا أو يعود إلى ابن عباس، فقط محاولة غير ناضجة، لوضع تسلسل زمني لسور القرآن بواسطة استخدام بعض الروايات الجيدة، وذلك بحسب مبادئ نقدية ضعيفة جدًّا ومحض الخيال. من المستحيل وضع تسلسل زمني دقيق للسور القديمة، لا بل للسور المكية بأسرها. وهل من أحدٍ يود الافتراض أن محمدًا كان لديه أرشيف،

---

[١٨٤] «الفهرست»، ص ٢٦، س ٢وو: نزلت في مكة ٨٥ سورة وفي المدينة ٢٨ (بحسب ابن عباس). ما مجموعه ١١٢. اما الفاتحة فيبدو انها لا تعد سورة هنا.

[١٨٥] انظر اعلاه الحاشية ١٨١.

رتب فيه السور بحسب تسلسلها الزمني؟ لو كان هذا موجودًا لكان قطعة جانبية جميلة إلى جانب الجوارير التي نصبها فايل (**Weil**) بسخرية للسور المفردة، ليُدخِل فيها الآيات التي أضيفت إلى هذه لاحقًا.

جديرٌ بالذكر أنه توجد روايات كثيرة تبتعد عن هذه الرواية. هكذا تُرَتَّب السور المدنية في كتاب «الإتقان»، ص ٢٣و، بطريقتين مختلفتين، يتفقان في أنهما يضمان سورًا تُعتبر مكية بحسب التسلسل الزمني. ويذكر في هذا الصدد، باستثناء آيات من سور أخرى، أن الاختلاف يتناول فقط ما اذا كانت السور ١٨؛ ٥٥؛ ٦١؛ ٦٤؛ ٨٣؛ ٩٧؛ ٩٨؛ ٩٩؛ ١١٢؛ ١١٣؛ ١١٤ قد نُزِلت قبل الهجرة أو بعدها. لكن هذا خطأ، لأن الاختلاف يتناول عددًا اكبر من السور. يضاف إلى ذلك تعداد السور المدنية الموجود لدى القرطبي (رقاقة ٢٣، وجه ١)، ومع بعض الفروق الصغيرة لدى الشوشاوي، الفصل ٢٠، بالمقارنة مع التعدادين اللذين سبق ذكرهما. وكلما راقبنا هذا النوع من الروايات عن كثب، ازداد شكنا فيها.

اذا ماثلنا المسلمين في الاتكال فقط، او إلى حدٍّ بعيد، على ما نقله إلينا المعلمون القدامى، فلن نصل إلا نادرًا إلى نتيجة راسخة. وسيكون حظنا بالوصول إلى نتيجة صحيحة أقل من هذا. لكننا نملك وسيلة تستحق قدرا أكبر من الثقة، وهي وحدها تجعل استعمال التراث بالنسبة لنا مثمرًا. وهذه الوسيلة هي المراقبة الدقيقة لمعنى القرآن ولغته. ما يلاحظه القارئ السطحي من أن القطع ذات اللغة والأفكار المتأججة لا بد من انها أقدم من القطع التي تعتبر هادئة وطويلة، يزداد ترسخه ويكتسب قدرًا أكبر من الدقة لدى التمعن بها. ونكتشف أن محمدًا لا ينتقل بقفزة واحدة من الصنف الأول إلى الصنف الثاني، بل يتحرك اليه تدريجًا، وأن عددًا من الدرجات المختلفة يظهر في كلا الصنفين. احد العوامل المهمة في هذا السياق هو طول الآيات. فالحديث العاطفي، الإيقاعي، الذي يقترب كثيرًا من السجع الصحيح في الفترة الأولى، يحتاج إلى مواضع راحة أكثر مما يحتاج إليه حديث الفترة المتأخرة الذي يتحول شيئًا فشيئًا إلى نثر بحت. مقارنة موضعين، يعالجان الموضوع نفسه، تُظهر لنا أن موضعًا اقدم من الآخر، حتى لو لم ينشأ الموضعان في فترتين مختلفتين تمامًا. ولأن محمدًا يكرر الكلام في كثير من

الأحيان، يمكن التمييز بوضوح بين الموضع الأصيل والموضع الذي يحاكيه. وكما هي حال كل كاتب، تتميز لغة محمد المستعملة في فترات مختلفة بواسطة عبارات متفَق عليها وكلمات معينة مستحبَّة ومصطلحات، تسعفنا على ترتيب السور ترتيبًا زمنيًّا. بواسطة مراقبة النظم واللغة بالمعنى الأوسع، ولا سيما مراقبة تماسك الأفكار، يمكننا أن نحاول استخراج المقاطع المفردة التي تتكون منها السورة أحيانًا. ولا يجوز لنا أن نستعجل لدى مراقبتنا السياق فنفترض لكل موضع، يبدو ان الترابط المنطقي ينقصه، وجودَ إضافة لاحقة. فمن صفات الأسلوب القرآني الثابتة أن أفكاره لا تتطور بهدوء إلا نادرًا، بل هي تقفز من موضع إلى آخر. وحده نقصان الصلة الكامل بين المواضع لا يفوت الملاحظة بسهولة.

وقد حاول المسلمون بدورهم التخلي عن النقل البحت واتخاذ طريقة نقدية مرفقة بمراقبة اللغة المستعملة. فتوصلوا مثلاً إلى الملاحظة البسيطة التي تفيد أن المقاطع التي ترد فيها عبارة ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ هي مقاطع مدنية، وأن قول ﴿يا أيها الناس﴾، وهو يرد غالبًا في السور المكية، يوجد أيضًا في آيات مدنية،[١٨٦] أو أن الآيات المكية أقصر من المدنية.[١٨٧] وهم يتجرؤون أحيانًا على رفض روايات تدور حول الموضع نفسه، مستعينين بأسباب مأخوذة من موضع قرآني معين. مثلٌ على ذلك هو رفض الطبري في تفسيره والفراء والبغوي ما تنقله الروايات من أن سورة الرعد ١٣ : ٤٣ تتناول عبدالله بن سلام، وذلك بسبب كون هذه السورة مكية. ونحن نجد مثل هذه المبادئ النقدية في «الإتقان»، ص ٢٥وو، ٣٧و، حيث يقال (ص ٣١): «من الناس من اعتمد في الاستثناء على الاجتهاد دون النقل». لكن تفحصهم للسور يفتقد إلى أية قاعدة نقدية وثيقة، لا سيما حين يخرج عن نطاق الأشياء التي تتضح بذاتها لأي شخص للتو. ولا يمكن لتفحص كهذا أن تكون له قاعدة نقدية وثيقة. وبالكاد يذكَر ما قد يفيدنا من تلك المحاولات لأغراضنا الحالية.

---

(١٨٦) السمرقندي في تفسيره لسورة النساء ٤: ١ وسورة المائدة ٥: ١؛ الزمخشري في تفسيره لسورة البقرة ٢: ١١/١٠؛ عمر بن محمد بن عبد الكافي (cod. Lugd. 674 Warn) في تفسيره لسورة الحج ٢٢. اقل دقة منه البيضاوي في تفسيره لسورة البقرة ٢: ٢٠/١٩.

(١٨٧) ابن خلدون، «المقدمة»، فصل ١ § ٦ (طبعة بيروت ١٨٨٦، ص ٨٧).

نستطيع بواسطة الدراسة الدقيقة للوسائل التي يقدمها لنا الحديث والقرآن نفسه أن نتوصل إلى معلومات كثيرة اكيدة حول نشوء أقسام القرآن المفردة. لكن هذه المعلومات ما زالت تتضمن بالطبع ثغرات تدعو إلى مزيد من التفكير. فالبعض يبقى غير مؤكد تمامًا، والبعض على الأقل مشكوك فيه. ما يزيد الامر صعوبة هو أنه لم يسبقنا إلى عمل كهذا إلا القليل من الباحثين الأوروبيين في مجال الدراسة النقدية للقرآن.[١٨٨]

تنقسم سور القرآن إلى مجموعتين، مكية ومدنية. هذا التقسيم طبيعي راسخ، لأن هجرة محمد إلى المدينة منحت فعاليته النبوية معنًى جديدًا. وقد لاحظ المسلمون هذا بحق منذ البداية، وعلينا أن نحافظ عليه. وتجدر الملاحظة إلى أننا، متبِعين معظم المسلمين («الإتقان»، ص ١٧و الخ)، نسمي كل المواضع التي أُنزلت قبل الهجرة مكية، وكل المواضع اللاحقة مدنية، حتى لو لم تكن قد نشأت في مكة أو المدينة بالضبط.

نود أن نحافظ على التسلسل التاريخي بقدر الإمكان، لكن بعض المواضع المفردة التي تنتمي تاريخيًّا إلى فترة أخرى، ستذكَر في اطار سورها، لئلا تتمزق هذه تمزيقًا شديدًا. أما الترتيب التاريخي الدقيق للمواضع المفردة فهو غير جائز ومستحيل، خاصة في السور المدنية الطويلة. ما عدا ذلك، سنسمح لأنفسنا لدى القيام بالترتيب ببعض الاختلافات الأخرى لأسباب تلائم الهدف.

(١٨٨) قارن المقدمة المصدرية «Literarische Einleitung»، من الاعمال الحديثة المهمة والمذكورة هناك الاعمال التي قام بها كل من I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, J. Wellhausen, Leone Caetani, *Annali dell' Islam I*, II, H. Hirschfeld.

أ. أجزاء قرآننا الحالي

أ) السور المكية

لا تتحفنا الكتابات التاريخية إلا بالقليل من الوسائل الناجعة لدراسة السور المكية. حتى الموضوع الأول الذي ينبغي بحثه، ألا وهو رسم الحدود الزمنية التي نزلت ضمنها تلك الآيات، هو عرضة للشك. فالمسلمون ينقلون إلينا الكثير من المعلومات عن فترات مختلفة من حياة محمد، لكن هذه المعلومات يختلف بعضها عن البعض الآخر. وكثيرًا ما نلاحظ للأسف أن أصحابها لا يعترفون طوعًا بجهلهم بعض الأمور، بل يتحزرون حولها، متمسكين بمبادئ غير ثابتة. وليُسمح لنا بأن نعرض مثلاً واحدًا على ذلك. من المؤكد أن محمدًا توفي يوم الاثنين الواقع فيه الثاني عشر من شهر ربيع الأول في السنة الحادية عشرة للهجرة.[١٨٩] لكن بعضهم، وقد سمعوا أنه قضى عددًا معينًا من السنين في المدينة وفي مكة، مارس فيها رسالته، حسبوا هذه السنين سنين كاملة، فجعلوا من الثاني عشر من ربيع الأول أو من يوم الاثنين أو الشهر نفسه موعدًا لأهم مراحل حياته. هكذا قيل انه وصل قباء او المدينة يوم الاثنين ١٢ ربيع الأول،[١٩٠] وأنه وُلد[١٩١] وبُعث نبيًا[١٩٢] في احد

---

[١٨٩] نعلم بأكبر قدر ممكن من التأكيد من بيت قاله حسان بن ثابت في احدى مراثيه أن النبي توفي يوم الاثنين (ابن هشام، ص ١٠٢٤، البيت ١٦؛ ابن سعد مخطوط شبرنغر ١٠٣، الرقاقة ١٦٦، الوجه ٢ = ديوان حسّان بن ثابت طبعة تونس، ص ٢٤، بيت ٧) وتتفق كل الروايات على هذه النقطة: «الموطأ»، ص ٨٠؛ ابن هشام، ص ١٠٠٩و؛ شمائل، باب وفاة رسول الله؛ النسائي، ص ٢١٦ (١، ص ٢٥٩ كتاب الجنائز § ٨)؛ الطبري ١، ص ١٢٥٦؛ ص ١٨١٥؛ اليعقوبي ٢، ص ١٢٦ الخ. قارن أيضًا الشواهد التي يأتي بها شبرنغر في ZDMG ١٢، ص ١٣٥و. من ايام الشهر التي تُذكر موعدًا لوفاته لا يقع يوم اثنين الا في اليوم ١٢ او اليوم ١٣ من الشهر (الطبري، المصدر المذكور؛ اليعقوبي، المصدر المذكور؛ ابن قتيبة، «كتاب المعارف»، ص ٨٢؛ المسعودي، طبعة باريس، ٤، ص ١٤١و). لذلك لا يمكن اخذ اليوم الثاني الذي يُذكر ايضًا كموعد محتمل لوفاته بعين الاعتبار. شبرنغر يختار ايضًا اليوم ١٢ لكنه يسوق اهم شهادة على ذلك، وهي شهادة حسان، عن لسان آخرين.

[١٩٠] ابن هشام، ص ٢٣٣، ص ٤١٥؛ الواقدي، ص ٢؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٥٧؛ ابن قتيبة، ص ٧٥؛ الطبري ١، ص ١٢٥٥و. آخرون يذكرون هنا فقط اسم الشهر من دون اسم اليوم. ومن المحتمل جدًّا ان يكون قد وصل فعلاً إلى موطنه الجديد في هذا الشهر. آخرون يذكرون الثاني من شهر ربيع الاول (الواقدي، المصدر المذكور؛ ابن سعد، المصدر المذكور). ولا يمكن الجزم في ما اذا كان التاريخ الخطأ لوفاته قد حُسِب بناء على تاريخ الهجرة، او ان تاريخ الهجرة قد حُسب بناء على تاريخ الوفاة.

[١٩١] ابن هشام، ص ١٠٢؛ شبرنغر، المصدر المذكور، ص ١٣٨و، ويحتفل المسلمون بمولد النبي في هذا اليوم.

ايام الاثنين. آخرون يضيفون إلى ذلك أحداثًا أخرى من حياة محمد تمت بحسب زعمهم في احد ايام الاثنين.[١٩٣] نحن لا نعلم إلا القليل عن تأريخ ما تم من أحداث قبل الهجرة؛ حتى ارقام السنوات للمراحل الرئيسة نجهلها. أما مدة وجوده نبيًا في مكة فيحددها أكثرهم بـ ١٣ سنة،[١٩٤] وبعضهم بـ ١٥،[١٩٥] وآخرون بعشر سنوات[١٩٦] أو أكثر من عشر سنوات بقليل (مسلم، القسطلاني ٩، ص[١٩٧]؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٢٤٨)، وبعضهم يقول انها لم تمتد إلا إلى ثماني سنوات (الطبري، تاريخ١، ص ١٢٥٠، س ٤؛ ابن سعد، المصدر نفسه، ص ١٥١). ومن يريد التوسط بين الرأي الأول والثالث يقول إن محمدًا بُعِث نبيًا وكان عمره ٤٣ سنة وقضى بعدها في مكة عشر سنوات (١٩٧)، ويبدو أن هذه الرواية لا تحسب من ضمن هذه المدة السنوات الثلاث التي همد فيها نشاط محمد النبوي،[١٩٨] إذ إن كل المصادر تقريبًا تجمع على أنه بعث نبيًا وكان عمره أربعين

آخرون يسمون تواريخ اخرى (ابن سعد، محقق، ١، ص١، س٦٢؛ شبرنغر، المصدر المذكور، ص ١٣٧وو) لكن الجميع يتفقون حول الشهر، وبعضهم يذكر فقط يوم الاثنين.

[١٩٢] ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٢٩؛ الطبري ١، ص ١١٤١و، ١٢٥٥؛ «مشكاة»، ص ١٧١ (ص ١٧٩ صيام التطوع، فصل ١ § ١٠) الواحدي في التمهيد، طبعة القاهرة، ص ١٠. المسعودي،٤، ص ١٥٤، يذكر اضافة إلى ذلك ربيع الاول، وسنعرض لاحقًا ان هذه المعلومة خاطئة.

[١٩٣] الطبري ١، ص ١١٤١و، ص ١٢٥٥و.

[١٩٤] روايات مختلفة لدى ابن هشام، حاشية للصفحة ١٥٥، س ٩؛ ابن سعد، المصدر المذكور، ص ١٥١و؛ البخاري ٢، ص ٢٠٥ (باب مبعث النبي)، ص ٢١١، (باب هجرة النبي)؛ مسلم، القسطلاني ٤، ص ١٩٦، ص ١٩٨، فضائل، باب ٢٦؛ «الشمائل» (باب السنن)؛ الطبري١، ص ١٢٤٦و، ص ١٢٤٩؛ اليعقوبي ٢، ص ٤٠؛ «مشكاة»، ص ٥١٣ (٥٢١ باب المبعث، البداية)؛ المسعودي ٤، ص ١٢٢، ١٢٨و، ٩، ص ٥٠.

[١٩٥] مسلم ٢، ص ٤٣٦ (القسطلاني ٩، ص ١٩٥)؛ ابن سعد، الموضع المذكور؛ الطبري ١، ص ١٢٤٨؛ «مشكاة»، الموضع المذكور؛ ابن سعد (محقق) ١، ص ١، ١٥١، ٢٠: ١٥ سنة او اكثر.

[١٩٦] مسلم ٢، ص ٤٣٤ (القسطلاني ٩، ص ١٩٥وو)؛ البخاري ٢، ص ١٧٣ «باب صفة النبي» ومواضع اخرى؛ «الشمائل»، الموضع المذكور اعلاه؛ الطبري ١، ص ١٢٥٥؛ المسعودي ٤، ص ١٤٨و؛ ابن سعد (محقق) ١، ص ١، ١٢٧، ١٥١؛ الواحدي حول سورة النور ٢٤: ٥٥/ ٥٤. قارن بالنسبة للحواشي الثلاث الاخيرة مجموعة الاحاديث التي يذكرها شبرنغر، المصدر المذكور، ص ١٧٠و.

[١٩٧] ابن سعد (محقق) ١، ص ١٥١، الطبري ١، ص ١٢٤٥و؛ المسعودي ٤، ص ١٤٨و.

[١٩٨] بشكل مماثل تحاول الحاشية ؛ ابن هشام، ص ١٥٥، س ٩، ان تحل هذه المشكلة.

سنة. إزاء الأهمية التي يعيرها الشرقيون إلى الرقم ٤٠،[١٩٩] لا يمكن الرهان على صحة هذه المعلومة. أما أنه قضى في مكة أكثر من عشر سنوات نبيًا، فهذا ما تطلعنا عليه كلمات قصيدة معاصرة، يذكرها المؤرخون كثيرًا، تنسب بالعادة إلى صرمه بن أبي أنس من المدينة، ونادرًا ما تنسب إلى حسان بن ثابت:[٢٠٠]

ثوى في قريش بضع[٢٠١] عشرة حجة

يذكّر[٢٠٢] لو يلقى[٢٠٣] صديقا[٢٠٤] مؤاتيا[٢٠٥]

ويعرض في أهل المواسم نفسه الخ

يمكننا أن نثق ببيت كهذا أكثر منه بعشرين رواية، رغم أن مسلم، القسطلاني ٩، ص ١٩٧، يلوم الذين يقدمون هذا البيت على الروايات ـ إذ ان الأمر يعنيه هو

---

(١٩٩) ثمة شهادات كثيرة في الكتابات اليهودية على العدد اربعين كعدد مدور: التكوين ٧: ١٢، ١٧؛ الخروج ٣٤: ٢٨؛ العدد ١٤: ٣٣؛ حزقيال ٢٩: ١٢؛ الملوك الاول ١٩: ٨؛ يونان ٣: ٤؛ اعمال ١، ٣؛ رؤيا باروخ بالسريانية ٧٦: ٣؛ مشنا برقيه، ابوت ٥: ٢١؛ تلمود عابودة زارة، الرقاقة ٥، الوجه ٢ اعلاه. اما فيما يتعلق بشواهد من الثقافة المحمدية فقارن «مقام الاربعين» و«باب اربعين» (Goldziher, *WZKM.* 4, 351) وايضًا المجموعة المنتشرة لاربعين حديثا حول مواضيع معينة. (Ahlwardt, *Berliner* (*Catalog* No. 1456 - 1550 الخ ويقدّم شبرنغر، المصدر المذكور، ص ١٧٢، ملاحظة جيدة فيما يختص بأثر سورة الاحقاف ٤٦: ١٥/ ١٤ على ذاك التحديد الزمني. ويسرني بالاجمال ان يكون شبرنغر قد توصل إلى القناعة بان محمدًا لم يعرف تاريخ مولده (المصدر المذكور، ص ١٤١و). لكنني اضيف إلى ذلك أيضًا انه لم يعرف حتى السنة التي وُلِد فيها. كل المعلومات التي وصلتنا تقوم على حسابات غير دقيقة؛ كذلك أيضًا الجمع التاريخي بينه وبين ملوك الفرس. قارن Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* p. 168, 172 etc.; Leone Caetani, *Annali dell' Islam* I, § 23. وقد بذل محمود افندي جهده عبثا حين حاول ان يضع للتواريخ غير الموثوق بها حسابا فلكيا دقيقا. (*Journ. As.* Febr. 1858). ويختلف عن ذلك ما يقوم به شبرنغر من أخذ التاريخ التقليدي فقط بعين الاعتبار.

(٢٠٠) ابن هشام، ص ٣٥٠؛ الطبري١، ص ١٢٤٧، ١٢٤٨؛ الازرقي ص ٣٧٧؛ ابن قتيبة، ص ٣٠، ٧٥؛ المسعودي ١، ص ١٤٥، ٤، ص ١٤١؛ النووي لدى مسلم، القسطلاني ٩، ص ١٩٧؛ «أُسد الغابة» ٣، ص ١٨؛ ابن حجر ٢، ص ٤٨٦، ابن الاثير، «الكامل» ٢، ص ٨٣.

(٢٠١) الطبري ١، ص ١٢٤٨ «خمس». هذا تحريف بناء على الروايات المذكورة في ص ٦٢.

(٢٠٢) المسعودي ١، ص ١٤٥؛ ابن قتيبة، ص ٣٠: «بمكة».

(٢٠٣) الازرقي: «لاقى».

(٢٠٤) ابن قتيبة، ص ٧٥: «حبيبا»؛ النووي: «خليلا».

(٢٠٥) المسعودي ١، ٤: «مواسيا». اما اذا كانت هذه الكلمة البديلة موجودة فعلا في المخطوطات، فتلك عرضة للشك.

أيضًا بلا شك. هذا البيت بالتحديد يقضي على كل التركيب الذي أتى به شبرنغر في مقالته المذكورة آنفًا بالفشل. فالافتراض أن محمدًا قضى عشر سنوات في مكة نبيًا يعود كما يبدو إلى اختلاق رجل، أراد أن يساوي بين جزئي حياة محمد الرسولية التي تقسمها الهجرة إلى قسمين. وقليلاً ما يتوافق وهذا البيتَ الرأيُ القائل إن محمدًا سمع الصوت السماوي ورأى النور سبع سنوات فقط، وتلقى بعدها الوحي لمدة ثماني سنوات.(٢٠٦) في هذه الحال لن يكون عمله الفعلي قد طال أكثر من ثماني سنوات. ولا أجرؤ على الجزم في ما إذا كانت مدة مرحلته النبوية الأولى استمرت ١٥ أو ١٣ سنة. لكننا سنبقى على الرقم المذكور أخيرًا، وهو المتعارف عليه عموما.

يظهر من هذا المثل كم تخلو الحسابات الزمنية للأحداث التي وقعت في حياة محمد قبل الهجرة من الدقة. وبالإجمال، لا يسمح لنا الا عدد قليل فقط من هذه الأحداث بتحديد عدد السنين التي تفصلها عن الهجرة، (بوصفها حقبة ثابتة). ابن اسحاق، وهو أفضل من وصلنا أثره من كتّاب السيرة، لا يعطي أية معلومات تاريخية عن كل الفترة المكية.(٢٠٧) ولا يمكن وضع توقيت تقريبي للسور المكية التي نادرًا ما تؤخذ فيها الأحداث التاريخية الأكيدة بعين الاعتبار، الا بقدر قليل من الدقة، لنستطيع بعد ذلك تقسيم الفترات الأخرى. أما نقاط الاستناد التاريخية القليلة التي يمكننا الاعتماد عليها، رغم أنها بلا استثناء غير أكيدة تمامًا، فهي التالية: ١) سورة النجم ٥٣ لها علاقة بالهجرة إلى الحبشة،(٢٠٨) وقد حدثت في السنة الخامسة من البعثة؛ ٢) سورة طه ٢٠ نزلت، بحسب الرواية المعروفة، قبل إيمان عمر الذي حدث في السنة السادسة قبل الهجرة كما يقال؛ ٣) سورة الروم ٣٠: ١وو تتناول بالتأكيد الحرب بين الفرس والبيزنطيين،(٢٠٩) وربما الأحداث

(٢٠٦) ابن سعد (محقق)١، ١، ص ١٥١؛ مسلم ٢، ص ٤٢٧ (القسطلاني ٩، ص ٤٩٩) و«مشكاة»، ص ٥١٣ (٥٢١) يضيفون أيضًا: «ولا يرى شيئا».

(٢٠٧) ابن سعد يكثر من ذلك.

(٢٠٨) انظر ادناه حول سورة النجم ٥٣: ١٩.

(٢٠٩) انظر ادناه حول الموضع.

التي حصلت في السنة السابعة والثامنة من البعثة. فإذا اعتمدنا على هذا الحساب، مع انه غير موثوق به أساسًا، جعلنا العامين الخامس والسادس لسور الفترة الثانية. أما الفترتان الممتدتان قبل هذه المرحلة وبعدها، وكل منهما يفوقها طولاً، فمخصصتان للمجموعة الأولى والثالثة من السور. هذا التقسيم يناسب الكيان الداخلي للفترات المختلفة المذكورة. لكن هذا التقسيم تواجهه اشكالية أن سورة الجن ٧٢، التي ينبغي أن تحسب بلا شك على الفترة الثانية، تتعلق عادة بالرحلة التي قام بها النبي إلى الطائف بعد وفاة ابي طالب وخديجة، وذلك قبل الهجرة بسنوات قليلة (التي تمت في السنة العاشرة من البعثة). لكن ربما أمكننا تجاوز هذه الصعوبة اذا اتخذنا موقف بعض الروايات ففصلنا بين ظهور الجن المذكور في هذه السورة والرحلة إلى الطائف.[٢١٠] ولا يجوز الاكتراث إلى ما يقال حول المعراج المذكور في سورة الاسراء ١٧، إذ إن تحديد زمن هذا الحدث غير أكيد على الإطلاق. لهذا السبب سنتوخى الحذر الشديد، فلا نلتفت لدى معالجتنا سور المراحل المختلفة الا إلى تطورها الداخلي، صارفين النظر عن التأريخ، وهو غير أكيد.

إن الهدف الكبير الوحيد الذي يتبعه محمد في السور المكية هو دعوة الناس إلى الإيمان بالإله الواحد الحق، وما لا ينفصل عن ذلك من الإيمان بقيامة الأموات والحساب في يوم الدين. لكنه لا يسعى إلى إقناع عقل سامعيه بذلك بواسطة البرهان المنطقي، بل بالعرض الخطابي المؤثر على الشعور بواسطة المخيلة. هكذا هو يسبح الله، ويصفه فاعلاً في الطبيعة والتاريخ، ويسخر بالمقابل من هزالة الآلهة الكاذبة. وتكتسب أوصاف سعادة الأتقياء الابدية وعذاب الخطأة في الجحيم وزنًا خاصًا. هذه الأوصاف، لا سيما الأخيرة منها، تُعتبر من أقوى الوسائل التي ساعدت على نشر الاسلام بواسطة التأثير الهائل الذي مارسته على مخيلة أولئك الناس البسطاء الذين لم يسبق لهم ان تعرفوا منذ صباهم على صور

---

[٢١٠] للمزيد انظر ادناه.

لاهوتية مشابهة.[٢١١] وكثيرًا ما يهاجم النبي خصومه المشركين مباشرة بصورة شخصية، ويهددهم بالعقاب الأبدي. وهو، حين كان يعيش بين المشركين فقط، لم يحتج إلى مهاجمة اليهود الا نادرًا، وهم أقرب إليه منهم. وبالكاد تعرض آنذاك للمسيحيين.[٢١٢]

اختلاف الأسلوب يؤدي بنا إلى التعرّف على مجموعات مختلفة من السور يقارب بعضها البعض الآخر زمنيًا. وتبرز بشكل خاص مجموعتان، تتألف إحداهما من السور القديمة الجياشة المشاعر، فيما تتألف الأخرى من السور المتأخرة التي كثيرًا ما تقارب في أسلوبها السور المدنية. بين هاتين المجموعتين نجد مجموعة أخرى هي مثل حلقة وصل بينهما، تنقل بنا بانحدار تدريجي من المجموعة الأولى إلى الثالثة. علينا، إذًا، أن نميز بين سور نشأت في ثلاث فترات.[٢١٣]

وضع وليم موير **(William Muir)** في الجزء الثاني من كتابه حياة محمد **(Life of Mahomet)**[٢١٤] ترتيبًا آخر للسور، يختلف في بعض المواضع عن ترتيبنا، لكنه

---

[٢١١] قارن Snouck Hurgronje in De Gids 1886 II p. 256f.; Rev. Hist. Relig. Bd. 30 (Paris 1894), p. 150. بحسب Hubert Grimme (*Mohammed I*, Münster 1892, p. 14; *Mohammed*, München 1904, p. 50) «لم ينشأ الاسلام كنظام ديني، بل كمحاولة من نوع اشتراكي، لمقاومة اوضاع ارضية سيئة قاهرة». هذا الطرح الذي يعارض التراث بأسره تعرّض لنقد صارم من C. Snouck Hurgronje (*Une nouvelle biographie de Mohammed*, Revue Hist. Relig. vol. 30 p. 49 - 70, 149 - 178, bes. 158ff). قارن أيضًا Frants Buhl, *Muhammeds Liv*, Kobenhavn 1903 p. 154f.

[٢١٢] لا يجوز ان نرى في كل المواضع التي ينتقد فيها محمد التعليم القائل بان لله ولدًا، تهجمًا على العقيدة المسيحية بأن المسيح هو ابن الله. فقد دعا الوثنيون العرب آلهاتهم اللات ومناة والعزة «بنات الله». وهذا الاسم لا يعني على الارجح اكثر من جواهر إلهية ذات طبيعة انثوية. قارن J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2 p. 24f. لكنه كان من المحتمل ان يجيب الوثنيون على اصرار محمد على وحدة الله المطلقة، بانهم هم ايضًا يعترفون بها وان آلهاتهم ليست فقط الا بنات الله. قارن سورة الصافات ٣٧: ١٤٩وو؛ سورة الانعام ٦: ١٠٠و الخ. ولا يجوز بالطبع ان نعتبر ان هذا القول عقيدة مكية قديمة، كما يذكر الكتاب المسلمون مرارا («اعتبر المشركون الملائكة بنات الله» الخ). فهؤلاء الكتاب لا يستطيعون الغوص في جوهر الاديان الاخرى، بل يصبغون كل شيء بلون اسلامي. وهكذا يدّعون، على سبيل المثال، بني قريش يتناقشون في أمر القيامة والانبياء الخ.

[٢١٣] هذه المجموعات الثلاثة صنّفها اولا G. Weil في مقدمته للقرآن «Einleitung in don Koran»، ونحن نرى في هذا الاكتشاف الفضل الاساسي لكتابه الصغير. لا يخفى اننا نختلف عنه هنا وهناك في تقسيم المجموعات ونحدد بعض الامور بشكل اوضح. لكننا لم نر داعيا للتخلي عن تقسيمه باسره.

[٢١٤] ص ١٢٢وو، ١٨٣وو، خلاصة ٢١٨ ـ ٣٢٠.

يلتقي وإياه في أهم النقاط. فهو يوزع السور المكية على خمس مراحل، متبعًا تأريخًا، ينقصه بالطبع أي رسوخ، وذلك كما يلي: ١) سورٌ نُزّلت قبل سورة العلق ٩٦ أي قبل البعثة؛ ٢) أقدم السور حتى جهر محمد بدعوته؛ ٣) حتى العام السادس بعد البعثة؛ ٤) حتى العام العاشر بعد البعثة؛ ٥) حتى الهجرة. وتتضمن المراحل الثلاث الأولى السور نفسها تقريبًا التي نضمها إلى المرحلة الأولى، وذلك بحيث توافق مرحلة موير الثانية ما نعتبره نحن أقدم السور، وتوافق مرحلتاه الأولى والثالثة السور المتبقية من فترتنا الأولى. مرحلته الخامسة هي فترتنا الثالثة تقريبًا. وفي مرحلته الرابعة توجد أكثر السور التي نعدها من الفترة الثانية، تضاف إليها سور أخرى كثيرة من فترات أخرى. يتضاءل هذا الاختلاف كثيرًا، إذا اعتبرنا أن موير يعد سبع سور من فترتنا الأولى في المرحلة الرابعة، وثماني سور من أواخر فترتنا الثانية في المرحلة الأخيرة. الفرق الأساسي بيننا، إذًا، هو أن موير يجعل مجموعتنا الثانية، وهي مجموعته الرابعة، تبدأ باكرًا وتنتهي باكرًا. تبقى فقط ست سور يعدّها موير من ضمن هذه المجموعة، بينما نضمها نحن إلى المجموعة الأخيرة. أما غلطته الأساسية في هذا التقسيم فهي أنه يسعى إلى ترتيب السور واحدة واحدة ترتيبًا زمنيًا. وهو يتواضع إلى درجة الاعتراف بأنه لم يبلغ هدفه تمامًا، لكن هذا الهدف يستحيل بالفعل بلوغه. إضافة إلى ذلك فهو لا يعير القدر الكافي من الاهتمام لتقسيم السور المؤلفة من أجزاء مختلفة، ويعير قدرًا مبالَغًا به من الأهمية لطول السور، ما لا يستحق الاهتمام نفسه الذي يستحقه طول الآيات.

هـ. غريمه (H. Grimme)[٢١٥] يتبعنا تمامًا فيما يتعلق بالفترة المدنية، وفي الأمور الأساسية المتعلقة بتوزيع السور المكية على مجموعات. تنقص لديه من فترتنا الأولى السور ٥١ و٥٢ و٥٣ و٥٥ و٥٦ و١ و٩٧ و١٠٩ و١١٢. وهو ينسب السور الخمس الأولى منها إلى فترته الثانية والسور الأربع الأخيرة إلى فترته الثالثة. ما عدا ذلك، يضم إلى فترته الثانية السورة ١٤ فقط (ما عدا الآيات ٣٥/٣٨ ـ ٤١/

(٢١٥) Hubert Grimme, *Mohammed* 2 (Münster 1859), p. 25 - 27.

٤٢ المدنية)، و١٥ و٥٠ و٥٤، فيما يضم السورة ٧٦ إلى الفترة الأولى، وسائر السور إلى الفترة الثالثة.

ويرفض هـ. هيرشفلد[٢١٦] (H. Hirschfeld) المبادئ التي وضعها فايل وموير والتي وضعناها نحن لتقسيم السور المكية، لكن المجموعات التي يصنفها هو مسمّيًا إياها بحسب وجهات نظر تتعلق بالصيغة والمادة (الاعلان الاول، السور التوكيدية، الواعظة، القصصية، الوصفية والتشريعية) ليست إلا تعديلا للمبادئ التي وضعناها نحن. ما يُشار إليه أولا هو أن هناك توافقًا تامًّا بيننا وبينه في تحديد السور المدنية باستثناء سورة واحدة (٩٨). وتضم مجموعاته الثلاث الأولى، باستثناء السور ٥١ و١ و٥٥ و١١٣ و١١٤، السور التي تضمها فترتنا المكية الأولى، يضاف إليها السور ٢٦ و٧٦ و٧٢ من فترتنا المكية الثانية، والسورة ٩٨ من فترتنا المدنية. أما مجموعاته الثلاث الأخيرة فهي، باستثناء ما ذكرناه آنفا من استثناءات، مخلوطة من الفترتين المكيتين الثانية والثالثة بحسب توزيعنا.

كلما طالت دراستي للقرآن وتعمقت، انجلى لي بوضوح اكبر أن من بين السور المكية مجموعات متفرقة يمكن الفصل بينها، وذلك مع انعدام امكانية القيام بأي ترتيب تأريخي دقيق للسور. وكم من دليل وجدته من قبل مناسبًا لهذا الغرض بدا لي لاحقًا غير موثوق به، وكم من زعم أبديته قبلاً بقدر كبير من الثقة، بدا لي من بعد فحص متكرر وأدق أنه زعم غير أكيد.

سور الفترة الأولى

أعتقد أنه يسعني التعرّف على سور هذه الفترة بشيء من اليقين من خلال أسلوبها. إن قوة الحماس الذي حرّك النبي في السنوات الأولى وجعله يرى الملائكة الذين أرسلهم الله إليه، كان لا بد لها من أن تعبّر عن نفسها في القرآن. الله الذي يملأه يتكلم بنفسه، فيتراجع الإنسان تمامًا، كما لدى أنبياء إسرائيل العظام في العهد القديم.[٢١٧] أما الكلام فعظيم، جليل، مفعمٌ صورًا صارخة؛

---

(٢١٦) .New Researches p. 143ff.

(٢١٧) قارن .H. Ewald, *Propheten des A. B.* 1, 2, ed., p. 31ff. لم تكن هذه الطريقة في الكلام بالنسبة لمحمد في الفترة الاولى من النبوة شكلا خارجيا وحسب، بل ذات معنى عميق. وهذا يتغير لاحقًا.

والنبرةُ الخطابية تحتفظ بلونها الشعري الكامل. الآيات القصيرة تعكس الحركة الشغوفة التي تتقطع مرارًا بسبب تعاليم بسيطة وهادئة، لكنها زاخرة بالقوة. والكلام بأسره محرِّكٌ إيقاعيًا وذو جرس عفوي جميل. مشاعر النبي وظنونه تنطق عن نفسها أحيانًا بواسطة غموض المعنى، الذي يلمِّح إليه بالإجمال، أكثر مما يستفاض في شرحه. من العلامات الفارقة والمميزة لهذه الفترة كلمات القسم التي ترد فيها كثيرًا ـ ٣٠ مرة، مقابل مرة واحدة في السور المدنية، في سورة التغابن ٦٤: ٧ ـ، وبها يشدد محمد خاصة في مطلع السور على ان أقواله حق. وكما انه اتخذ عن الكهان الوثنيين اسلوب السجع، أخذ عنهم أيضًا هذه العادة، وقد اعتادوا تقديم أقوالهم بواسطة أقسام احتفالية، مستدعين كشهودٍ عليها، اقل مرتبة من الآلهة، مختلف الظواهر الطبيعية،[٢١٨] مثل المناظر، الحيوانات والطيور، الليل والنهار، النور والظلمة، الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض.[٢١٩] بوصفه رسول الله يقسم محمد إضافة إلى ذلك بالوحي (سورة يس ٣٦، سورة ص ٣٨، سورة الزخرف ٤٣، سورة الدخان ٤٤، سورة ق٥٠، سورة الطور ٥٢، سورة القلم ٦٨) وبالقيامة (سورة ٧٥) وباليوم الموعود (سورة ٨٥) وبسيده.[٢٢٠] وما زلنا، شأننا شأن المفسرين المسلمين منذ القدم،[٢٢١] نجد صعوبة في فهم فئة ثالثة من عبارات

---

[٢١٨] لا يمكننا ان نناقش في هذا السياق مسألة ما اذا كانت هذه الصيغ قائمة في الاصل على تصور الاشياء الطبيعة كائنات حيّة.

[٢١٩] سطيح: ابن هشام، ص ١٠، س ١٤؛ ص١١، س ٥، ١١و؛ «المستطرف»، باب ٦٠؛ المسعودي ٣، ص ٣٩٤. شِق: ابن هشام، ص ١٢، س ١. «الكاهن الخزاعي»: ابن الاثير، «الكامل» ٢، ص ١١؛ المقريزي، تحقيق G. Vos (لايدن ١٨٨٨)، ص ١٠؛ «المستطرف»، الموضع المذكور. «ظريفة الكاهنة»: المسعودي ٣، ص ٣٨١. مسيلمة: الطبري ١، ص ١٩٣٣، س ٣و، س ١٢و. طليحة: الطبري، ص ١٨٩٧، س ٩و؛ قارن أيضًا سورة الطور ٥٢؛ سورة البروج ٨٥؛ سورة الطارق ٨٦؛ سورة القيامة ٧٥؛ سورة القلم ٦٨ ؛ سورة الفجر ٨٩؛ سورة الليل ٩٢؛ سورة الضحى ٩٣؛ سورة العصر ١٠٣؛ سورة التين ٩٥.

[٢٢٠] ينطق بها محمد نفسه فقط في سورة سبأ ٣٤: ٣؛ سورة التغابن ٦٤: ٧؛ سورة الذاريات ٥١: ٢٣. اما في المواضع الاخرى التي يُقسَم فيها بالله فيُذكر لشخاص آخرون (سورة الصافات ٣٧: ٥٦/ ٥٤؛ سورة الشعراء ٢٦: ٩٧؛ سورة الانبياء ٢١: ٥٧/ ٥٨؛ سورة يوسف ١٢: ٧٣، ٨٥، ٩١، ٩٥)، او الله (سورة مريم ١٩: ٦٨/ ٦٩؛ سورة النساء ٤: ٦٥/ ٦٨؛ سورة المعارج ٧٠: ٤٠)، او ابليس (سورة ص ٣٨: ٨٢/ ٨٣). وهذه المواضع تنتمي كلها إلى الفترة المكية باستثناء سورة النساء ٤: ٦٢/ ٦٥، ٦٥/ ٦٨.

[٢٢١] لهذا كتب ابن قيِّم الجوزية (ت ٧٥١ هـ، قارن .C. Brockelmann, Gesch. arab. Lit. 2, p. 105ff). كتابًا بعنوان «التبيان في اقسام القرآن» (H. Ch. nr. 2401).

القسم، يُقسَم فيها بمجموعة من الأشياء أو الكائنات الأنثوية.[٢٢٢] ولهذا النوع ما يحاكيه خارج القرآن.[٢٢٣] معظم سور هذه الفترة قصيرٌ ـ من بين ٤٨ سورة يتألف كلٌ من ٢٣ سورة من أقل من ٢٠ آية، و١٤ سورة من أقل من ٥٠ آية ـ إذ إن الوجد الشديد الذي انبعثت منه لم يكن في وسعه ان يدوم طويلاً.

حين تلا محمد آيات كهذه على بني قومه الجامدي المشاعر، رماه معظمهم بالجنون أو الكذب. فدعي شاعرًا مهووسًا ومتنبئًا محالفًا للجن[٢٢٤] أو مجنونًا. هذه الشكوك، وهو نفسه لم يكن خاليًا في البدء من آخرها،[٢٢٥] كان عليه بالطبع أن يقاومها بكل ما عنده من زخم الكلام، من بعد أن عرف نفسه بلا ريب رسولاً لله. وعلى العموم تلعب هجماته العنيفة على خصومه التي تصل إلى حد اللعنة، وهو يسمي بعضهم شخصيًا، (قارن أدناه ما سيرد حول سورة المسد ١١١) دورًا كبيرا في هذه السور.

يدلي موير (Muir) بالرأي الغريب أن ثمة ١٨ سورة نُزلت قبل البعثة التي تمت بواسطة سورة العلق ٩٦، وان هذه السور ضُمت لاحقًا إلى القرآن. وفيها يتكلم محمد شخصيًا، لا الله، الذي لا يتكلم قبل سورة العلق ٩٦. يبدو أن الباحث الإنكليزي اكتسب بسبب معاشرته للمصادر ميلاً محددًا نحو النبي، جعله يسعى، على الأقل لفترة من الزمن، إلى تبرئته من تهمة انتحال اسم الله في الكلام.[٢٢٦] لكن هذا الرأي يخلو من الأسباب الايجابية ويناقض الروايات، لا بل يمكن دحضه من خلال بعض السور. فالسور التي يتكلم فيها محمد ضد أعداء الدين والخصوم الذين يكذّبون به، رافعًا بالمقابل من شأن المؤمنين، لا يمكن أن تكون قد نشأت

---

[٢٢٢] سورة ص ٣٧؛ سورة الذاريات ٥١؛ سورة المرسلات ٧٧؛ سورة النازعات ٧٩؛ سورة العاديات ١٠٠.

[٢٢٣] الطبري ١، ص ١٩٣٤، س ٣ ـ ٥ (مسيلمة).

[٢٢٤] لقد اعتقد العرب قبل الاسلام بوجود صلة خاصة بين الكاهن والجن، لكن ايمانهم هذا ليس على الشكل الذي يصوره الكتّاب المسلمون، بأن الجن والابالسة كانوا يصعدون إلى السماء ويسترقون السمع إلى الملائكة ويبلغون ما يقولونه إلى الكهان. قارن J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2, p. 137.

[٢٢٥] ابن هشام، ص ١٥٤؛ الطبري ١، ص ١١٥٢؛ البخاري في مواضع كثيرة، خاصة في باب الوحي؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص١٣٠، س ١٠.

[٢٢٦] *Life of Mah.* 2, 75.

في وقت لم يكن فيه على بينة من أمره، ولم يتأكد بعد من أنه نبي الله، ويدعُ إلى الدين الجديد. حتى سورة العصر ١٠٣ التي يعتبرها موير أقدم السور، لأنها بشكلها الحالي أقصرها، تتناول أعداء محمد (الآية ٢) وأتباعه المؤمنين الذين يدعو بعضهم بعضًا إلى الصبر تجاه الاضطهادات (الآية ٣). هذه السورة لا يمكن، إذًا، أن تكون قد نشأت الا من بعد أن جهر محمد بدعوته، فاتضحت الأضداد. وكثيرًا ما توجد مواضع مماثلة لها في السور التي يسميها موير مثل سورة الانفطار ٨٢: ٩؛ سورة الليل ٩٢: ١٦ الخ. تضاف إلى ذلك المواضع التي يتكلم فيها محمد عن اندثار أعداء الله في الأزمنة الغابرة كمثلٍ ينذر به خصومه (سورة الفجر ٨٩: ٦وو؛ الشمس ٩١: ١١وو؛ سورة الفيل ١٠٥). وليس صحيحًا أن الله لا يظهر ابدًا في هذه السور متكلمًا. فحتى لو وافقنا موير، الجزء الثاني، ص ٦٠، على أن المواضع التي يُخاطَب فيها محمد لا تحمل إلا مناجاته لنفسه، ولم نهتم لصيغ الأفعال التي تتحول بواسطة تغيير التنقيط من صيغة المتكلم إلى صيغة أخرى (مثلاً «تفعل» بدل «نفعل» الخ)، لتبقّت لدينا المواضع التالية: سورة البلد ٩٠: ١٠؛ الشرح ٩٤: ٢؛ الكوثر ١٠٨: ١؛ التين ٩٥: ٤ و٥. يعلن موير (ص ٦٢) أن الله في هذه المواضع ليس إلا وهمًا شعريًا. نحن نتساءل: ولماذا لا ينطبق ذلك على مواضع أخرى أيضًا؟ بامكان المرء أن يعترض بالقول ان تلك المواضع عُدِّلت عمدًا فيما بعد. لكن لا يجوز لنا أن ننجرّ إلى طروحات لا يمكن تقديم برهان عليها، وذلك فقط بسبب الميل إلى فرضية، لا يدعمها أي سبب راسخ.

لهذا السبب لا نجد، في رأي موير على الأقل، ما قد يدفعنا إلى التخلي عن الرواية المتعارف عليها لدى المسلمين،[٢٢٧] ومفادها أن سورة العلق ٩٦: ١ ـ ٥ أقدم ما في القرآن وانها تتضمن أول دعوة تلقاها محمد للنبرة. وبما أن تنزيل هذه

[٢٢٧] ابن هشام، ص ١٥٢و؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٣٠و؛ البخاري، تفسير؛ مسلم ١، ص ١١٣ = القسطلاني ٢، ص ٣٨وو (باب بدء الوحي)؛ الازرقي، ص ٢٤٦و؛ الطبري ١، ص ١١٤٧و؛ المسعودي ٤، ص ١٣٣؛ فخر الدين الرازي ومفسرون آخرون في سورة العلق ٩٦؛ الواحدي، في المدخل؛ «مشكاة»، ص ١٣د و ٢١د (باب المبعث وبدء الوحي، البداية)؛ «الإتقان»، ص ٥٢و الخ؛ قارن Muir 2, 85; Spr. Life 95f. Leben 1, 297f. Coussin 1, p. 354; Weil 45f.; وخــاصــة Journ. As. Soc. Bengal 19, 113ff.; Leone Caetani a.a.O. I, 220 - 227. يعتبر بعضهم سورة العلق ٩٦ السورة الاقدم على الاطلاق، وهذا تعبير غير دقيق.

الآيات اقترن برؤيا أو بحلم، يسعنا الافتراض أن الظروف التي أحاطت به لم تعد متضحة له بالتفصيل حتى بعد وقت قصير مما حدث. وما أقل ما يمكن الاعتماد عليه من روايات المسلمين حول ذلك. أشهر هذه الروايات هي التي تلقاها عروة بن الزبير عن عائشة.[٢٢٨] لكن عائشة لا يوثق بكلامها كثيرًا. أضف إلى ذلك أن محمدًا لم يروِ لها ما حدث إلا بعد حدوثه بزمن طويل، إذ لم تكن حينذاك قد وُلِدت بعد. بحسب هذه الرواية، كان بدء الوحي بالرؤى الصادقة التي أضاءت النبي مثل نور الفجر. بعدها انعكف على نفسه وحيدًا في غار حراء.[٢٢٩] وبعدما امضى هناك في التأمل والتبحّر زمنًا طويلا، ظهر له «المَلَكُ»[٢٣٠] وامره: «اقرأ!» فأجاب: «ما أنا بقارئ». فعطَّه[٢٣١] الملك بعنف وأعاد الأمر. ومن بعد أن تكرر ذلك ثلاث مرات تلا الملك الآيات الخمس، فارتاع محمد بشدة وأسرع إلى زوجه خديجة يسألها العون.

رواية أخرى، تعود بالتأكيد إلى المصدر نفسه، توجد لدى ابن هشام، ص ١٥١وو، والطبري، تاريخ ١، ص ١١٤٩و، عن عبيد بن عمير بن قتادة، تتميز بذكرها أن ما حدث كان حلمًا. وحين استيقظ محمد من النوم كانت كلمات الوحي قد انطبعت في قلبه. تضيف الرواية أن جبريل أتاه «بنمط من ديباج» كُتِبَت عليه

بعضهم يقول صراحة لن الآيات الخمس الاولى منها هي الاقدم وان الآيات الاخرى نُزِّلت لاحقًا. البخاري، باب بدء الوحي، ينكر فقط الآيات الثلاث الاولى.

[٢٢٨] يرد نص هذا الحديث في صيغ مختلفة، متنوعة الطول والقصر، لدى البخاري ومسلم والواحدي في المواضع المذكورة اعلاه؛ الطبري ١، ص ١١٤٧وو؛ الازرقي، الموضع المذكور؛ فخر الدين الرازي، الموضع المذكور؛ «مشكاة»، الموضع المذكور؛ «الإتقان»، ص ٥٢؛ وباختصار لدى ابن سعد، الموضع المذكور؛ ابن هشام، ص ١٥١. قارن *Journ. As. Soc. Bengal* 19, 113f. في المصدر المذكور، ص ١١٤و، يوجد شكل آخر للحديث، يعلن شبرنغر انه مزين ومشوش. ويقدم Sprenger, *Leben* I, 330 - 349، لمحة مسهبة عن الاحاديث المعنية.

[٢٢٩] «حِراَء» في اجود المخطوطات، ويذكر ياقوت ٢، ص ٢٢٨؛ بكري، ص ٢٧٣؛ الحريري، «درة الغواص»، تحقيق Thorbecke، ص١٤٠، وفي مخطوط شبرنغر ٢٨٢، انه لا يجوز لفظ الكلمة الا هكذا.

[٢٣٠] لا يمكننا ان نجزم في ما اذا كان هذا الظهور وغيره من الظهورات عائدًا إلى هلوسات او توهمات (M. J. de Goeje in *Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet,* Gießen 1906 I, 3f.). اهم ما في الامر لن محمدًا آمن بانه شاهد ظهورات ملائكة متجسدة. وهذه الظهورات يجب ان يعتبرها المتعاطي تاريخ الاديان على القدر نفسه من الواقعية الذي تحظى به ظهورات الملائكة في الكتاب المقدس.

[٢٣١] صيغ مختلفة عن ذلك هي «فغطّني، فغتّني، فغمّني، فسابني» (كتاب النهاية).

الكلمات التي كان عليه أن يقرأها («الإتقان»، ص٥٣). ليس في القرآن أي ذكر لمواد الكتابة هذه، ويرد فيه ذكر الرقّ والقرطاس. لكن من الثابت أن تنزيل القرآن يعتبر تبليغ كتابة سماوية.[٢٣٢] ولا يشير إلى ذلك ما سبق ذكره [ص ٢٤و] حول معنى «قرأ» وحسب، بل أيضًا المواضع العديدة التي تذكر تنزيل الكتاب. تضاف اليها سورة البروج ٨٥: ٢١و، حيث يُذكر ان القرآن ﴿في لوحٍ محفوظ﴾، وأخيرًا سورة العلق ٩٦: ٤، حيث تعني الكلمات «ربك الذي علّم الإنسان استعمال القلم»[٢٣٣] كتابة موجودة في السماء، هي المصدر الأول للوحي الحق بمجمله، اليهودي والمسيحي ـ ولنتذكر هنا عبارة «أهل الكتاب» ـ والذي أتى به الإسلام. إن الرواية القائلة إن الله أنزل القرآن كله أولاً إلى السماء السفلى، فنقل الملاك إلى النبي القطع المتفرقة بحسب الحاجة ـ انظر تفاسير سورة القدر ٩٧ ـ تصدر عن رؤية صحيحة للامر. فهذه التصورات لآلية الوحي ليست بالطبع خواطر عبثية، بل تقوم على معرفة للتراث اليهودي ـ المسيحي الذي تلعب فيه الكتب التي كتبها الله بيده، فنزلت من السماء أو أحضرتها الملائكة، دورًا كبيرًا.[٢٣٤]

لقد تنصل بعض المفسرين الجدد لسورة العلق ٩٦ قليلاً او كثيرًا من تراث المسلمين التفسيري. يعتقد فايل[٢٣٥] أن محمدًا يتلقى هنا الأمر بأن يتلو ما أوحي إليه سابقًا. ولا يتعارض هذا التفسير والنقل وحسب، بل والاحتمال الذاتي للنص أيضًا. فلأي سبب أمر الله النبي، بواسطة تنزيل خاص، بأن يتلو سورة كانت موجودة أو يقرأها؟

أما تفسير شبرنغر (Life، ص ٩٥و) الذي يفيد أن «اقرأ» تعني هنا «اقرأ كتب

---

(٢٣٢) بحسب سورة طه ٢٠: ١١٤/١١٣؛ سورة الفرقان ٢٥: ٣٢/ ٣٤ [يرد في الاصل الالماني خطأ الرقم ١٣٤ ج. ت.]؛ سورة النجم ٥٣: ٥، ١٠؛ سورة القيامة ٧٥: ١٨؛ سورة التكوير ٨١: ١٩ لم يقرأ محمد نفسه في الكتاب السماوي بل كان الملاك يتلو عليه الكلمات التي كان النبي يكررها حتى تنطبع في ذاكرته.

(٢٣٣) قارن حول هذه الترجمة Th. Nöldeke in ZDMG. Bd. 41, p. 723.

(٢٣٤) الخروج ٣١: ١٨؛ ٣٢: ١٦؛ ٢٤: ١؛ التثنية ٩: ١٠؛ ٤: ١٣؛ حزقيال ٣: ١ ـ ٣؛ رؤيا يوحنا ١٠: ١٠؛ الراعي هرماس، الرؤيا الثانية؛ يوسيفوس، «تاريخ الكنيسة» ٤، ٢٨؛ هيبوليت، ضد «الهرطقات»، ٩، ١٣.

(٢٣٥) ترجم فايل في K. 2, p. 65. K I, p. 56 «قرأ» بـ «lesen».

اليهود والمسيحيين المقدسة» فيعارضه المعنى نفسه، ويكفي لدحضه أن محمدًا لم يكن يعرف الكتاب المقدس، وهذا ما بيناه آنفًا. حتى الرأي الذي يدلي به هذا العَالِم لاحقًا (Leben)، الطبعة الثانية، الجزء الاول، ص ٢٩٨، ٤٦٢؛ الجزء الثالث، ص ٢٢)، وتعني بحسبه «اقرأ» «انطق»، يجب رفضه، لأن الاستعمال الشائع للكلمة لا يؤيده.

يقول النحوي ابو عبيدة، بحسب تفسير السمرقندي للآية، ان العبارة هنا تعني «اقرأ اسم ربك» حيث أن الباء هنا زائدة للتشديد، وأن «قرأ» مثل «ذَكَرَ». لكن «قرأ» لا تحمل أبدًا هذا المعنى.[٢٣٦]

يترجم هارتفيغ هيرشفلد (Hartwig Hirschfeld)[٢٣٧] العبارة بقول «أعلن اسم ربك!» (proclaim the name of thy Lord). وبالنظر لعدم وجود هذا المعنى في اللغة العربية، استشهد بالقول الوارد كثيرًا في العهد القديم **קרא בשם יהוה**. كلمة **קרא** تعني «نادى، أعلن». لكن كلمة **בשם** لا يحتمل ان تكون مفعولا لها، بل تعني «مستخدمًا اسم يهوه».[٢٣٨] فقط بهذا المعنى («أعلن باسم ربك»[٢٣٩]) يمكن الاعتراف بإمكانية الاقتباس من الاستعمال اللغوي العبري الشائع. يضاف إلى ذلك أن مختلف الأحاديث التي تروي أن محمدًا أجاب على طلب الملاك «اقرأ» بقوله «ما اقرأ» ذات صلة مريبة بالآية الواردة في أشعياء ٤٠: ٦ **קול אומר קרא ואמר מה אקרא**. في هذه الحال سيكون لدينا في سورة العلق ٩٦ مصطلح لغوي منعزل لا يوجد له مثيل في القرآن او الحديث او نصوص العبادة.[٢٤٠] «قرأ» تُستعمل في القرآن بالاحرى بمعنى التلفظ المنخفض او تمتمة النصوص المقدسة، فيما أن معنى «قرأ» المعروف تطور لاحقًا. لهذا السبب

---

(٢٣٦) «قرأ بشيء» اي قرأ فيه ـ في كتاب او ما شابه ـ او «اتخذ هذه القراءة او تلك» مثل «قال بشيء» اي «نطق بهذا الراي او ذاك»، قارن M. J. de Goeje في كشّاف المصطلحات لتفسير الطبري.

(٢٣٧) *Beiträge zur Erklärung des Qorāns,* Leipzig 1886, p. 6; *New Researches* p. 18f.؛ ايضًا G. Weil, *Abhandl. Orient. Congress* Florenz 1878 (1880) I, p. 357.

(٢٣٨) قارن أيضًا B. Jacob, «*Im Namen Gottes*» Vierteljahrsschrift für Bibelkunde I (1903), 171ff..

(٢٣٩) يميل ت. نولدكه الآن إلى فهم هذه الكلمات هكذا أيضًا.

(٢٤٠) حول عبارة «قرأ السلام» قارن اعلاه ص ٣١.

يُستحسن بالنسبة للموضع القرآني الراهن عدم التخلي عن المعنى المعتاد للفعل، وهو «أدى»، «تلا».[٢٤١]

إذا تمسكنا بهذا وقصرنا الحديث السائد [انظر ص ٧١و] على معالمه الأساسية، استطعنا أن نتصور نشوء هذه السورة كما يلي:

من بعد أن قضى محمد[٢٤٢] حياة زهد طويلة في الوحدة وصار بواسطة التأمل والصراع الداخلي إلى وضع من الاضطراب الهائل، حُكم عليه بصورة قاطعة بواسطة حلم أو رؤيا بان يتنبأ، أي بأن يجهر بالحقيقة التي اتضحت له. واكتسبت الدعوة في نفسه شكلاً ثابتًا كوحي، يطلب فيه الله منه، بأن يبلغ قومه باسم سيده، خالق البشر، ما انتهى اليه من الكتاب السماوي. أما الوقت الذي صار فيه أول الوحي فهو بحسب القرآن ليلة القدر التي وقعت من دون شك في شهر رمضان.[٢٤٣]

ما إذا كانت الآيات ١ ـ ٥ من سورة العلق ٩٦ بالفعل أول ما نُزِّل من القرآن، فمسألة لا يمكن حسمها. حتى لو نسبت لهذه الآيات أهمية أساسية في قصة الوحي، بسبب حثها الشديد على «القراءة»، فان النص لا يتضمن ما يدعم التقدير التاريخي الذي يأتي به التراث. لا بل ان هذه الكلمات يمكن فهمها من حيث المضمون على أنها قيلت في اي وقت، نُقِل فيه إلى النبي مقطع جديد من الكتاب

---

[٢٤١] قارن اعلاه ص ٣٠و.

[٢٤٢] يختلف العلماء حول معنى الآية الاولى، لكنهم يتفقون فيما بينهم على ان الآية موجهة إلى محمد فقط. وكما يبدو لي فإن R. Dozy (*Essai sur l'histoire de l'Islamisme,* traduit du Hollandais par V. Chauvin, Leiden - Paris 1879, p. 27 - 29) هو الوحيد الذي يعتبر ان الآيات ١ ـ ٥ هي انذار لاحق لاحد الكافرين او لشخص لم يؤمن من كل قلبه.

[٢٤٣] ينبغي الجمع بين سورة القدر ٩٧: ١ وسورة الدخان ٤٤: ٢ وسورة البقرة ٢: ١٨٥/١٨١. وهذا هو الرأي المعهود. محمد نفسه لم يهتم بالموعد. لذا تتأرجح المعلومات منذ القديم حول نزول القرآن (قارن «الموطأ» ٢، ص ٩٨و؛ ابن هشام، ص ١٥١و، ١٥٥؛ البخاري في البداية؛ فخر الدين الرازي في تفسيره لسورة العلق ٩٦؛ كتاب الخميس ٢، ص ٢٨٠وو الخ). آخرون يذكرون، كما رأينا سابقا، ان ربيع الاول هو الشهر الذي حصلت فيه الدعوة. وهذا له علاقة بالحديث القائل ان جبريل كان يهبط بالكتاب السماوي إلى النبي كل سنة، الا في سنة وفاته فقد احضره اليه مرتين؛ وان النبي كان «يعتكف» دائما عشرة ايام في شهر رمضان، وانه اعتكف في سنة وفاته عشرين يوما: ابن سعد (محقق) ١، ٤، ص ٣، س ٥ ـ ٨؛ ٨، ص ١٧، س ١٤و.

السماوي. يدفعنا الأسلوب الكثيف والإيقاع القصير الاجزاء إلى أن نُعيد هذه الآيات إلى الفترة المكية الأولى. وينتج من العلاقة القائمة بين الآيات الخمسة الأولى والجزء المتبقي من السورة تحديد أدق بعض الشيء لزمن نشوء هذا الجزء، ولا يمكن أن يكون هذا قد حصل في الوقت نفسه الذي تلقى فيه محمد للمرة الأولى الدعوة للنبوة. فهذا الجزء موجه ضد عدوٍ للإيمان يمنع عبدًا مؤمنًا(٢٤٤) عن صلاة الجماعة المسلمة الفتية (الآية ٩ ـ ١١). هذا الجزء لم ينشأ إلا بعد سنوات من بعثة محمد. ولكان الوقت نفسه ليحدَّد أيضًا لنشوء الآيات الخمس الأولى من سورة العلق ٩٦، لو أن السورة نشأت في الاصل ككل. لكنه يؤسفنا اننا لا نستطيع تقديم برهان على ذلك. ما يسعنا هو فقط التثبت من وجود ارتباط وثيق بين الآية ٥ والآية ٦. ولنتنبه إلى كلمة ﴿الإنسان﴾ في الآيتين وإلى كلمة ﴿كَلا﴾ في الآية ٦، وهذه الكلمة لا ترد في القرآن في بداية الكلام.(٢٤٥) وإذا تبين أن الآيات ٦ وما يليها اضيفت لاحقًا، وجب علينا ان نعتبر مطلع السورة أقدم من سائر اجزائها.

من بعد أن أحسَّ محمد بانه مدعو ليكون نبيًّا، بقي، كما يظهر، غير واثق من أمره تمامًا. ولم يتجرأ في ظروف كهذه على أن يجهر بالنبوة. مما يؤسف هنا أن التفاصيل غامضة تمامًا. وصلتنا حول الصراع النفسي العنيف الذي عاشه في ذلك الوقت الرواية التالية الواردة لدى البخاري،(٢٤٦) وهي متصلة بالرواية المنقولة عن عائشة حول سورة العلق ٩٦ التي ذكرناها سابقًا:

(٢٤٤) من المعلوم ان كثيرًا من العبيد اعتنقوا في البداية الدين الجديد (قارن ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٣٢و؛ (Sprenger, *Life* 159 - 163, *Leben* 1, 356f.; Leone Caetani, *Annali dell' Islam* 1, 237, 240f.). ولعلهم عاملوا في كثير من المرات الآلهة القديمة بفظاظة، ما جلب عليهم عقوبات شديدة. هكذا يذكر الواحدي، ص ٣٣٦و، حول سورة الليل ٩٢: ٥ ان بلال «لما اسلم ذهب إلى الاصنام فسلح عليها». غني عن الملاحظة ان تفسير ﴿عبدا﴾ (في الآية ١٠ [يرد خطأ ٧ ج. ت.]) بانها تعني «الانسان» بالاجمال مقابل «الرب»، هو تفسير خاطئ تمامًا Sprenger, *Leben* 2, p. 115: «عبدا لله».

(٢٤٥) حين يبدأ القرآن بكلامٍ ينفي كلامًا مقدم، لكن غير منطوق به، لا يكون ذلك عادة بواسطة «كلا»، بل بواسطة «لا» (قارن سورة القيامة ٧٥: ١؛ سورة البلد ٩٠: ١؛ سورة الواقعة ٥٦: ٧٥/٧٤ الخ). آخرون يفهمون هذه المواضع بشكل مختلف، انظر Wright - de Geoje, *Arabic Grammar* 2, p. 305 CD.

(٢٤٦) في كتاب الجيل § ١٦ باب التعبير. ويوجد جزء من النص في «مشكاة»، ص ٥١٤ (٥٢٢) وتفسير فخر الدين الرازي لسورة العلق ٩٦. اما الآخرون فيهملون هذه الاضافة ويوردون فقط الكلمتين الاوليين. اما البخاري، كتاب التفسير، حول سورة العلق ٩٦، فيورد الكلمات السبع الاولى.

«وفتر الوحي فترةً حتى حزن النبي صلعم فيما بلغنا حُزنًا غدا منه مرارًا كي يتردّى من رؤوس شواهق الجبال فكلما اوفى بذروة جبل لكي يلقي منه نفسه[٢٤٧] تبدى له جبريل فقال يا محمد انك رسول الله حقًّا فيسكن لذلك جاشه وتَقرّ نفسه[٢٤٨] فيرجع فإذا طالت عليه فترة الوحي غدا لمثل ذلك فاذا أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فقال له مثل ذلك».

لا نعرف بالضبط ما إذا كان النبي قد عانى قبل البعثة، حين كان بعد يتحنث في الجبال حتى جاءه الوحي («حتى جاءه» او «فجئه» «الحق»)، من وضع نفسي كاد يدفع به إلى الانتحار.[٢٤٩] انطلاقًا من ارتباط هذه الرواية بكون محمد لم يجهر على الأرجح بالدعوة لمدة طويلة، بل حاول بالأحرى أن يدعو أقاربه وأصدقاءه خفية إلى الإيمان،[٢٥٠] وخاصة من اجل معادلة الاختلافات التأريخية، حدّدت فترة تتراوح بين سنتين ونصف وثلاث سنوات، تسمى «الفترة». هذا الانقطاع الطويل وغير المفهوم للوحي أثبت شبرنغر، أولاً في مقالاته المذكورة مرارًا، انه لا يمكن التمسك به إطلاقا.[٢٥١]

سبق لشبرنغر نفسه ان اعتبر هذه الفترة فترة مهمة درس فيها محمد الكتاب المقدس وطوّر إيمانه تدريجًا، ولم يُدفع إلى النبوة الا بواسطة إيمان بالله واليوم الآخر، راسخ على الصخر.[٢٥٢] وقد نسب إلى هذه المدة بعض السور التي يدفع

---

[٢٤٧] فخر الدين الرازي: «نفسه منه».

[٢٤٨] إلى هنا «مشكاة»، الموضع نفسه (باب المبعث وبدء الوحي).

[٢٤٩] من جهة اخرى لم تتوقف شكوك محمد حول النجاح النهائي لتعليمه والصراعات التي كانت تدور في خلده الذي كان يدفعه إلى اعلان رسالته مقاوما بذلك ضعفه، الا من بعد الانتقال إلى المدينة. كل المقاطع المتفرقة التي انتجها الكتّاب المسلمون الذين يريدون ان يسيِّروا كل شيء بطريقة سطحية بواسطة الآت الملائكة، ذات قيمة ضئيلة فقط.

[٢٥٠] ابن هشام، ص ١٦٦؛ ابن سعد (محقق)١، ١، ص ١٣٢و.

[٢٥١] ZDMG ١٣، ص ١٧٣و، حيث يمكن الاطلاع على الاستشهادات المتفرقة. اما الرواية الاصلية (مثلاً لدى ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٣١ أعلاه) فتذكر فقط ان الوحي فتر «اياما».

[٢٥٢] *Life of M.*, p. 104f.

فيها الرسول عن نفسه تهمة الجنون الذي رماه به أصدقاؤه. لكن كل السور التي يردّ فيها محمد على هذه التهمة موجهة بلا شك ضد أعداء الدين الذي بَشَّرَ به.

الرأي المعهود حول انتهاء هذه الحالة المليئة بالخوف نقله حديث مشهور رواه ابو سلمة عن جابر بن عبدالله كالتالي: «بعد ان فتر الوحي[٢٥٣] شاهد محمد فجأة الملاك الذي كان قد ظهر له في حراء، ببهاء سماوي. فارتاع واسرع إلى خديجة قائلا: «دثروني»[٢٥٤] او «زملوني»[٢٥٥]، فدثروه[٢٥٦] بعدها جاءه الملاك ببداية سورة المدثر ٧٤. ثم تتابع الوحي»[٢٥٧]. بسبب فقدان بداية الحديث في بعض الروايات، حيث تنقص الكلمات التي تذكر «الفترة»، زعم بعضهم منذ وقت مبكر[٢٥٨] أن سورة المدثر ٧٤ هي اول السور. وقد اثار هذا الرأي التعجب، لأن سورة العلق ٩٦ هي بحسب الرواية المعروفة أول ما نُزِّل. ويعتبر المرء عادة أن ما يرد في سورة المدثر ٧٤: ١وو إنما هو أول أمر تلقاه محمد ليبدأ دعوته.[٢٥٩] لكن هذا لا يمكن استخلاصه بشيء من التأكد من كلمات الحديث الذي يقع تحت تاثير سورة العلق ٩٦، كما يبدي شكله. أما ربط السورة التي تبدأ بـ ﴿يا أيها المُدَّثِّر﴾

---

(٢٥٣) يبدأ الحديث بالكلمات «ثم فتر الوحي عني فترة فبينا انا الخ». نرى بسهولة ان هذا الحديث متصل بحديث اقدم حول السورة الاولى؛ او علينا الافتراض ان هذه الكلمات أُخذت من حديث عائشة.

(٢٥٤) «المدَثِّر» تعني من دون شك «لابس الدثار». كل معاني الاصل «دثر» تؤدي في النهاية إما إلى مفهوم «دَرَسَ» (بمعنى زال بسبب تقدم العمر) او هي تصغيرات لكلمة «دِثار».

(٢٥٥) لدينا شواهد كثيرة على هذا المعنى من خارج القرآن ايضًا: امرؤ القيس، المعلقة، بيت ٧٧ = ابن هشام، ص ٩٠٥، البيت ١؛ الكامل، تحقيق Wright، ص ٤٨٣؛ الطبري ١، ص ١٨٢٢، س ١٠؛ ابن سعد (محقق) ٣، ٢، ص ١٠٥، س ٢٦ الخ.

(٢٥٦) البعض يضيف انه كان من الضروري صب الماء عليه.

(٢٥٧) البخاري، بدء الوحي، تفسير؛ مسلم، بدء الوحي (القسطلاني ٢، ص ٤٩)؛ الترمذي، كتاب التفسير، في سورة المدثر ٧٤؛ الواحدي، في التمهيد وحول سورة المدثر ٧٤؛ فخر الدين الرازي في تفسيره لسورة المدثر ٧٤؛ «المباني» ٣؛ «الإتقان»، ص ٥٣و. وترد الرواية بشكل اقصر لدى الزمخشري والبيضاوي في تفسيرهما لسورة المدثر ٧٤؛ قارن Spr. *Life*, p. 110, n. 2. بحسب حديث آخر، تكثف الوحي بشكل خاص يوم وفاة النبي، ابن سعد (محقق) ١، ٤، ص ٢، س ٧.

(٢٥٨) الطبري ١، ص ١١٥٣.

(٢٥٩) «فقد تبين ان نبوته عليه السلام كانت متقدمة على رسالته كما قال ابو عمرو وغيره كما حكاه ابو أُمامة بن النقّاش فكان في سورة اقرأ نبوته وفي نزول سورة المدثر رسالته ...» [illegible] ٢٨٢.

بهذا الحديث، فقد نشأ على الأرجح بسبب كلمة «دثّروني».[٢٦٠] لكننا نعلم أن محمدًا تم تدثيره دومًا بالثياب حين كانت النوبات تغشاه.[٢٦١] ولا ترجع هذه العادة، كما يمكننا أن نتوقع، إلى سبب صحي، بل إلى خوف خرافي.

كلمات السورة نفسها تبدي لنا أنها نُزِّلت في أوائل البعثة.[٢٦٢] هذا ما يصح في اي حال بالنسبة للآيات ١ ـ ٧ أو ١ ـ ١٠ فقط. إذ إن الآيات اللاحقة التي تردّ على خصم بارز هي أحدث منها عهدًا حتى لو كانت قديمة جدًا.[٢٦٣] وقد أُدخِل إلى هذا القسم مقطع يعود إلى فترة لاحقة، أعني الآيات ٣١/٣١[٢٦٤] ـ ٣٤، فيما أن الخاتمة ﴿وما هو[٢٦٥] إلا ذكرى للبشر﴾ ربما كانت من القسم الأقدم عهدا وهي تكملة للآية ٣٠. هذه الإضافة هي في كل الأحوال مدنية وربما قام بها النبي بنفسه.[٢٦٦] إذ إننا نجد في هذا المقطع المجموعات الأربع من البشر التي كان على

---

(٢٦٠) بسبب ان «زمّلوني» ترد احيانًا في الحديث مكان «دثروني» تُذكر احيانًا سورة المزمل ٧٣ التي تبدأ بالكلمات ﴿يا ايها المزَّمّل﴾ مكان سورة المدثر ٧٤ (مثلاً في .cod. Lugd. 653 Warn).

(٢٦١) قارن ابن هشام، ص ٧٢٥، س ١٧و: «تغشّاه من الله ما كان يتغشاه فسُجي بثوبه ووضعت وسادة من ادم تحت راسه». الواحدي حول سورة الضحى ٩٣: «فجاء نبي الله صلعم ترعد لحياه وكان اذا نزل عليه الوحي استقبلته الرعدة فقال يا خولة دثريني فانزل الله عزّ وجلّ والضحى الآية». قارن بذلك سورة المزمل ٧٣: ١ وايضًا القصة المشار إليها اعلاه في الحاشية ٦٠ الواردة لدى ابن هشام، ص ١١٧ وما يماثلها من قصص، ايضًا مسلم، كتاب الحج § ١ (القسطلاني ٥، ص ١٨٩). ونجد العادة نفسها لدى اثنين ممن ادعوا النبوءة في زمن محمد، فكانا يتلففان اثناء انتظارهما الوحي. يرد لدى الطبري ١، ص ١٨٩٠، س ١٠و، عن طليحة «وطليحة متلفّف في كساء له بفناء بيت له من شَعر يتنبأ لهم» والبيهقي، «محاسن»، تحقيق شفالي، ص ٣٣، س ١٥و : «تزمل طليحة كساء له ينتظر زعم الوحي». هذا ما يوضح على الارجح معنى لقب «ذو الخمار» الذي لقِّب به النبي اليمني عبهلة بن كعب وكذلك الرائي الوثني القديم عوف بن ربيعة (تاج العروس، تحقيق ١٢٩٥، ٣، ص ١٨٨ اسفل؛ ابن الاثير، «الكامل» ١، ص ٣٧٧، س ١وو؛ «الأغاني» ٨، ص ٦٦، س ٢وو؛ قارن J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2, Aufl. 1897, p. 135, n. 2). وربما كان اصل هذه العادة هو الاعتقاد الواسع الانتشار (قارن مثلاً الخروج ٣٤: ٣٣وو) بأن النظر إلى ما هو الهي ياتي الانسان بالموت ***τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν***، هيرودوت ١، ص ٣٢) ولا يمكنني ان اتطرق في هذا السياق إلى هذه المسألة المشوقة، مسألة التغطية لاسباب دينية.

(٢٦٢) ابن هشام، ص ١٨٤، س ٨وو، يروي بشكل مختلف كيفية نزول سورة المدثر ٧٤ (ليس بحسب ابن اسحاق)، من دون ذكر مرجع. ولا يمكننا الرهان على هذه الرواية غير الدقيقة التي يذكرها أيضًا البيضاوي باختصار.

(٢٦٣) قارن مثلاً الكلمات ﴿نُقر في الناقور﴾ (الآية ٨) التي يرد مكانها لاحقًا ﴿نُفخ في الصور﴾.

(٢٦٤) تقسيم فلوغل لهذه الايات في القرآن خطأ اذ ان النقل يعتبر الآيات ٣١ ـ ٢٤ آية واحدة [الآية ٣١].

(٢٦٥) هي [ج. ت.]

(٢٦٦) هذا ما سبق لفايل، ص ٣٦٥ ان احس به، لكنه لم يجرؤ على قوله.

محمد أن يتعامل وإياها في المدينة: أولاً، اليهود ﴿الذين أوتوا الكتاب﴾؛ ثانيًا، المسلمين ﴿المؤمنون﴾؛ ثالثًا، المنافقين[٢٦٧] ﴿الذين في قلوبهم مرض﴾؛ رابعًا، عبدة الأصنام. ويحتمل أن تعود هذه الكلمات إلى الفترة المدنية الأولى حيث يذكر محمد فيها اليهود بلطف ويضعهم في صف واحد مع المؤمنين. وهو سيجد فيهم بعد وقت يسير ألدّ أعدائه. الآيات ٣٨/٤١وو نشأت لاحقًا، لكن في الفترة الأولى. وللدلالة على أنها متعلقة بما سبقها يمكن الإشارة إلى كلمة ﴿سَقَر﴾ في الآية ٤٢/٤٣ التي ترد أيضًا في الجزء الأول من هذه السورة مرتين، ولا ترد سوى ذلك إلا مرة واحدة في القرآن كله. ولعل هذه الكلمة تسربت إلى الآية ٤٢/٤٣ سهوًا من الموضعين المذكورين آنفًا، وهي تحل في الآية الأخيرة محل كلمة «جحيم»[٢٦٨] الأقدم عهدًا، حيث النظم يتطلب فاصلة تنتهي بياء ميم.

يجمع الرأي على أن سورة المسد ١١١ هي من أقدم ما نُزِّل. أما بالنسبة إلى سبب نزولها فيتفق معظم الأحاديث على النقاط التالية: بعد تردد طويل جمع محمد بني قومه، أو بحسب رواية أكثر احتمالاً، جمع بني هاشم[٢٦٩] ودعاهم إلى الإيمان

---

[٢٦٧] كلمة «منافق» مأخوذة عن كلمة «منافِق» الحبشية، ويعني فعل «نافَق» فيها «شك، تردد» في اللغة الحبشية الكلاسيكية. ويبدو ان اسم الفاعل «منافق» هو ما اقتبس عن اللغة الحبشية، وهذا يؤيده ان اشكال اسم الفاعل ترد في القرآن ٣٢ مرة، بينما لا يرد الفعل باشكال مختلفة الا اربع مرات فقط. ويصف التراث العربي كلمة منافق بحق بانها «كلمة اسلامية»، لكنه يشتقها خطأ من «نافِقاء» بمعنى «حجر الفارة» (مثلاً المبرّد، «الكامل»، طبعة القاهرة ١، ص ١٥٨). اما الترجمة الالمانية المعهودة «Heuchler» فهي غير مصيبة تمامًا، اذ ان غالبية الناس الذين يوصفون في القرآن والحديث بالمنافقين لم يخادعوا بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل اظهروا في كل مناسبة أن قلوبهم لم تمل للاسلام، ولم يتخذوه عن اقتناع، بل اجبرتهم الظروف على ذلك.

[٢٦٨] كلمة «جحيم» هي اكثر الكلمات استعمالاً في القرآن بهذا المعنى، وذلك من بعد «نار» و«جهنم» التي ترد في القرآن ٢٦مرة. ما عدا ذلك نجد كلمة «سعير» (١٦ مرة) و«لظى» (مرة واحدة).

[٢٦٩] نملك الكثير من المعلومات المختلفة عن الاجتماع بحد ذاته وتفاصيل اخرى. بعضها مزخرف، وبعضها الاخر أُلف لتكريم علي الذي كان آنذاك صغيرا جدًا. قارن ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ٤٢و، ص ١٨٢وو؛ الطبري ١، ص ١١٧٠؛ الطبري، فارسي ٢، ص ٤٠٥؛ البخاري، كتاب التفسير؛ السمرقندي، حول سورة المسد ١١١؛ مسلم ٢، ص ١٨٥ (كتاب الايمان § ٧٧)؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ «مشكاة»، باب الانذار، فصل ١، § ٢، باب المبعث، فصل ١، § ٩؛ الواحدي، حول سورة المسد ١١١؛ فخر الدين الرازي، في تفسيره لسورة الشعراء ٢٦: ٢١٤؛ الطبري ١، التفسير، ص١٩، س ٦٧، ص ٣٠، س ١٩٠و. وهذه الروايات مشوشة لدى الزمخشري في تفسيره لسورة الشعراء ٢٦: ٢١٤. انظر ايضًا Weil p. 53; Caussin 1, 316f.; Sprenger, *Life* 177f.; Spr. *Leben* 2, 1, 526. - Muir, *Life of Moh.* 2, 113f. and Leone Caetani, *Annali* 1, 239f. يشككان بحق بصحة هذه الروايات.

بالله. لكن عمه عبد العزى بن عبد المطّلب الملقب بأبي لهب قال «تبًا لك ألهذا دعوتنا».[٢٧٠] بعد كلمات هذا الرجل الذي كان يتمتع بمركز مرموق في اسرته، ولم يكن يُرِدْ بها سوءًا، كما يبعث وقعها على الشك،[٢٧١] انفضّ الجمع، إذ لم يجدوا جدوى في حديث محمد. حينئذ قذف النبي أبا لهب وكل أهل بيته بكلمات سورة المسد ١١١ بلعنة عظيمة، جاعلا منه ألدّ أعدائه.

ولا يجوز لنا أن نخضع لتأثير الاتفاق السائد في التراث حول اكثر هذه الامور. إذ يقال إن في ذكر اليدين في الآية الاولى إشارة إلى إهانة فعلية تعرض لها النبي. والقول إن أبا لهب رمى ابن أخيه اثناء ذلك الاجتماع بالحجارة، يُذكر فقط في كتابات متأخرة (البيضاوي، النسفي). روايات أخرى تقول ان أبا لهب وضع أمام باب بيت النبي قمامة أو جيفة (ابن هشام، ص ٢٧٦و؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٣٤و) لا تذكر شيئًا عن هذه السورة، فيما أنها تعزو الآيتين ٤ و٥، وذلك بحسب ابن هشام، ص ٢٣٣، وكل التفاسير، إلى قباحة مماثلة قامت بها زوجة أبي لهب. عدد قليل من الروايات[٢٧٢] يقرن بين السورة وأحداث أخرى، مصداقيتها لا تقل عن مصداقية ما سبق ذكره. هكذا ينشأ الانطباع بأنه حتى في وقت مبكر جدًا لم توجد أية رواية يوثق بها حول هذا الأمر، وأن ما وصلنا ليس إلا خليطًا من جمع المفسرين. وهذه السورة جديرة بالاهتمام لسبب آخر هو أنها الوحيدة، إلى جانب موضع آخر في القرآن (سورة الاحزاب ٣٣: ٣٧)، التي يذكَر فيها اسم رجل معاصر.[٢٧٣]

[٢٧٠] بعضهم يضيف اليها «جميعا».

[٢٧١] الرأي المألوف الذي يعتبر ان ابا لهب يَلعن بهذه الكلمات هو غير صحيح. لدينا هنا صيحة انسان غاضب، دعي إلى امر عظيم مهم، فلم يجد الا سخافات. وليس في هذه العبارة معنى سيء، شأنها في ذلك شأن العبارة «لا ابا لك» وسواها. هكذا يرد في «الاغاني» ١٦، ص ١٥٩، ان الشاعر لضبط بن قريع جمع قومه فروى لهم نكتة سيئة، «فانصرفوا يضحكون وقالوا تبًا لك الهذا دعوتنا». فالكلام يدور هنا حول مزاح يثير الغضب وحسب. لكن المعنى يختلف بالطبع حين يهتف النبي المصاب بحزن عميق بسبب كلمات عمه: ﴿تبّت يدا ابي لهب وتبّ﴾.

[٢٧٢] ابن هشام، ص ٢٣١، يعزو السورة إلى حدث حصل في زمن مكي متاخر. الازرقي، ص ٨١و والواقدي، (Wellhausen)، ص ٣٥١، يضعان لعن ابي لهب في السنة ٨ بعد الهجرة، حين وعد هذا الرجل بعد تحطيم صنم العزى او اللات اثناء فتح مكة بأن يعتني بهذه الإلهة. لكن ابا لهب كان آنذاك قد توفي منذ زمن طويل. ويذكر الطبري في التفسير، الجزء ٣٠، ص ١٩١، سببًا آخر، من دون تحديد للزمن.

[٢٧٣] سنتناول هذا الامر بإسهاب في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

سورة قريش ١٠٦ تحثّ القرشين على شكر ربّ الكعبة ﴿ربّ هذا البيت﴾[٢٧٤] لاستطاعتهم أن يرسلوا سنويا قافلتين تجاريتين ـ وهو مصدر رفاه هذه الجماعة من التجار.[٢٧٥] جو الرضى الذي ينضح من السورة يدل على أنها نشأت قبل بدء النزاع مع هذه القبيلة.[٢٧٦] ولا تُذكر الكعبة في غير هذه من السور المكية.

لا بد من التخلي عن أي تسلسل زمني للسور الأخرى التي تعود إلى الفترة الأولى، وذلك بسبب انعدام المعلومات التاريخية التي تقود خطانا في ذلك. لهذا نود أن نوزعها بحسب مضمونها على مجموعات مختلفة، معتمدين في ترتيبها بقدر المستطاع على التطور التدريجي للأسلوب وللأفكار.

لعل سورة الكوثر ١٠٨ من أقدم السور التي تهدف أساسًا إلى مناهضة أحد الخصوم. فيها يرطّب الله خاطر النبي من بعد إهانة وجهت له. أما الفاعل فيقال على الأغلب انه عاص بن وائل،[٢٧٧] ويليه عقبة بن معيط أو كعب بن الأشرف.[٢٧٨] يقال إن هؤلاء رموا النبي بأنه رجل «أبتر، ليس له عقب».[٢٧٩] لكن الله يقول ردا على ذلك انه أعطاه ﴿الكوثر﴾ اي الخير الكثير.[٢٨٠] أما الرأي الذي

---

(٢٧٤) بهذا يُنقض راي Muir (*Life of M.* 2, 140, 154f.) بان محمدًا رذل شعائر قريش كلها قبل نزول سورة النجم ٥٣.

(٢٧٥) (...[ترجمة المانية للسورة]) هكذا بشرح شبرنغر في *ZDMG.* 12, 315ff السورة خطا وهو ينسب في اطار ذلك إلى الكلمة العبرية [illegible] معنى خاطئا تمامًا. اما القول ان هاتين القافلتين قد انشأهما بنو هاشم، فلا يقصد به الا تكريم اسلاف محمد. ويضيف ابن هشام، ص٨٧، س ١٢، إلى الرواية ملاحظة نقدية بقوله «فيما يزعمون». اما الابيات المضافة إلى ذلك فهي ليست صحيحة.

(٢٧٦) قارن Leone Caetani, *Annali dell' Islam* 1, § 234 not. 2.

(٢٧٧) قارن ابن هشام، ص ٢٦١؛ ابن قتيبة، ص ١٤٥؛ المسعودي ٥، ص ٦١؛ ابن الاثير ٢، ص ٥٤؛ الواحدي؛ التفاسير؛ Spr. *Leben* 2, p. 4.

(٢٧٨) الطبري، التفسير، المجلد ٣٠، ص ١٨٦.

(٢٧٩) من المعروف ان الساميين يعتبرون كثرة الابناء النعمة الكبرى التي تجلب معها القوة والشرف والغنى. قارن F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode* (1892) p. 29ff.; G. W. Freytag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache (Bonn 1861) p. 210.

(٢٨٠) كلمة «كوثر» هي بالفعل صفة وتعني «كثير، وافر، ممتلئ»؛ قارن الامثلة لدى ابن هشام، ص ٢٦١؛ من هنا تعني الكلمة أيضًا الترلب الكثير (ديوان الهذليين ٩٢، بيت ٤٤)؛ لذا، الكلمة تعني هنا «الكثير، الملء». أما الفعل فهو «تكوثر» بمعنى تكاثر، وتقال أيضًا للتراب او للغبار (قارن الحماسة، ص ١٠٦، بيت ٥). ويرد لدى ابن هشام، ص ٢٦١و، التفسير القديم الخاطئ بان الكوثر نهر في الجنة.

يدلي به القليلون بأن هذه السورة مدنية[٢٨١] ويعنون بذلك أنها نُزِّلت بعد موت ابنه ابرهيم،[٢٨٢] فرأي لا يستحق أي تفنيد جدي. قد لا يكون المقصود بتعبير ﴿شانئك﴾ شخصًا محددًا بل مجموعة كاملة من الخصوم، كما يبدو أن الطبري في تفسيره (جزء ٣٠، ص ١٨٦) يميل إلى الاخذ به، مقتفيًا آثار مفسرين قدامى. وكما في السور الأخرى التي تبدأ بكلمة ﴿إنا﴾ (الفتح ٤٨؛ نوح ٧١؛ القدر ٩٧؛ الكوثر ١٠٨)، فلعل مطلع هذه السورة أيضًا قد ضاع.

في سورة الهمزة ١٠٤ التي يعتبرها بعضهم، بحسب هبة الله،[٢٨٣] مدنية، يتعرض أثرياء متكبرون للهجوم. ـ سورة الماعون ١٠٧ تنطق أيضًا بالويل (الآية ٤، قارن سورة الهمزة ١٠٤، ١) تجاه من يتمم واجباته الدينية، ويبقى قاسيًا تجاه الفقراء. وبالنظر إلى أن هذه الكلمات تنطبق إلى حدٍّ ما على المنافقين في المدينة يعتبر بعض المفسرين السورة كلها[٢٨٤] أو فقط الآيات ٤ ـ ٧[٢٨٥] من الأجزاء المدنية. كذلك تتناول سورة التكاثر ١٠٢، بحسب أحد الآراء، يهود المدينة.[٢٨٦] ـ سورة الفيل ١٠٥ هي أول سورة يبين فيها للخصوم بحسب مثَل من التاريخ ـ

---

[٢٨١] كما يقول علاء الدين عن حسن البصري عن عكرمة عن قتادة: «الإتقان»، ص ٣٠.

[٢٨٢] قارن السيوطي، «اسباب النزول». هنا يذكر حديث آخر نُزِلت السورة بحسبه يوم الحديبية. كذلك «الإتقان»، ص ٤٥.

[٢٨٣] ما عدا هذه السورة، يعتبر الكثيرون (المفسرون القدماء مثل تلامذة ابن عباس الخ) سورًا عديدة اخرى مكية، وذلك بحسب رأي عمر بن محمد بن عبد الكافي (cod Lugd. 674 Warn)، فيما يعتبرها البعض مدنية. منها على سبيل المثال: سورة الفرقان ٢٥؛ سورة النجم ٥٣؛ سورة الحديد ٥٧؛ سورة الملك ٦٧؛ سورة عبس ٨٠؛ سورة الاعلى ٨٧؛ سورة الفجر ٨٩؛ سورة البلد ٩٠؛ سورة الليل ٩٢؛ سورة التكاثر ١٠٢؛ سورة النصر ١١٠.

[٢٨٤] عمر بن محمد (عن ابن عباس، الحسن البصري وقتادة)؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٣٠.

[٢٨٥] هبة الله؛ «الإتقان»، ص ٣٧، (بغير دقة)؛ عمر بن محمد؛ ايضًا السورتان التاليتان يقال انهما موجهتان إلى اشخاص معينين: سورة الهمزة ١٠٤ موجهة إلى الاخنس بن شريق (هبة الله والزمخشري والطبري، تفسير)، او امية بن خلف (الزمخشري)، او الوليد بن المغيرة (الزمخشري والنيسابوري في هامش الطبري، ص ٣٠، س ١٦١) او إلى جميل بن عامر (الطبري)؛ سورة الماعون ١٠٧ موجهة إلى العاص بن وائل (هبة الله والواحدي والنيسابوري)، ابي سفيان بن حرب (الواحدي والنيسابوري)، الوليد بن المغيرة وابي جهل (النيسابوري). وهذا كله مختلق.

[٢٨٦] قارن البيضاوي والواحدي و«الإتقان»، ص ٣٠، الذي يوافق على هذا الرأي.

وذلك من تاريخ مكة بالذات ـ كيف أن الله عاقب أمثالهم.[٢٨٧] ـ سورة الليل ٩٢، كالكثير غيرها من السور، يعتبر البعض أنها نُزّلت كلها، أو جزء منها بعد الهجرة.[٢٨٨] ـ ويبدو ان سورة البلد ٩٠ نشأت في وقت متأخر نسبيًا. أما الرأي، غير الشائع القائل إنها مدنية، فقد تبين عدم صحته في كتاب «الإتقان»، ص ٢٩. ولا يقل عن ذلك خطأ من يعتبر الآيات الأربعة الأولى أو الآيتين الأوليين فقط، اللتين يتضمنان بحسب هذا الرأي وصف مكة، مكية.[٢٨٩]

أما السور التالية فذات مضمون مختلط، لكنها تتفق فيما بينها على أن غرضها الأساسي ليس محاربة الخصوم، بل وصف الآخرة.

في سورة الشرح ٩٤[٢٩٠] وسورة الضحى ٩٣، التي يبدو أنها متأخرة عنها قليلاً، يحاول الله تعزية النبي عن وضعه الراهن بتذكيره بأنه أنقذه في الماضي من البؤس الذي كان فيه. ولا بد من انه تعرض لحالات كثيرة استدعت المواساة الالهية في حين لم يكن بعد قد آمن بتعاليمه إلا أناس قليلون معظمهم من الطبقة السفلى، وحين كان رجاؤه بنجاح رسالته، بعد، ضعيفًا. ولا تحتاج تلك السور إلى حدثٍ محدد لنشوئها. لكن حتى لو كان الأمر كذلك، فإن الاحتمال ضئيل جدًا بأن

---

[٢٨٧] لها علاقة بزحف الجيش الحبشي إلى حرم مكة، وقد قضى وباء الجدري على الجنود. زينت قصة هذا الحدث كما يرويها المكيون بتفاصيل مزخرفة. قارن ابن هشام، ص ٢٩وو؛ الازرقي؛ ص ٨٦وو؛ ديوان الهذليين، ص ١١٢وو؛ الطبري ١، ص ٩٣٥وو؛ المسعودي ٣، ص ١٥٨وو؛ التفاسير. ;Weil, p. 10; Caussin 1, p. 279 Spr., *Life* 35, *Leben* 1, 2, p. 461; F. Buhl a. a. O. p. 21; L. Caetani, Annali 1, p. 143ff. مناقشة كل المسائل التي تتعلق بهذا توجد لدى Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser u. Araber* zur Zeit der Sasaniden (1879) p. 204 - 208.

[٢٨٨] مثلاً «الإتقان»، ص ٢٩ الخ.

[٢٨٩] «الإتقان»، ص ٣٧. الجملة ﴿وما أدْرَاكَ ما العَقَبَةُ﴾ وحدها تكفي للتاكد من ان الآية ١٢ وما يحيط بها مكية.

[٢٩٠] بسبب تفسير حرفي خاطئ لسورة الشرح ٩٤: ١، مرتبط بما يروى عن نوبات الصرع التي كانت تعتري محمدًا في طفولته، نشأت الخرافة التي تجدها لدى ابن هشام، ص ١٠٥و؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ٧٤و؛ البخاري، في باب المعراج ومواضع اخرى؛ مسلم، كتاب الايمان § ٧٢ (القسطلاني ٢، ص ٦٠وو)؛ الطبري، فارسي ٢، ص ٢٤١و؛ المسعودي ٤، ص ١٣١؛ «مشكاة»، ص ٥١٦ (٥٢٤ باب علامات النبوة، البداية) الخ. قارن Weil n. 11; Spr. *Life* p. 78, *Leben* 2, 1, p. 168; *Muir* 1, p. 21 الخ. آخرون يربطون قصة فتح صدره بقصة المعراج (انظر الشواهد لدى معالجة سورة الا[illegible] ١٧).

تكون المعلومات حول أسباب مماثلة[٢٩١] قد انتقلت صحيحة إلى الأجيال اللاحقة. ـ سورة القدر ٩٧ تتناول جلال الليلة[٢٩٢] التي تنزَّل فيها الملائكة والروح بالوحي على الأرض.[٢٩٣] وهي تُعتبر من غير حق مدنية، وذلك بسبب رواية واردة في كتاب «الإتقان»، ص ٢٩.[٢٩٤] نص الآية الأولى يغذي الشك بأن مطلع السورة الفعلي قد ضاع.[٢٩٥] ـ أما سورة الطارق ٨٦ فيبدو أن آياتها الثلاث الأولى تشير إلى أنها نشأت ليلاً تحت تأثير نجم ساطع.[٢٩٦] في سورة الشمس ٩١ التي تبدأ بعدد كبير من الأقسام يفوق المعدل المعتاد (الآيات ١ ـ ٨)، يضع النبي خطيئة الثموديين القدامى نصب أعين معاصريه. وقد اتهم الثموديون نبيًّا أرسله الله إليهم بالخداع وقتلوه، فعوقبوا بالاندثار. محمد يشير إلى هذه القصة[٢٩٧] مرارًا فيما بعد (٢٦ مرة في القرآن). في سورة عبس ٨٠ يلوم الله النبي على أنه فضّل أن يدعو رجلا غنيًّا إلى الإسلام وتولى عن أعمى فقير،[٢٩٨] جاءه سعيًا وراء الإيمان. محمد يلقي، إذًا، باللائمة على نفسه بسبب ضعفه، لانه قدّم أصحاب النفوذ في مدينته

(٢٩١) قارن التفاسير؛ البخاري، كتاب الكسوف، ابواب التفسير، § ٢٤، فضائل القرآن § ١؛ مسلم، كتاب الجهاد § ٣٤ (القسطلاني ٧، ص ٤٣٩و)؛ الواحدي.

(٢٩٢) انظر اعلاه ص ٧٥.

(٢٩٣) يستخدَم في هذه السورة للمرة الأولى جذر الفعل «نزل» لوحي القرآن.

(٢٩٤) البيضاوي؛ عمر بن محمد (cod. Lugd. 674 Warn.)؛ علاء الدين ٤، ص ٤٦٤ و«الإتقان»، ص ٥٦، معتمدا على تفسير النسفي عن الواقدي، يعتبرون ان هذه السورة هي اقدم سورة مدنية. ولا ينكر هبة الله ان البعض يعتبرها مكية.

(٢٩٥) انظر اعلاه ص ٨٢و حول سورة الكوثر ١٠٨.

(٢٩٦) يورد الواحدي، ان هذه الكلمات نُزلت حين ذعر ابو طالب اثناء تناول الطعام لمنظر شهاب ساقط. لكن الآيات الثلاث تلائم من حيث المعنى كوكبًا واحدًا او نجمًا كبيرًا فقط.

(٢٩٧) البخاري والترمذي (في كتاب التفسير) يرويان قصة مضحكة حول ذلك.

(٢٩٨) يذكر عادة في هذا الصدد اسم ابن ام مكتوم («الموطأ»، ص ٧٠و؛ ابن هشام، ص ٢٤٠؛ ابن سعد (محقق) ٤، ١، ص ١٥٣؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الواحدي؛ ابن حجر٢، ص ١٢٤٥؛ التفاسير؛ Spr. *Life*, p. 186, *Leben* 2, p. 317; *Muir* 2, p. 128; *Caetani* 1, p. 297) لكن هذا الرجل يظهر في كل المواضع ممثلاً للعميان. نتوقع هنا ذكر رجل ذي مستوى اجتماعي منخفض. غير ان ذلك كان ينتمي إلى العائلة القرشية عامر بن لؤي، وكانت امه من بني مخزوم الذين كانوا يعادلون بني عبد شمس بالشرف. قارن حوله ابن سعد، الموضع المذكور؛ ابن حجر، الموضع المذكور؛ «اسد الغابة» ٤، ص ١٢٧.

على سواهم أكثر مما يستحقون. ومن المدهش، لا بل مما يميز هذا الدين السماوي الذي يتصف بأنه الدين الأكثر إنسانية بين أديان الوحي، أن تُضَم هذه الكلمات إلى القرآن. هبة الله هو الوحيد الذي يذكر أن هذه السورة «مختلف فيها». ويرى أوغوست مُلّر[٢٩٩] في الآية ١١ «بداية قطعة جديدة متأخرة نسبيًا». أما بحسب د. هـ. مُلّر[٣٠٠] فيبدأ القسم الثاني، «ولا علاقة له كما يبدو» بالجزء الاول، بالآية ١٦/١٧. ـ سورة القلم ٦٨ يعتبرها البعض أقدم السور[٣٠١] أو ثانيها، تاليةً سورة العلق ٩٦.[٣٠٢] وربما نشأ هذا الرأي نتيجة الربط بين كلمة ﴿والقلم﴾ التي تبدأ بها السورة ومطلع سورة العلق ٩٦، ما ادى إلى تقريبها منها زمنيًا. لكن ليس من الممكن أن تكون آياتٌ، يُهاجم فيها أعداء الدين بشدة منذ البداية، آيات قديمة العهد كهذه. أما الآيات ١٧ وما يليها، وتُعتبر من بينها الآيات ١٧ ـ ٣٣ والآيات ٤٨ ـ ٦٠ مدنية،[٣٠٣] فقد أُضيفت في الفترة الثانية إلى السورة القديمة.[٣٠٤] ـ وتقدم لنا سورة الاعلى ٨٧ مثلاً جديدًا على الاستخفاف الذي نلاحظه لدى بعض المفسرين القدماء والذي ادى بهم إلى استخلاص النتائج من تفاسيرهم. فقد وجد بعضهم في الدعوة إلى تسبيح الله (الآية ١، قارن الآية ١٥) إشارة إلى الصلوات اليومية التي فرضت قبل الهجرة بوقت قصير، فجعلوا السورة كلها مدنية.[٣٠٥] ـ ويقال الشيء نفسه عن سورة التين ٩٥، وتُذكر في الآية الثالثة منها منطقة مكة المكرمة، وسورة العصر ١٠٣ التي قد تكون مجرد شذرة فقط.[٣٠٦]

---

(٢٩٩) ترجمة فريدريش روكرت (Friedr. Rückert) للقرآن، اصدار اوغست ملر، ١٨٨٨، ص ٥٤٥.

(٣٠٠) *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, 1896, p. 57.

(٣٠١) هبة الله.

(٣٠٢) انظر الترتيب الزمني للسور اعلاه ص ٥٤ وو.

(٣٠٣) *Cod. Lugd.* 674؛ «الإتقان»، ص ٢٦.

(٣٠٤) نلفت النظر إلى ان معظم الآيات طويلة نسبيًا وبعض التعابير لا تستخدم في الفترة الاولى، مثل ﴿سبحان ربنا﴾ الآية ٢٩/٢٨ و﴿فاصبر لحكم ربك﴾ الآية ٤٨، قارن لاحقًا عرض سورة الطور ٥٢. H. Hirschfeld, *New Researches* p. 6، يعتبر ان الآيات ٣٤وو فقط متأخرة النشوء.

(٣٠٥) البيضاوي؛ *Cod. Lugd.* 674.

(٣٠٦) *Cod. Lugd,* 674؛ هبة الله.

وربما كان الشكل الذي وصلتنا فيه السورتان المذكورتان قد أجريت عليه بعض التحسينات. وأظن أن الآية السادسة من سورة التين ٩٥ قد أُضيفت اليها لاحقًا، لان طولها يفوق طول أي من الآيات الأخرى ومعناها يُضعف الانطباع الذي يولده السياق، ولأن عبارة ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ لا تُستعمل إلا لاحقًا في الفترة المكية المتأخرة. وينطبق السببان الأول والثالث أيضًا على الشكل الحالي للآية الثالثة من سورة العصر ١٠٣. ـ سورة البروج ٨٥ تُبرز للمؤمنين مثال الأتقياء الذين عذبهم في الأزمنة الغابرة أناس يستحقون اللعن(٣٠٧) وقتلوهم.(٣٠٨) ولعل الآيات ٨ ـ ١١ إضافة متأخرة، ربما قام بها محمد نفسه، إذ هي تختلف عن الآيات الأخرى المتصلة بها من حيث الطول والخطاب المستفيض والفاصلة المختلفة.(٣٠٩) ـ وتعتبر سورة المزمل ٧٣ من أقدم السور بسبب التشابه الحاصل بين بدايتها وبداية سورة المدثر ٧٤، كما سبق ذكره في الصفحة ٧٤.(٣١٠) وهذا خطأ لا يقل عن خطأ من يستند من أجل إيضاح أصل هذه السورة إلى عائشة التي

---

(٣٠٧) هذا يعني فقط «قُتِلَ» كما يذكر أيضًا المفسرون.

(٣٠٨) يرى المرء فيهم بالعادة المسيحيين الذين قتلهم الملك اليهودي ذو نواس في نجران. قارن ابن هشام، ص ٢٠، ص ٢٤؛ الطبري ١، ص ٩٢٥؛ التفاسير. *Spr., Life*, p. 36f., *Leben* 1, p. 464ff.; Muir 2, p. 146. وهذا ذو اهمية بالغة، لان هذا الحدث الذي وقع في تشرين الاول من سنة ٥٢٣ اثار ضجة كبرى حيث بلغ خبره. ويروي المصدر الاكثر ثقة، وهو رسالة سمعان من بيت ارشام (قارن Th, Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, p. 185f.). ان الكنيسة أُحرقت، فذهب كل من لجا اليها من الكهنة والشعب طعاما للهيب (*Anecdota syriaca* ed. J. P. N. Land 3, p.236, l. 12ff.). وقتِل بالسيف من لم يتنكر لايمانه من المسيحيين. ولا ترد في الرسالة اية اشارة إلى محرقات او حفر. مصادر متاخرة (قارن Winand Fell, *ZDMG*. 35, p. 8, 62) تذكر الحفر النارية. ويرى Fr. Praetorius, *ZDMG*. vol. 23, p. 625. اشارة إلى ذلك في السورة المذكورة اعلاه. يفترض غايغر (المصدر المذكور، ص ١٩٢) أن تلك الآيات تشير إلى الفتية الثلاثة في الاتون (سفر دانيال، ٣). قارن Otto Loth, *ZDMG*., 35, p. 621ff. وتذكر التفاسير الاسلامية هذه الامكانية أيضًا، ومن بينها تفسير الطبري للآية (قارن *ZDMG*. 35, 610ff.) والبغوي: «ويزعمون انه دانيال واصحابه وهذه رواية العوفي عن ابن عباس». اما السبب الذي يدعو غايغر إلى هذا التفسير، الا وهو ان محمدًا، وكان حينذاك يكاد يعي الهوة الموجودة بين تعليمه والمسيحية، لم يكن في وسعه تسمية المسيحيين «غير مؤمنين»، فهو سبب غير مقنع.

(٣٠٩) والا فان كل الآيات تنتهي بـ ـيد و ـود مع الاختلاف البسيط في الآية ٢٠ (ـيط) والآية ٢٢ (ـوظ)؛ لكن الآية ١٠ تنتهي فاصلتها بـ يق والآية ١١ بـ ير وهذا التبدّل في الفواصل يكثر لاحقًا.

(٣١٠) نذكر ما يورده البغوي حول الآية ١ بان الله خاطب النبي «في اول الوحي قبل تبليغ الرسالة» بالكلمات ﴿يا ايها المزّمّل﴾. ويبدو انه يضع هذه السورة قبل سورة المسد ١١١ وسور اخرى تتناول الجهر بالدعوة.

تزوجها محمد بعد ذلك بكثير.[٣١١] لكن يتضح ان الآية ٢٠ مدنية، وهذا لم يفت المسلمين.[٣١٢] وقد رآه أيضًا فايل.[٣١٣] لا بد من ان هذه الآية تعود إلى زمنٍ تمت فيه محاربة الكافرين. نظرًا إلى ان مضمونها يشبه مضمون الآيات الأولى ـ قارن خاصة الآيتين ٢ و٣ ـ، يسعنا الاعتقاد بأن محمدًا نفسه أو أحد اصحابه قد ألحق هذه الآية بالآيات الأخرى. ويعتبر البعض[٣١٤] لأسباب مجهولة أيضًا الآية ٢٠ مدنية.

أما الجزء الأكبر المتبقي من سور هذه الفترة فيتضمن وصف الكوارث الطبيعية العظيمة التي سترافق قيام الساعة أو يرسم بألوان فاقعة أفراح السماء ومرهبات الجحيم. ما من سورٍ أخرى في القرآن تضاهي هذه السور في روعتها وفي إبرازها الانفعال الشديد الذي كان يعتري النبي. ألا وكأن المرء يرى بأمّ عينه كيف تنشق الأرض وتتفطر الجبال وتتساقط الكواكب، متداخلاً بعضها بالبعض الآخر. مجموعة أخرى من السور، تحمل أوصافًا أكثر هدوءًا ونثرية، ينبغي أن تُعتبر بالإجمال متأخرة عنها زمنيًا.

يبرز الاضطراب التوّاق فورًا في الآيات القصيرة لسورة القارعة ١٠١. الاسباب التي يسوقها أوغست فيشر[٣١٥] ليؤيد رأيه بأن الآيتين ١٠/٧ و١١/٨ قد ادخلتا إلى السورة لاحقًا لا تفي، كما اظن، بالغرض. اكثر جوازًا من ذلك، وهذا ما لا يذكره فيشر، هو افتراض ثغرة بين الآية ٨و/٦ والآية ١٠/٧. لكن حتى هذا الافتراض ليس ملزمًا ولا محتملاً. ـ ويقول كثيرون[٣١٦] ان سورة الزلزلة ٩٩،

---

[٣١١] البيضاوي.

[٣١٢] «الإتقان»، ص ٢٠، ٣٦. لكن حديثًا لعائشة يجعل هذه الآية منزلة بعد سنة من الآيات الاخرى. قارن فخر الدين الرازي في تفسيره للآية ٤؛ عمر بن محمد.

[٣١٣] Weil, *K1*. p. 56, *K2*. p. 65.

[٣١٤] «الإتقان»، ص ٢٠، ٣٦؛ علاء الدين، تفسير، ج ٤، ص ٣٨٨.

[٣١٥] في المقال «Eine Qorân - Interpolation»، في كتاب *Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstage gewidmet*, Gieβen 1906 I, 33 - 55. لكني اوافق فيشر على حتمية الاعتراف بامكانية ادخال مقاطع في القرآن في وقت لاحق.

[٣١٦] عمر بن محمد بن عبد الكافي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٢٠ و٣٠. هبة الله يغفل ان بعضهم يعتبرها سورة مكية. قارن ترتيب السور اعلاه، ص ٥٤وو.

وهي تولّد بسبب مطلعها الرائع وايقاعها اثرًا لا يقاوم، مدنية، وذلك لانهم رأوا في الآية ٧ كلامًا عن اشياء ارضية وانتصار المسلمين على الكفار.[٣١٧] وتشبه هذه السورةَ أيضًا سورتا الانفطار ٨٢ والتكوير ٨١، ويتزينان بصور اكثر غنى. ونود ان نقرن بالسورة المذكورة آخرًا سورة النجم ٥٣ التي تُعد من السور المتأخرة في الفترة الأولى، لكنها لا تنتمي إلى هذه المجموعة الثالثة. تجمع بين السورتين علاقة مضمونية اذ يرد في كليهما حديث عن ظهور الملك. تتحدث سورة التكوير ٨١ عن رؤيا واحدة فقط فيما تتحدث سورة النجم ٥٣ عن اثنتين. فالرؤيا المذكورة في بداية سورة النجم ٥٣ هي الرؤيا نفسها المذكورة في سورة التكوير ٨١.[٣١٨] (قارن بشكل خاص سورة النجم ٥٣: ٧ بسورة التكوير ٨١: ٢٣) لكن يشار في سورة النجم ٥٣ إلى رؤيا أخرى، ظن فيها النبي نفسه في السماء (الآيات ١٣ ـ ١٨). ولا يمكننا قبول ما يقوله شبرنغر[٣١٩] ضد ذلك ـ إلى درجة الاعتقاد[٣٢٠] بأن الآية ١٥ اضيفت لاحقًا. عن طريق جمع هذه الرؤى بالحلم اللاحق عن الاسراء إلى القدس (سورة الاسراء ١٧)، وكذلك تحت تأثير نماذج يهودية او مسيحية سابقة،[٣٢١] نشأت بعد مدة من وفاة محمد اسطورة المعراج. وقد اعتمد المسلمون في وصفهم لها بشكل خاص على نص سورة النجم ٥٣.

عندما تلا محمد سورة النجم ٥٣ علانية وبلغ الآيات (١٩ ـ ٢٢) التي يُسأل فيها المشركون اذا كانوا قد رأوا في اي حين آلهتهم اللات والعزى ومناة كما رأى هو الملاك، هتف النبي، او الشيطان مقلّدًا صوته، قائلا: «تلك الغرانيق العلا وان

---

(٣١٧) قارن «الإتقان»، ص ٣٠.

(٣١٨) ينبغي اعتبار هذا الظهور رؤيا ليلية؛ اذ يبدو لي من سورة التكوير ٨١: ١٥ ـ ١٨ ان السورة نشأت في نهاية الليل عند ضعف ضوء النجوم وانبلاج الفجر.

(٣١٩) *Life* p. 123ff.; *Leben* 1, p. 306ff.

(٣٢٠) *Life* p. 133 n. - *Leben* 1, p. 307 n. شبرنغر يفهم ﴿مأوى﴾ على انها تعني منزلاً قرب مكة رأى محمد في قربه الرؤيا. هذه الخاطرة التي يعتبرها A. Müller, *Der Islam* 1, p. 55, خاطرة معقولة، ما يدعو إلى الاستغراب، ضللت L. Caetani, *Annali 1*, 231, إلى الافتراض ان ﴿سدرة المنتهى﴾ هي اسم مكان بالقرب من مكة.

(٣٢١) اتكّر ببعض الانخطافات المعروفة إلى السماء، مثل انخطاف اشعياء. انظر ادناه في سياق معالجتنا لسورة ابراهيم ١٤.

شفاعتهن لترتجى».[٣٢٢] ويمكن تفسير هذه القصة انطلاقًا من الخوف الذي اعترى في ذلك الحين محمدًا الذي فتش عن حل وسط مع الدين القديم باعترافه بتلك الآلهة ككائنات جيدة خاضعة لله.

ويعترف موير[٣٢٣] وشبرنغر[٣٢٤] بحصول هذا الحادث فعلاً ويريان فيه دافعًا لوصف النبي مجددًا بالخداع. بالمقابل يسعى ليوني كتاني، وهو آخر من كتب سيرة لمحمد،[٣٢٥] إلى تقديم الدليل على ان الامر لا يتعدى كونه اختلاقًا متأخرًا. اما اسبابه الرئيسة فهي التالية: ١. ان الاسناد الذي يعتمد عليه الحديث ضعيف. ٢.

---

[٣٢٢] ان احدى الصيغ الواسعة الانتشار هي: «تِلْكَ الْغَرَانِيقُ الْعُلَى وإِنَّ شَفَاعَتُهن لَتُرتَجى». ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٣٧، س ١١؛ ابن الاثير ٢، ص ٥٨؛ الواحدي والسمرقندي والبيضاوي والرازي في تفسيرهم سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١؛ هبة الله في تفسيره سورة طه ٢٠: ١١٤/١١٣؛ الجرجاني في تحقيق الترمذي، «المقدمة»، ص ٣؛ الدميري، مادة «غرنيق». اما الصيغ المختلفة المعهودة لنص هذه الكلمات فاشهرها: «انها» بدلا من «تلك»: الطبري، تاريخ ١، ص ١١٩٣، س ٦؛ ص ١١٩٤، س ١؛ الطبري، تفسير، سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١ (طبعة القاهرة، الجزء ١٧، ص ١١٩وو) رقم ٣؛ «فانّهنّ»: ياقوت ٣، ص ٦٦٥، س ٢٠؛ «الغرانقة»: الطبري، تاريخ ١، ص ١١٩٥؛ انظر .codd. B.M؛ تفسير، الموضع المذكور، رقم ١؛ الزمخشري في تفسير سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١؛ السمرقندي في تفسير سورة الاسراء ١٧: ٧٣/٧٥؛ «منها»: الطبري، تفسير رقم ٦؛ الخميس ١، ص ٢٨٩؛ «لهن»: السمرقندي في تفسير سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١؛ ـ «الشفاعة»: الطبري، التفسير، رقم ٦؛ الخميس ١، ص ٢٨٩؛ «الشفاعة منها»: السمرقندي في تفسير سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١؛ «شفاعة»: السمرقندي في تفسير سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١ ـ «لترجى»، «لترتجى»: الطبري، تاريخ ١، ص ١١٩٥؛ الحلبي، طبعة القاهرة ١٢٨١، ٢، ص ٤؛ «ترتجى»: هبة الله، في سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١ والسمرقندي، الموضع المذكور؛ «ترجى»: الطبري، تاريخ ١، ص ١١٩٢، س ١٤، ص ١١٩٣، س ٦، ص ١١٩٤، س ١؛ الطبري، التفسير، رقم ١، ص ٤؛ «ترتضى»: الطبري، تاريخ ١، ص ١١٩٢، س ١٤، ص ١١٩٣، س ٦، ص ١١٩٤، س ١؛ الطبري، التفسير رقم ٢، ٣. ـ اما حول كلمة «الغرانيق»، التي تُستخدم لمختلف انواع الطيور فانظر: ديوان الهذليين، رقم ١٥٧، بيت ٢ (تحقيق فلهاوزن) بمعنى طيور مائية. قارن المعاجم؛ مجد الدين ابن الاثير، «نهاية»؛ دميري، المادة. اما حول «غرانيق» و «غرانق» بمعنى «الفتيان الغضين» او «الاثرياء الحسني المنظر»، فقارن «الحماسة»، ص ٦٠٨ و٦٠٧؛ ابو زيد، «نوادر»، ص ٤٤، س ١٨، ص ٤٥، س ٧؛ مواضع اخرى لدى .Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* 1 p. 30 (2 A. S. 34) اما كيفية التوسيط بين هذه المعاني وكيف ينبغي ان تُفهم هذه الكلمة في اطار قول محمد، فهذا امر ادعه في هذا السياق من دون نقاش. ـ والكلمة تترجم عادة بالكلمة الالمانية «Schwäne» ـ [اي بمعنى الاوز]. وكثيرًا ما يشار إلى الحدث من دون ذكر هذه الكلمات: مثلاً لدى البخاري؛ قارن ايضًا Weil, n. 64. Spr. *Life* 184f. Muir 2, 150.

[٣٢٣] *Life of Mahomet* 2, 149ff.

[٣٢٤] *Leben* 2, 16ff.; H. Grimme, *Mohammed* 2, 66f.; Frants Buhl, *Muhammeds Liv* 180f. لكن من دون نية سيئة.

[٣٢٥] *Annali dell' Islam* I, p. 278ff.

يستبعد عن التصديق ان تكون قريش التي كانت قبل ذلك بقليل قد اكرهت المسلمين على الهجرة إلى بلاد الحبشة وقامت بأشد الاجراءات، حتى ضد كل من تلفظ ببضع آيات قرآنية، قد انصتت إلى سورة كاملة ثم ادت بأجمعها الصلاة مع محمد، كما يروى. ٣. ان حلولاً وسط أخرى فعلية قام بها محمد تجاه الشعائر الجاهلية، مثل تبني الكعبة في الاسلام، اظهرت منهجية مختلفة تمامًا. ٤. ان خطأً فظًا كهذا مثل ضم ثلاثة آلهة وثنية إلى شعائر العبادة الاسلامية كان سيؤدي إلى تحطيم انجازات النبي السابقة بأسرها.

ثمة ما يُرَدُّ به على هذه الحجج المزعومة. فالاسناد المشار اليه آنفًا سبق لعلماء مسلمين من القرن الخامس والسادس والسابع ان شككوا في صحته. لكن بصرف النظر عن ان هؤلاء كانوا في العمق مدفوعين باسباب عقائدية، لا يمكننا ان نعوّل على نقدهم للحديث. فكما اظهر بالاخص اغناتس غولدتسيهر[٣٢٦]، تحمل المصادر روايات كثيرة كاذبة، اسنادها خالٍ شكليًا من العيب. اما ما يُزعم في الحجة الثانية فهو صحيح، لكن لا يتبع عنه الزامًا ان الحديث بحد ذاته غير صحيح. فحتى لو تضمن الحديث كثيرًا من التفاصيل المختلَقة، فقد يكون قائمًا على نواة تاريخية. والحجتان الأخيرتان اللتان يدلي بهما كتاني لم تقنعاني. فما قيل عن الغرانيق لم يكن المقصود به مساواة الآلهة الوثنية بالله، بل اعتبارها كائنات خاضعة له لا تملك الا حق الشفاعة. يضاف إلى ذلك ان رسالة محمد ركزت على البعث والحساب اكثر منها على التوحيد المتصلّب،[٣٢٧] وهو لم يحارب المسيحيين في البداية، رغم عقيدة الثالوث التي يوحي وقعها في السمع وكأنها تعني تعدد الآلهة. الاسوأ من ذلك هو ان كتاني لا يستطيع ان يشرح كيف نشأ الحديث الذي يزعم انه موضوع. فمن البديهي الا يكون المسلمون قد اخترعوا قصة تثير شكوكا من هذا النوع حول نبيهم.[٣٢٨] اما اذا كان بعض المبتدعين قد اختلق

---

(٣٢٦) *Muhammedanische Studien*, Bd. 2.

(٣٢٧) قارن حول هذا الموضوع المهم في اللاهوت القرآني بشكل خاص
C. Snouck Hurgronje in De Gids 1886 II, 259f. 455, III, 109; *Rev. Hist. Relig.* Vol. 30, p. 63. 150.

(٣٢٨) قارن ايضًا Th. Nöldeke, *WZKM*. Bd. 21, p. 299.

قصة، كما يزعم بعض علماء الكلام، فلم يكن ممكنًا ان تجد طريقها إلى التراث لاسلامي السني. هكذا لا يبقى لنا مخرج آخر الا الاعتراف بذاك الحدث كحدث ريخي، حصل فعلاً بحسب مضمونه الجوهري.

روايات كثيرة تربط ذاك الحدث بعودة بعض المسلمين الذين هاجروا إلى بلاد حبشة. يقال ان هؤلاء سمعوا لدى عودتهم إلى مكة ان قول محمد في «الغرانيق على» قد أدى إلى اسلام كثير من المشركين. اذا صح هذا الربط وتحديد زمن قوع الحدثين في شهري رمضان وشوال من العام الخامس بعد البعثة، وهذا ما ذكره ابن سعد فقط،[٣٢٩] فليس في وسعنا ان نستنتج منه الا ان الآيتين المعنيتين لامر نشأتا في ذلك الحين. وبالرغم من ان هاتين الآيتين، من جهة أخرى، لائمان الآيات الأخرى من حيث الطول والفاصلة، فليس لدينا ما يؤكد عدم ضمهما إلى السورة السابق نزولها اثناء تلاوتها. الآية ٢٣ والآيات ٢٦ ـ ٣٢/ ٣٣ ي بالتأكيد متأخرة بعض الشيء عن باقي السورة، لكنها على علاقة بالآيات التي نتزعها محمد من السياق حين استعاد التفكير، معلنًا انها من عمل الشيطان. لآيات ٥٧/ ٥٨وو تشكل قطعة صغيرة خاصة ذات فواصل مختلفة. ويعتبر موير ٢، ص ٣١٩، السورة كلها، بسبب طولها او بسبب الآيات المتأخرة المدخلة اليها، ن الفترة اللاحقة (stage 4). ويعتبر البعض الآية ٣٢/ ٣٣[٣٣٠] او الآيات ٣٣/ ٣٤ ـ ٤١/ ٤٢[٣٣١] او السورة كلها[٣٣٢] مدنية.

سورة الانشقاق ٨٤ تلحق بسبب مطلعها بسورة الانفطار ٨٢ وسورة التكوير ٨. اما الآية ٢٥ (ترد حرفيًا في سورة التين ٩٥: ٦) فهي، من اجل الاسباب التي كرت آنفا، [ص ٨٦و] ثانوية الطابع على الارجح. ـ سورة العاديات ١٠٠ يعتبرها لبعض[٣٣٣] خطأ مدنية، اذ يعتقدون ان الآيات الأولى منها تشير إلى الخيل التي

[٣٢٩] ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٢٨، س ١٢و.

[٣٣٠] عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ٣٦.

[٣٣١] «الإتقان»، ص ٣٦.

[٣٣٢] عمر بن محمد.

[٣٣٣] الموضع نفسه. للواحدي؛ هبة الله؛ الزمخشري؛ البيضاوي، «الإتقان»، ص ٣٠.

استعملها محمد في الحرب.[٣٣٤] وتتألف سورة النازعات ٧٩ من ثلاثة اجزاء: الآيات ١ ـ ١٤ و١٥ ـ ٢٦ و٢٧ ـ ٤٦. الجزء الأخير احدث قليلاً من الجزئين السابقين، ولعل هذا، اضافة إلى حجم السورة، ما جعل موير ينسبها كلها إلى الفترة اللاحقة. ـ سورة المرسلات ٧٧ نُزِّلت، بحسب حديث،[٣٣٥] حين كان محمد مرة مع بعض الصحابة في كهف بمنى. ويرى بعضهم في الآية ٤٨، عن غير حق، اشارة إلى بني ثقيف الذين ارادوا اعتناق الاسلام في السنوات الأخيرة من حياة النبي بشرط ان يعفوا من تأدية الصلاة.[٣٣٦] السورة جديرة بالملاحظة أيضًا بسبب تكرار احدى آياتها كلازمة[٣٣٧] (١٥، ١٩، ٢٤، ٢٨، ٣٤، ٤٠، ٤٥، ٤٧، ٤٩). ـ ويبدو ان سورة النبأ ٧٨: ١٧ تشترط وجود الآيات ١٢وو من سورة المرسلات ٧٧. اما الآيات ٣٧ وما يليها فربما اضيفت في الفترة الثانية، كما يدل اسلوبها.[٣٣٨] اما الرأي الغريب الذي يدلي به هبة الله بان السورة هي آخر سورة مكية وانها نُزِّلت عشية الهجرة إلى المدينة، فربما امكن تفسيره بالاشارة إلى أن الآية ١٧ تتضمن ما اعتبر اشارة إلى هذا الحدث.[٣٣٩] ـ ويعتبر هبة الله ان سورة الغاشية ٨٨ نُزِّلت في سنة احتلال مكة (السنة الثامنة بعد الهجرة). ـ سورة الفجر ٨٩ يعتبرها بعض المفسرين مدنية.[٣٤٠] وفي سورة القيامة ٧٥ توجد بعض الآيات (١٦ ـ ١٩) التي لا علاقة لها بما يجاورها من الآيات ولا بسائر السورة. ولا يسعنا القول كيف ان هذه الآيات حلَّت في موضعها. ـ لدينا أيضًا الكثير من المعلومات

---

[٣٣٤] «الإتقان»، ص ٣٠؛ الواحدي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري.

[٣٣٥] البخاري، في كتاب التفسير، حول الآية؛ عن عبدالله بن مسعود؛ «الإتقان»، ص ٤٥.

[٣٣٦] عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص٣٧؛ السيوطي، «أسباب النزول».

[٣٣٧] قارن اعلاه ص ٣٩.

[٣٣٨] فلوغل ينهي الآية بعد كلمة ﴿قريبا﴾ (الآية ٤٠)، وهو يختلف بذلك عن النقل الجيد ولا يتلاءم والفواصل التي تتضمن ابتداء من الآية ٦ إلفًا في المقطع الصوتي ما قبل الاخير.

[٣٣٩] يقصَد بيوم الفصل الدينونة في اليوم الاخير. لكن «فصل» تعني أيضًا ابتعد، انفصل عن، مثلاً في القرآن سورة يوسف ١٢: ٩٤.

[٣٤٠] «الإتقان»، ص ٢٩.

الخاطئة حول سورة المطففين ٨٣. فبسبب تعلّق آياتها الأولى إلى حدٍ ما باحداث حصلت في المدينة،[٣٤١] تعتبر الآيات الست[٣٤٢] او الآيات الثماني والعشرون الاولى[٣٤٣] منها، او السورة كلها[٣٤٤] مدنية. ويذهب بعضهم إلى اعتبار هذه السورة، كما رأينا سابقا [ص ٥٤وو]، آخر سورة مكية او اول سورة مدنية. ويوسّط آخرون بين هذين الرأيين رأيًا ثالثًا مفاده ان السورة نُزِّلت بين مكة والمدينة.[٣٤٥] سورة الحاقة ٦٩ ينسبها موير بسبب طولها إلى الفترة اللاحقة.[٣٤٦] ـ اما في سورة الذاريات ٥١ فالآيات ٢٤ وما يليها اضيفت في وقت متأخر على الأرجح. ـ وتوجد في سورة الطور ٥٢ التي تتضمن وصفًا أشمل للجنّة بعض الآيات التي تعود إلى الفترة الثانية، اعني الآية ٢١[٣٤٧] التي تشوّش السياق ويفوق طولها اطول آيات السورة بثلاثة اضعاف؛ وتضاف اليها الآيات ٢٩ وما يليها. واسوق هنا مثلاً على اختلاف اسلوب خطابها عن الخطاب السائد عادة في الفترة الاولى التعابير ﴿سبحان الله عن﴾ في الآية ٤٣ و ﴿شِرك﴾ في الآية ٤٣، وعبارات الآية ٤٨، وكلها تنتمي إلى المصطلح اللغوي الذي يستخدمه محمد لاحقًا.[٣٤٨] ويعد موير هذه السورة، وهي على شيء من الطول، من المرحلة الرابعة، آخذًا بعين الاعتبار الآيات المتأخرة. ـ سورة الواقعة ٥٦[٣٤٩] مدنية بحسب حسن البصري.[٣٥٠] لكن

---

[٣٤١] «الإتقان»، ص ٢٨ و؛ الزمخشري؛ البيضاوي.

[٣٤٢] «الإتقان»، ص ٢٧.

[٣٤٣] عمر بن محمد؛ علاء الدين.

[٣٤٤] «الإتقان»، ص ٢٨، ص ٥٥؛ السيوطي، «أسباب النزول»، عن النسائي وابن ماجة. بحسب رواية اخرى يذكرها علاء الدين تعتَبر الآية ١٢ فقط مكية.

[٣٤٥] «الإتقان»، ص ٢٩؛ علاء الدين.

[٣٤٦] فواصل هذه السورة ملفتة للنظر، الآية ١ ـ ٢٩ تنتهي بـ «ـهْ»، الآيات ٣٠ ـ ٣٢ تنتهي بـ «ـوهُ»، الآيات ٣٣ ـ ٥٢ تختلط فيها الفواصل منتهية بـ ـيم، ـين، ـون، ـيل.

[٣٤٧] قارن حول هذه الآية فخر الدين الرازي؛ والتبريزي، «مشكاة»، كتاب الايمان بالقدر، فصل ٢ § ٥.

[٣٤٨] قارن اعلاه ص ٨٦ في سورة القلم ٦٨: ١٧وو.

[٣٤٩] يبدو ان الآيات ٨ ـ ١٠ لم تُنقل من دون ان يصيبها اذى. اذ بما ان الآية ١٠، وفيها سقطت كلمة «ما» من بعد ﴿والسابقون﴾ محاكاة للآيتين ٢٧/٢٦ و٤١/٤٠، ليست الا تمهيدا لما يليها، ينبغي لنا الظن بانه لا بد من ان

بعضهم يدعي ذلك فقط للآيات ٧٥/ ٧٤ ـ ٨٢/ ٨١[٣٥١] او فقط للآية ٨٢/ ٨١[٣٥٢] التي يرون فيها ذكرًا للمنافقين في المدينة. ويدعي بعض المفسرين ذلك للآيات ٩٤وو او الآيات ١ ـ ٣،[٣٥٣] ربما بسبب ما يُعتبر فيها اشارة إلى وقعة بدر. ويمكن اعتبار هذه السورة متماسكة، بالرغم من انها تضم، كما يبدو، قسمًا جديدًا، يبدأ بالآية ٧٥/ ٧٤. فنهاية كل من المقطعين (الآية ٧٤/ ٧٣، والآية ٩٦) تتشابه، والآيات ٨٨/ ٨٧وو على علاقة واضحة بالقسم الاول. لكن يعقَل ان يكون المقطع الأخير وحيًا خاصًا، حرَّره محمد نظرًا إلى الآيات ١ ـ ٧٤/ ٧٣ وضمه لاحقًا اليها. في هذه الحال تكون الآية ٩٦ (= الآية ٧٤/ ٧٣) نتاجًا تحريريًا. ـ مطلع سورة المعارج ٧٠ على علاقة ظاهرة بمطلع سورة الواقعة ٥٦. ولعل احد الكافرين سأل محمدًا بسخرية عن توضيح تلك الآيات، فتلقى في هذه السورة جوابًا قاصفًا. وفيها تعرَض اولاً واجبات المؤمنين بشيء من الاستفاضة. اما الآيتان ٣ و٤ فهما بحسب فايل[٣٥٤] اضافة لاحقة. لكن هذا ينطبق فقط على الآية الأخيرة التي تبدو فعلا اضافة (هامشية). الآيات ٣٠ ـ ٣٢ و٣٤ موجودة أيضًا في سورة المؤمنون ٢٣: ٥ ـ ٩. وبالنظر إلى أن الآية ٣٤ اعادة حرفية تقريبًا للآية ٢٣ يجوز اعتبارها متأخرة عنها زمنيًا. ثم انه من المرجح ان تكون الآيات ٣٠ ـ ٣٢ مأخوذة من سورة المؤمنون ٢٣. ـ تبدو سورة الرحمن ٥٥ باسلوبها شبه اللاهي وكأنها نتاج متأخر نسبيا، وهذا ما دفعني وفايل إلى احتسابها من الفترة الثانية. اما الرأي القائل إن السورة بأكملها، او جزءًا منها، او فقط الآية ٢٩[٣٥٥] مدنية، فيرفضه معظم

تكون كلمة ﴿السابقون﴾ سبقت بكلمة اخرى. اضافة إلى ذلك فإن الاسئلة الواردة في الآيتين ٨ و٩ لا تناسب السياق، وربما نُقلت إلى هذا الموضع من الآيتين ٢٧/ ٢٦ و٤١/ ٤٠.

(٣٥٠) عمر بن محمد.

(٣٥١) «الإتقان»، ص ٣٦، ص ٤٤؛ السيوطي، «أسباب التنزيل»؛ فخر الدين الرازي في تفسيره الآية٨٢/ ٨١.

(٣٥٢) «الإتقان»، ص ٤٤.

(٣٥٣) قارن حول هذه الآراء المختلفة «الإتقان»، ص ٣٦.

(٣٥٤) Weil, K. 2, 70 n.

(٣٥٥) قارن عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ٢٧، ٣٦؛ الزمخشري والبيضاوي.

علماء المسلمين.[٣٥٦] من خصائص هذه السورة ما سبق ان ذكرناه [ص ٣٩] من اعادة اللازمة ﴿وبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ حتى الانهاك. وترد هذه اللازمة ابتداء من الآية ١٣/١٢ وحتى الآية ٢٢/٢١ بعد كل ثالث آية، ومن ثم حتى النهاية لدى كل ثاني آية، باستثناء الآيات ٢٥ ـ ٢٨ والآيات ٤٣ ـ ٤٥.[٣٥٧] وتتوسط فيها، كما في البداية، آيتان بين اللازمتين. من الصعب ان نفهم لماذا لم تستخدم اللازمة أيضًا في الآيات ٢ ـ ١١/١٠. اما الفائدة الخلقية في الآيتين ٨/٧ و٩/٨ فربما أُلحقت في وقت متأخر بالآية ٧. الآية ٣٣ تفوق في طولها معدل طول الآيات الآخرى وتفتقد النبرة الايقاعية، مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الكلمات الخمس الأخيرة منها فقط (من ﴿فانفذوا﴾ فصاعدًا) تنتمي اصلا إلى السورة.

نُلحِق بسور الفترة الاولى بعض السور القصيرة التي تعتبر صيغ إيمان وقسم. وبالرغم من تعذر الدقة في تحديد قدمها، بسبب قصرها وشذوذها بالكامل عن السور الأخرى، مما يفقدنا ما يمكننا التمسك به في سبيل ذلك، فهي اقرب إلى ان تنتمي إلى اوقات مبكرة منها إلى اوقات متأخرة.

ينقل الكثيرون سورة الاخلاص ١١٢ إلى المدينة، اذ يرون فيها رد النبي على سؤال اليهود هناك عن طبيعة الله.[٣٥٨] لكن موير ينسبها إلى المرحلة الاولى، واضعًا اياها مباشرة بعد سورة العلق ٩٦. ويبدو ان ما دفعه إلى هذا الافتراض[٣٥٩] هو الرأي الضال بان محمدًا كان عليه فورًا بعد مبعثه ان يأتي بما يشبه دستور

---

[٣٥٦] هبة الله؛ «الإتقان»، ص ٢٧.

[٣٥٧] يمكن الاستغناء عن هذا الاستثناء اذا شكلت الآيتان ٤٣ و٤٤ من طبعة فلوغل آية واحدة، كما يوصي به نقل حسن (ابو يحيى زكريا الانصاري، كتاب المقصد، تحقيق بولاق ١٢٨١، حول الموضع). بهذه الطريقة يتم تجنب الفاصلة المعزولة المنفَرة ـ ون (الآية ٤٢). ما عدا ذلك ثمة فواصل ملفتة للنظر فقط في الايتين ١٧/١٦ و١٧ (ـاين، ما عدا ذلك ـان، ـار، ـام) وهي تخرج أيضًا من ناحية الاسلوب عن نغمة ما يحيط بها.

[٣٥٨] ابن هشام، ص ٤٠٠؛ عمر بن محمد؛ الواحدي؛ هبة الله؛ البيضاوي ـ يخبرنا السيوطي، «الإتقان»، ص ٣٠، ان بعضهم ينسب لهذه السورة كما ينسب للسورة الاولى انها نُزِّلت في مكة والمدينة معا.

[٣٥٩] H. Hirschfeld, *New Researches* p. 35, 89, 143 تقوده الدوافع نفسها إلى ان يعرض هذه السورة على انها ثالث اقدم السور، بعد سورة الاعلى ٨٧ وسورة القلم ٦٨. Spr. Leben 2, 33f., Grimme 2, 26 يوافقان بقدرٍ اكبر على طرحنا.

الايمان. ـ تتضمن سورة الكافرون ١٠٩ ردًا على اقتراح المكيين ان يتبعوا النبي، اذا ترك آلهتهم على ما يليق بها من إكرام.[٣٦٠] ولعل هذه السورة نشأت بعد ان اختلف محمد وبني قومه بمدة طويلة، فوضعوا عليه شروطًا كهذه. البعض يخطئ باعتبار هذه السورة مدنية.[٣٦١] فلو وقع رد محمد على ذلك الاقتراح بعد الهجرة،[٣٦٢] لكان بالتأكيد مختلفًا عما هو عليه.

اصعب من ذلك تحديد موقع سورتي الفلق ١١٣ والناس ١١٤، ويجمعهما المسلمون تحت اسم «المعوّذتان». حتى موير[٣٦٣] الذي ينسب عادة لكل سورة مكانًا محددًا، لا يجرؤ على ان يبدي رأيه فيهما. وقد نُزِّلتا، بحسب رواية واسعة الانتشار،[٣٦٤] لشفاء رسول الله من المرض الذي سببه له احد يهود المدينة، واسمه لبيد، بسحره. ولا يحق الاعتراض بأن محمدًا ما كان ليقع فريسة ايمان خرافي كهذا. فهو بالتأكيد لم يتوقف عن مشاطرة عصره وقومه آراءهم، كما يبدو من معالم كثيرة جديرة بالتصديق من السيرة النبوية. الا ان السورتين تعتبران بحسب نصهما عموميتي الموضوع وغير مفصلتين قياسًا على حدث معين. وقد عدّل فايل[٣٦٥] الرواية قائلا ان النبي احتاج في ذلك الحين إلى تلك التعاويذ لان طريقة

---

[٣٦٠] ابن هشام، ص ٢٣٩؛ الطبري ١، ص ١١٩١؛ وفي التفسير؛ الواحدي والرازي والبيضاوي= Weil, K. 60 . 2 A. p. 69. Spr. Leben 2, 34f.. رأينا اعلاه (لدى معالجة سورة النجم ٥٣. قارن أيضًا سورة قريش ١٠٦)، ان محمدًا لم يرفض دائما بحزم عروضًا من هذا النوع. ويطلعنا ذلك الموضع أيضًا على الطريقة التي ظن الوثنيون انهم يستطيعون بواسطتها الانتقال من ايمانهم إلى دين محمد. وإذ كانوا حينها يميلون إلى نوع من التوحيد، لم يتمنوا الا الحصول على مكانة لائقة لآلهتهم القديمة. وقد ابدى محمد في بعض الاحيان استعدادًا لقبولها في سمائه ككائنات ذات مرتبة ادنى من الله. لكن فكرة التوحيد المطلق فرضت نفسها عاجلاً.

[٣٦١] عمر بن محمد؛ هبة الله.

[٣٦٢] لسنا هنا بحاجة إلى ان نعود بالتفصيل إلى الشكل الذي يصف فيه النقل المسلم عروض الكافرين هذه.

[٣٦٣] .*Life of Mahomet* 2, 320

[٣٦٤] الواحدي؛ الرازي؛ «الإتقان»، ص ٣٠؛ ابن سعد (محقق) ١، ٤، ص ٥و؛ فايل، ص ٩٤ اضافة إلى ذلك ينكر الزمخشري والبيضاوي، «الإتقان» ص٢٠و. ان بعضهم يعتبر هذه السور مدنية. تلك القصة يرويها كل من البخاري، كتاب الطب § ٤٧؛ مسلم، كتاب الطب § ٢ (القسطلاني ٩، ص ١٩)؛ النسائي، كتاب تحريم الدم § ١٩؛ «مشكاة»، باب المعجزات، فصل ١ § ٢٤، من دون ذكر هذه السور.

[٣٦٥] .Weil, *K.* 1, 60, n. 2; *K.* 2, 69 n. 3

كتابتها تدل على انها قديمة جدًا. لكن هذا الرأي قابل للطعن فيه. فاللغة والاسلوب اللذان يقدمان لنا عادة خدمات جلى من اجل تحديد زمن نشوء السور، يخونانا هنا. فلغة السحر تختلف في العالم كله بقدمها عن الاسلوب السائد في العصر والذي يستعمله الافراد عادة. ولنفترض ان محمدًا ألَّف في آخر سني حياته تعاويذ كهذه، فلا بد من ان تختلف تمامًا عن الاسلوب المعتاد للسور المدنية وان تقارب النموذج القديم جدًّا للتعاويذ الوثنية. لكننا نسمح لانفسنا بأن نذهب ابعد من ذلك، فنتوقع ان النبي لم يبتكر تلك السور تمامًا بل قام بتعديل نموذج قديم متناقل، مانحًا اياه معنى اسلاميًا. الآيات الثلاث الأخيرة ـ وهذا اكثر من نصف النص ـ من المعوّذتين وثنية الطابع. وربما كان تعديلها قد بدا في وقتٍ مبكرٍ ضروريًا، حيث شارك الاسلام الوثنية الاعتقاد بوجود ارواح شريرة معادية للبشر، لكنه لم يلجأ لطلب العون إلى إله آخر غير الله الواحد. واذا كان صحيحًا ان بعض السور التي لها علاقة بأقوال السحر ضد سيطرة الشيطان (سورة المؤمنون ٢٣: ٩٧/ ٩٩؛ النحل ١٦: ٩٨/ ١٠٠؛ فصلت ٤١: ٣٦ = الأنفال ٧: ٢٠٠/١٩٩) قد نشأت في الفترتين المكيتين الثانية والثالثة، فمن الجائز اعتبار المعوِّذتين اقدم منها. اما موقعهما في آخر القرآن فيعود بحسب اعتقادي إلى الخرافة نفسها التي تدفع بالمسلمين حتى يومنا هذا إلى بدء كل تلاوة قرآنية بقول «اعوذ بالله من الشيطان الرجيم» (سورة النحل ١٦: ٩٨/ ١٠٠).

كما هي حال سورتي القسم، تخرج أيضًا السورة الاولى عن اطار السور الأخرى. ففيما تهدف هذه إلى الموعظة والتعليم، لا تحمل سورة الفاتحة الا حمدًا لله، عاليَ النبرة، ينتهي بالدعاء ﴿اهدنا السراط المستقيم﴾. هنا تتراجع الصبغة الاسلامية الخاصة إلى درجة ان هذه الصلاة يمكن ان توجد في اي كتاب روحي يهودي او مسيحي. لهذا السبب يصعب السؤال عن عمرها. وفي كل حال فانه من الخطأ اعتبار هذه السورة، بسبب مكانتها المرموقة لدى المسلمين[٣٦٦] منذ القديم

---

[٣٦٦] تسمى الفاتحة بوصفها اول سورة في القرآن (فاتحة الكتاب)، و«ام الكتاب» بسبب مضمونها الفريد (البخاري، فضائل القرآن § ٩؛ الطبري، تفسير ١، ص ٣٥ الخ). وهي بحسب حديث للنبي لا مثيل لها لا في

وحتى اليوم، او بسبب موقعها في قرآننا الحالي، الاقدم على الاطلاق[٣٦٧] او احدى أقدم السور.[٣٦٨] رغم ان استخدام صيغة المتكلم بالجمع[٣٦٩] يدل على ان جماعة صغيرة فقط كانت ملتفة حول محمد اثناء نشوئها، يعتقد موير[٣٧٠] انها تعود إلى مرحلته الاولى، اي إلى الزمن الذي سبق دعوة محمد إلى النبوة. لكن السورة على ما يبدو لم تنشأ قبل نهاية الفترة الاولى. فكثير من كلماتها وعباراتها الجديرة بالملاحظة لا تستعمل في الفترة الاولى، بل كثيرًا ما ترد في الفترة الثانية.[٣٧١] لكنه يصعب تحديد الحد الزمني الادنى للفترات. فالعلاقة الادبية بين سورة الفاتحة

التوراة او الانجيل او المزامير او القرآن (الطبري، تفسير ١، ص ٣٦؛ الواحدي، ص ١٢و الخ). وهي كصلاة تشبه من حيث المعنى الصلاة الربية في المسيحية. وينقل حديث لمحمد، يقول فيه ان الصلاة التي لا تتضمن الفاتحة هي صلاة غير صحيحة (البخاري، آذان، § ٩٣، قارن § ١٠٥؛ الترمذي، صلاة § ٦٣؛ النسائي، افتتاح، § ٢٤؛ ابن ماجة، كتاب الصلاة، باب افتتاح القراءة). وقد استُعملت منذ القديم كوسيلة سحر فعالة (البخاري، فضائل القرآن، § ٩ في النهاية، كتاب الطب، § ٣٣ الخ). وثمة اسم آخر للسورة كثير الورود هو «الحمد» (مثلاً في «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٢٦؛ «الإتقان»، ص ١٥٠)، وهذا الاسم مأخوذ من الكلمة التي تبدأ بها.

(٣٦٧) الخميس، طبعة القاهرة١، ص ١٠. بحسبه فايل، ص ٣٦٤، حاشية.

(٣٦٨) الخميس، الموضع المذكور؛ الزمخشري؛ «الإتقان»، ص ٥٤؛ الواحدي ٢، ص ١١. قارن فايل، المصدر نفسه. ـ اما القول المستغرب ان الفاتحة قد نُزّلت في مكة ومن ثم في المدينة (قارن عمر بن محمد؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٢٥، ١٢٤؛ الخميس، طبعة القاهرة ١، ص ١١) فيقوم على تفسير خاطئ لكلمة «مثاني» بمعنى «التكرار». وقد حاول بعضهم تذليل الصعوبات التي تنتج من هذا التفسير بالقول ان جزءًا من هذه السورة نُزّل في مكة والجزء الآخر في المدينة، لكن هذا الايضاح مرفوض (السمرقندي؛ «الإتقان»، ص ٢٥). حتى لو كان بعض المفسرين القدماء اعلنوا ان هذه السورة مدنية (السمرقندي؛ عمر بن محمد؛ الواحدي؛ «الإتقان»، ص ٢٥)، فهذا لم يحدث تبعا لرواية معينة، بل بسبب الاشارة النقدية التي تتضمنها الآية الاخيرة بالنسبة لليهود والمسيحيين، كما يزعم. فقد سبق لروايات قديمة ان اعلنت ان ﴿المغضوب عليهم﴾ يقصد بهم اليهود فيما ان ﴿الضالين﴾ هم المسيحيون. الكلبي في مخطوط شبرنغر ٤٠٤؛ الترمذي في التفسير؛ الطبري، طبعة القاهرة، ١، ص ٦٠وو.

(٣٦٩) نعبد، نستعين، اهدنا، علينا (مرتين).

(٣٧٠) *Life of Mahomet* 2, p. 59.

(٣٧١) ﴿الحمد لله﴾ (الآية ٢/١) سورة الكهف ١٨: ١؛ سورة سبأ ٣٤: ١؛ سورة فاطر ٣٥: ١؛ سورة النمل ٢٧: ١٥؛ سورة الاسراء ١٧: ١١١. ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ (الآية ٢/١) سورة الصافات ٣٧: ١٨٢؛ سورة غافر ٤٠: ٦٥/٦٧؛ سورة الزمر ٣٩: ٧٥؛ سورة يونس ١٠: ١٠ (حتى ﴿سلام﴾)/١١. ﴿صراط مستقيم﴾ (الآية ٦/٥) سورة الزخرف ٤٣: ٤٣/٤٢؛ سورة هود ١١: ٥٦/٥٩؛ سورة الاعراف ٧: ١٦/١٥؛ سورة يس ٣٦: ٤/٣؛ سورة الشورى ٤٢: ٥٢؛ سورة الصافات ٣٧: ١١٨. حول ﴿الرحمان﴾ (الآية ٣/٢) انظر لاحقًا التمهيد لسور الفترة المكية الثانية. ﴿الرحيم﴾ ترد وحدها في سورة الطور ٥٢: ٢٨.

والمواضع الموازية المذكورة ادناه في الحاشية رقم ٣٧١ ليست واضحة على الاطلاق.

لو أن محمداً قد استنبط هذه العبارات، لكان من المستبعد ان تكون قد اتخذت موقعًا اصيلاً في احدى الصلوات. اذ ان قطعة ليتورجية ذات مصطلحات ثابتة لا يمكن ان ترجع إلى فترة تأسيس الدين المتميزة بالانخطافات، وفيها لا يتم السعي فقط إلى تطوير تصورات لاهوتية، بل إلى ايجاد تعابير لغوية لها أيضًا. لكن الجزء الاكبر من السورة، وبالتحديد الآيات ٢/١ و٣/٢ و٤/٣ و ٦/٥، ينحدر من اصل يهودي او مسيحي، كما سنبرهن أدناه.[٣٧٢] في هذه الحال قد تكون الفاتحة

---

[٣٧٢] ١) ﴿الحمد لله﴾ توافق تمامًا العبارة السريانية ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ أو ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܐܠܗܐ والعبارة الواردة في العهد الجديد δόξα τῷ θεῷ. إلى جانب ذلك توجد ايضًا ܡܒܪܟ ܐܠܗܐ = εὐλογητὸς ὁ θεός (لوقا ١: ٦٨؛ ٢ كورنثوس ١:٣) وهي عبارة ترد أيضًا في العهد القديم ברוך יהוה (אשר וגו׳) (الخروج ١٨: ١٠ الخ؛ طوبيا ٨: ٥) وقد سادت، مع اختلاف بسيط، في الليتورجيا اليهودية (ברוך אתה ה״א אלהינו).

٢) ﴿رب العالمين﴾ تقارَن مع هذه العبارة العبارات التالية: מרא עלמא في ترجوم الجامعة ٧: ٢، ١٢؛ ٩: ٧؛ راعوث ٤: ٢١؛ التكوين بحسب النص اليهودي ٩: ٦؛ التكوين ٢٢: ١، ٥؛ ٤٩: ٢٧؛ الخروج ١٢: ١١؛ ١٩: ١٧؛ العدد ٢١: ١، ١٤؛

Palmyrenisch de Vogüé no. 73,1 (Cook, Textbook of north - semitic inscriptions, p. 296)

في المندائية מארא דכולהון עלמיא سِدْرا رَبًّا، ص ١، س ٢١، ص ٣٦، س ٩. ـ ריבון עלמא في الخروج ٢٣: ١٧ ـ רבונו של עולם ترد كثيرًا في المدراش وفي بداية الصلوات اليهودية ـ ריבון כל עלמא في ترجوم ميخا ٤: ١٣؛ نشيد الانشاد ١: ١؛ ـ ריבון כל עלמיא في ترجوم الجامعة ٨: ٢؛ التكوين ١٨: ٣٠وو؛ العدد ٢٣: ١٩ ـ רבון העולמים (مرارا في المدراش). ـ اكثر ما يستعمَل في الليتورجيا اليهودية מלך העולם (أيضًا في ارميا ١٠: ١٠؛ وفي ترجوم اشعيا ٦: ٥ زخريا ١٤: ١٦ מלך עלמיא). اما في العهد الجديد فلدينا في الرؤيا ١٥: ٣ βασιλεὺς τῶν αἰώνων (في مخطوطات اخرى ἐθνῶν). ـ باللغة الاثيوبية ما يعادل لفظًا: egzî'a (kuellu) 'âlamât في Jubil. [من كتب العهد القديم المنحولة]، الفصل ٣١ (ed. Dillm., p. 112, 2)؛ اخنوخ ٨١: ١٠ amlâka 'âlam ('âlamât)، Jubil. الفصل ١٢، ص ٥٢؛ amlâkômu la 'âlamât, Jubil., cp. 25, p. 93, l. 12f.

٣) ﴿الرحمن الرحيم﴾ كان اسم «الرحمان» جديدًا على المكيين، وهذا ما نستنتجه من سورة الاسراء ١٧: ١١٠؛ سورة الفرقان ٢٥: ٦٠/٦١، قارن التفاسير؛ ابن هشام، ص ٧٤٧، س ١١؛ الطبري ١، ص ١٥٣٦، س ٩. لكنه لم يكن مجهولاً تمامًا في شبه الجزيرة العربية. بالطبع لا يمكن البرهان على صحة وروده في اشعار بُرَيق (ديوان الهذليين، تحقيق فلهاوزن، رقم ١٦٥، بيت ٦) وسويد بن ابي كاهل («المفضليات»، تحقيق توربيكه رقم ٣٤، بيت ٦٠)، لان هذين الرجلين بلغا الاسلام، وقد يكون ورود هذه الكلمة في اشعارهما نتيجة تصحيح اسلامي لاحق، كما يرد لدى ابن الاثير، «الكامل»، تحقيق تورنبرغ، ج ١، ص ٤٥٠، س ٢. الاهم من ذلك هو ان النبي مسيلمة وصف الهه بالرحمان: الطبري ١، ص١٩٣٣، س١٢، ص ١٩٣٧، س ٣، وانه نفسه سمي «رحمان اليمامة»، كما ان

اقدم من المواضع المماثلة المذكورة آنفًا. ويقوى هذا الاحتمال اذا كان النبي قد تلقى الآيات ١/٢ ـ ٦/٥ كتأليف جاهز. اما اذا كان قد استعار التعابير المتفرقة وجمعها بحرية جاعلا منها دعاءً واحدًا، فإن سورة الفاتحة قد تكون احدث عهدًا.

إن أحجية زمن تأليف الفاتحة لكانت تحَل فورا، لو ان الكلمات ﴿سبعًا من

اسود، منافسه في الجنوب، سمي «رحمان اليمن» (البلاذري، ص ١٠٥، س٦؛ الطبري ١، ص ١٩٣٥، س ١٤؛ ابن هشام، ص ٢٠٠، س٢؛ الزمخشري في تفسيره للفاتحة). لو ان محمدًا قلد بذلك من سبقه فمن الصعب ان نفهم لماذا وقع الاختيار بالضبط على اسم لله لم يُستعمل الا في الفترة المكية الوسطى. لكننا سعيدو الحظ بامتلاكنا وثائق صحيحة من زمن ما قبل الاسلام، يرد فيها اسم رحمان، وذلك في ست منحوتات من سبأ، Mordtmann - Müller n. 43, 2 (Denkschriften der Wiener Akademie, Phil. Hist. Klasse vol. 33, 1883, p. 96f.); Frensel p. 3, 3; Halévy 63, 7; ZDMG. vol. 30, 671 WZKM. 10, 385ff.; Glaser 554, Zeile 32; Glaser 618, Zeile 2 (Eduard Glaser, Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib, 1897).

ان شكل الكلمة רחמנן المشترك بين هذه النصوص يعتبر عادة صيغة الجمع. لكننا نستنتج من Glaser 554، وذلك بجمعنا للسطر ٣٢ والسطر ٨١ وبعبر רחמנן אזהן בעל שמין וארצן، ان الكلمة ترد في هذا الموضع وفي مواضع اخرى بصيغة المفرد. ومن المستحيل ان تكون هذه الكلمة قد تطورت من تلقاء نفسها، فلا بد من ان تكون مأخوذة من لغة اخرى. كلمة رحمان نادرة جدًّا في اللغة الآرامية المسيحية، مثلاً لدى افرام (انظر P. Smith) وكذلك في اللغة الآرامية التي كان يستعملها المسيحيون في فلسطين. وتنقل في البشيطًا [الترجمة السريانية للكتاب المقدس] الكلمات רחום الواردة في العهد القديم و*ἐλεήμων* و*οἰκτίρμων* بكلمة ܡܪܚܡܢܐ بعكس ذلك كان استعمال רחמנא مستحبًا جدًا في الكتابات اليهودية، ابتداء من الترجومات فصاعدا، إلى درجة ان الكلمة اصبحت في التلموديين لحد اسماء الله المعروفة. هكذا يصيب اللغويون العرب القدماء مثل المبرد وثعلب إلى حد بعيد بجعلهم اصل الكلمة عبريًا («عبراني واصله بالخاء المعجمة»، «الإتقان»، ص٣٢١؛ «لسان العرب» ١٥، ص ١٢٢). ويبدو في النهاية ان الكلمة السريانية «رَحْمانا» هي اعادة للكلمة الاشورية «رِمنو» (rēmēnu)، وهي ترد صفة لالهة عديدة في منحوتات تعود إلى القرون الاول والثاني والثالث عثر عليها في تدمر، قارن Cook a.a.O. p. 295, 300, 301.

﴿رحيم﴾ هي صيغة عربية اصيلة، لكن معناها الخاص يستند هنا، كما في كل الاشكال الاخرى لهذا النوع من جذور الكلمات، إلى مطابقة الاستعمال اللغوي الموجود في اللغات السامية الشمالية. وربما فهمها محمد نفسه في تلك الحين بمعنى «محب، صالح». وبهذا المعنى تترجم إلى اليونانية في ورقة البردى التي تحمل نصا بلغتين، والمحفوظة في هيدلبرغ، رقم ٢١ (Papyri Schott - Reinhardt I, herausgegeben und erklärt von C. H. Becker, Heidelberg 1906, p. 102) بكلمة *φιλάνθρωπος*. لكن الصلة الوثيقة القائمة بين التعبيرين تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بان الصفة «رحيم» تضاف إلى المصدر «رحمان»، بهدف تصعيد المفهوم. بصرف النظر عن البسملة وعن سورة الفاتحة ١: ٢/٣ ترد عبارة ﴿الرحمن الرحيم﴾ فقط في بعض السور العائدة إلى الفترة المكية الثانية والثالثة (سورة البقرة ٢: ١٥٨/١٦٣؛ سورة النمل ٢٧: ٣٠؛ سورة فصلت ٤١: ١/٢) ومرة واحدة في آية مدنية (سورة الحشر ٥٩: ٢٢).

٤) ﴿ملك يوم الدين﴾: *ἡμέρα κρίσεως* في سفر يهوديت ١٦: ١٧؛ الوصية ١٢ من وصايا الآباء، لدى لاوي، في البداية، ومرارا في العهد الجديد وعنه في البيشيطًا ܝܘܡܐ ܕܕܝܢܐ؛ ولدى افرام ܝܘܡ ܕܝܢ؛ יום דינא רבא في ترجوم الجامعة ٣: ١٥، ١٧؛ ٧: ١٥؛ ١٢: ١٤؛ ايوب ٥:٤ وفي صلاة الكساي، ابيفانيوس، ضد الهرطقات ١٩: ٤؛ قارن

المثاني﴾ في سورة الحجر ١٥: ٨٧[٣٧٣] ترتبط بها فعلا، كما يزعم كثير من المفسرين المسلمين.[٣٧٤] لكن هنا تكمن المشكلة بالضبط. ان تعبير ﴿سبعًا من المثاني﴾ يشترط وجود مثانٍ أخرى أيضًا. لهذا السبب لا يصيب التراث الاسلامي الذي يوظِّف صامتًا «السبع المثاني» لهذه الغاية. اما في ما يتعلق بمعنى «مثانٍ»، فليس اي من المعاني المنقولة، مثل «اعادات»[٣٧٥] او «آيات»، اكيدًا. والكلمة معناها غير واضح في الموضع الوحيد الذي ترد فيه في القرآن (سورة الزمر ٣٩: ٢٣/ ٢٤).[٣٧٦] لكن الاعتقاد الذي يذكره أ. غايغر (A. Geiger)[٣٧٧] يبدو صالحًا

ZDMG، ١٢: ٧١٢؛ מה דין הגדול في المشيلتا حول الخروج ٦: ٣٥. وفي اللغة الاثيوبية: «عِلَتا كونانه عَباي» في كتاب اخنوخ ١٦: ١؛ «عِلَتا داين» (Jubil. C. 4 (p. 18, 2.

وليس في وسعي تقديم شاهد على استعمال عبارة «ملك يوم الدين» رغم ان فكرة مملكة المسيا لم تكن منتشرة فقط بين اليهود (مثلاً ترجوم J العدد ٢٤: ٧، ١٧)، بل ايضًا بين المسيحيين (متى ٢: ٢؛ مرقس ١٥: ٢وو؛ يوحنا ١٩: ٣وو الخ).

٥) ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ تطابق بشكل حرفي تقريبًا المزمور ١٢: ١١ .נְחֵנִי בְּאֹרַח מִישׁוֹר. لكن هذا لا يعني ان محمدًا قد اخذ هذه الكلمات عن اليهود (قارن اعلاه ص ٨).

لا يمكننا الجزم فيما اذا كانت الآيتان التاليتان من تاليف النبي او تفسيرًا متناقلاً فقط، على الرغم من ان الاسلوب القاسي بعض الشيء قد يجد ما يفسره اذا اعتُبر عائدًا إلى صعوبات في الترجمة. وكثيرًا ما يرد في القرآن وصف الكافرين بالضلالة كما يرد في الآية الاخيرة من السورة. «ضلّ» توافق في هذا المعنى الديني الكلمة الآرامية טעא المعروفة في الكتابات اليهودية والمسيحية. وقد رأى المسيحيون مع مرور الزمن في كلمة טַעְיָא وصفا للهراطقة اكثر منه للوثنيين.

[٣٧٣] ﴿ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾.

[٣٧٤] «الموطأ»، ص ٢٨؛ البخاري، كتاب التفسير، حول سورة الفاتحة ١ وسورة الحجر١٥: ٨٧؛ فضائل القرآن § ٩؛ الترمذي، فضائل القرآن، في البداية، كتاب التفسير، حول سورة الحجر ١٥: ٨٧؛ النسائي، كتاب الافتتاح، § ٢٦؛ الواحدي؛ «الإتقان»، ص ١٢٤؛ التفاسير، لا سيما الطبري، والقواميس.

[٣٧٥] ان معنى «اعادات» يؤخذ من استعمال الفاتحة بكثرة في الصلاة او من عنوان السور المتكرر ﴿بسم الله﴾ الذي يعتبره الكثيرون، كما سنرى لاحقا، الآية الاولى من الفاتحة، او من ورود العبارة ﴿الرحمن الرحيم﴾مرتين فيها. اما معنى «آية» فيفسَّر بأنه من خصائص الآيات ان «بعضها يثني بعضا وبعضها يتلو بعضا»، او ان «الله تعالى ذكره استثناها لمحمد صلعم دون سائر الانبياء غيره» قارن اعلاه الحاشية ٣٦٦. قارن حول ذلك التفاسير لا سيما الطبري في تفسير سورة الحجر ١٥: ٨٧ (الجزء ١٤، ص ٣٢ ـ ٣٨) و«الإتقان»، ص ١٢٤ الذي يورد تفسيرات اخرى غريبة. حول مساواة كلمة «مشنا» اليهودية بالكلمة العربية «مثناة» في الحديث، قارن .Ign Goldziher, ZDMG. vol. 61 (Jahrg. 1907) p. 866ff.

[٣٧٦] ﴿الله نزّل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم﴾.

[٣٧٧] المصدر المذكور، ص ٥٨، ويتبعه شبرنغر ١، ص ٤٦٣، مترجما كلمة ﴿مثاني﴾ بما معناه «وحي مثنى».

للقبول اكثر من تلك المعاني. فالكلمة تتصل برأيه بالكلمة اليهودية «مِشْنا» ـ والافضل القول بالكلمة اليهودية ـ الآرامية «مَثْنِيثُو» ـ بمعنى «التقليد». ويمكن ان يكون هذا المعنى هو المقصود في سورة الحجر ١٥ : ٨٧.[٣٧٨]

أخيرًا أشير إلى ان تقسيم الفاتحة إلى سبع آيات يخلق صعوبات جمة. من اجل الحصول على هذا العدد، وبما ان ﴿عليهم﴾ لا يمكن ان تكون نهاية آية، وذلك بسبب الفاصلة ونقص المعنى، يجب عد العنوان ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ آية، وضمه إلى السورة.[٣٧٩] هذا العنوان لا يعتبره الكثيرون جزءًا من السور الأخرى، وهو لا يشكل جزءًا لا يتجزأ من الفاتحة التي يجب بالاحرى ان تبدأ فعليًا على غرار الصلوات اليهودية والمسيحية بعبارة ﴿الحمد لله﴾.[٣٨٠] لكن اذا تألفت الفاتحة من ست آيات فقط، استحال لهذا السبب وحده ان تشير اليها عبارة ﴿سبعًا من المثاني﴾ الواردة في سورة الحجر ١٥ : ٨٧.

---

[٣٧٨] ان المفسرين المسلمين الذين يستعينون لدى تفسيرهم سورة الحجر ١٥: ٨٧ بسورة الزمر ٣٩: ٢٣/ ٢٤ لا يرون اية علاقة بين ﴿سبعا من المثاني﴾ والفاتحة، بل بعضهم يرى علاقة بينها وبين القرآن بأسره ويسوقون سببا لذلك ان مضمونه على سبعة انواع («سبعة اجزاء: مُرْ وانهِ وبَشِّر وأنذر واضرب الامثال واعدد النِعَم»: الطبري، تفسير الآية، المجلد ١٤، ص ٣٦، س ٩و)، او لان قصصه المتفرقة تُكرر مرات عديدة. ويرى بعض المفسرين علاقة بينها وبين السور السبع الطوال، واكثرهم يعتبرها السور من البقرة ٢ إلى الاعراف ٧ ويونس ١٠، اما آخرون فيعتبرون انها السور من البقرة ٢ إلى الانفال ٨، وآخرون السور من البقرة ٢ إلى الاعراف ٧، مع ملاحظة انهم يجهلون ايًا هي الاخيرة من بين هذه السور السبع. قارن حول ذلك خاصة الطبري في تفسيره لسورة الحجر ١٥: ٨٧ و«الإتقان»: ص ١٢٤.

[٣٧٩] يعد المكيون والكوفيون البسملة آية؛ اما من بين الكوفيين فيعدها حمزة آية في هذه السورة لا غير. آخرون يقطعون الآية عند ﴿عليهم﴾. اما تقسيم السورة إلى سبع آيات فهو الاكثر شيوعا لكنه ليس التقسيم الوحيد، كما يذكر الزمخشري والبيضاوي. فبعضهم يجعل آيات السورة ستًا، اذ لا يعدون البسملة آية، ولا يقطعون الآية عند ﴿عليهم﴾. ومنهم من يعد ثماني آيات اذ يحسبون البسملة من بينها ويبدؤون الآية الاخيرة من بعد ﴿عليهم﴾، او حتى تسع آيات اذ يبدؤون آية بعد ﴿نعبد﴾. قارن «الإتقان»، ص ١٥٩و؛ عمر بن محمد؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السجاوندي، كتاب الوقف والصلاة، حول مواضع الوقف (مخطوط فينا، Mxt. 717). مخطوط لايدن Warn. ٦٥٣ الرقاقة ٢٣٠، الوجه ٢، الرقاقة ٢٣٢، الوجه ١، الرقاقة ٢٣٣، الوجه ٢، الرقاقة ٢٣٩، الوجه ٢؛ «الإتقان»، ص ١٨٥و؛ ابو يحيا زكريا الشافعي، «كتاب في الوقف والابتداء»، بولاق ١٢٨١، ص ١٤؛ مسلم، كتاب الصلاة، باب ١٥، «حجة من قال البسملة آية من كل سورة سوى براءة» (القسطلاني ٣، ص ٢٦ ـ ٢٨).

[٣٨٠] ﴿الحمدُ لله﴾ ترد ايضًا في مطلع بعض السور: الانعام ٦: ١؛ الكهف ١٨: ١؛ سبأ ٣٤: ١؛ فاطر ٣٥: ١، اي في مقاطع مكية فقط. قارن حول ورود المصطلح الديني «حَمَدَه» في منحوتات سبئية J. H. Mordtmann - D. H. Müller, *Eine monotheistische sabäische Inschrift*, in WZKM. X, p. 285ff.، لا سيما ص ٢٨٦.

اما صيغة الافتتاح ﴿بسم الله﴾ التي يختصرها العرب «بالتسمية» او «البسملة»، فتعود إلى لغة الكتاب المقدس.[٣٨١] هذه العبارة ترد هناك دائمًا مقترنة بكلمات تدل على افعال. لكن عبارات مثل «داعين باسم الله» في مواضع مثل الرسالة إلى اهل كولوسي ٣: ١٧ تشترط وجود الاستعمال المطلق للصيغة، كما سبق ان اشرت اليه في صفحة ٧٤. هذا ما يجعلنا نفترض ان الموضعين الوحيدين اللذين توجد فيهما البسملة، بصرف النظر عن عناوين السور، يرجعان بلا لبس إلى مصادر يهودية. في سورة هود ١١: ٤١/٤٣ (قصة نوح) يرد: ﴿اركبوا فيها (أي الفلك) بسم الله﴾ ويذكر القرآن في سورة النمل ٢٧: ٣٠ كتاب سليمان إلى ملكة سبأ ويبدأ بالكلمات ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾. وهذه الآية ذات أهمية بالغة. فهي، بصرف النظر عن عناوين السور، ليست الآية الوحيدة التي يرد فيها الشكل الموسع للبسملة ضمن سورة وحسب، بل أيضًا اقدم موضع ترد فيه هذه العبارة، اذا سلمنا ان البسملة ليست من ضمن نص الفاتحة الاصلي. فسورة النمل ٢٧ نشأت في الفترة المكية الوسطى. اما اقرب الشهادات المؤكدة لاستعمال النبي هذه العبارة فهي النصوص المنقولة[٣٨٢] لنظام المدينة وصلح الحديبية والكتاب الذي ارسله النبي إلى القبائل المشركة وهذه النصوص كلها نشأت في الفترة المدنية. حتى اذا كان من المحتمل ان محمدًا اعتاد، ابتداءً من زمن معين، أن يضع البسملة في رأس السور، فهذا الزمن غير معروف. التراث[٣٨٣] يرى في البسملة اقدم ما نُزِّل، لكنه ليس من المؤكد على الاطلاق ان النبي قد اعتبر هذه العبارة بالفعل جزءًا من الوحي.

---

[٣٨١] قارن בְּשֵׁם יהוה في العهد القديم، و*ἐν ὀνόματι κυρίου* في العهد الجديد. بحسب ما نملكه من المعلومات لم تتطور هذه الصيغة في اللغة اليونانية. انظر Albrecht Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* p. 115.

[٣٨٢] قارن ابن هشام، ص ٣٤١وو، ٧٤٧؛ الطبري ١، ص ١٥٤٦؛ J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* 4, p. 87ff.

[٣٨٣] الطبري في التمهيد للتفسير (طبعة القاهرة ١، ص ٣٧وو)؛ الواحدي في التمهيد (طبعة القاهرة، ص ١٠و)؛ Cod Lugd. 653 الرقاقة ٢٧٥، الوجه ١؛ «الإتقان»، ص ٥٤و، ص ١٨٤وو الخ. بحسب رواية اخرى (الواحدي، في تفسيره لسورة الاسراء ١٧: ١١٠، طبعة القاهرة، ص ٢٢٣) لم يستعمل محمد البسملة الا من بعد نزول الآية ٣٠ من سورة النمل ٢٧.

سور الفترة الثانية

كما سبقت الاشارة اليه، ص ٦٦، ليس لهذه السور اي طابع مشترك. بعضها يشبه سور الفترة الاولى، بينما البعض الآخر يشبه سور الفترة الثالثة. نلاحظ في هذه السور الانتقال من الحماس العظيم إلى قدر أكبر من السكينة في السور المتأخرة التي يغلب عليها الطابع النثري. ويرى فايل[٣٨٤] أن أحد أهم أسباب هذا التعديل الاسلوبي هو سعي محمد إلى تعطيل الشك بأنه شاعر او كاهن. لكن هذا القول لا يمكن الرهان عليه الا قليلاً، لان ذلك الانتقال لم يحصل فجأة، كما عن نية واعية، بل تم تدريجًا. يضاف إلى ذلك ان محمدًا ظل أيضًا في سور متأخرة يشكو من هذه الاتهامات،[٣٨٥] التي وجهت إلى تعليمه شكلاً ومضمونًا. بالرغم من ذلك، تستحق الاسباب الأخرى التي يذكرها فايل الاهتمام، حتى لو كان يبالغ إلى حدٍ ما بالتشديد عليها. توقُّد الحماس الاولي خفت حدته بسبب احباطات الواقع. التكرار المستمر للافكار نفسها التي كانت تسقط مرة إثر مرة على أرض غير خصبة، أثّر سلبًا على الشكل الفني للعرض. وكان على مخيلة محمد ان تتخلى اكثر فاكثر عن الاندفاع والاصالة كلما ازداد اهتمامه بالحاجات العملية للجماعة الناشئة. لا داعي للتعجب من هذا التطور، فهو يوافق قانون الطبيعة. ولا يجوز للمرء ان يأسف لحصوله وذلك نظرًا إلى النجاح الذي كلّل به. لقد كان محمد ممتلئا من الايمان برسالته الالهية حتى الرمق الأخير. من هذا الايمان كان ينهل مرة اثر مرة. وكل ما هو رائع في السور المتأخرة انما انبثق من قوته التي لم تنِ ابدًا.

التأمل الهادئ حل اكثر فاكثر محل الخيال العنيف الاثارة والحماس في الفترة الاولى. ويحاول النبي ان يوضح جمله بواسطة امثلة كثيرة ماخوذة من الطبيعة والتاريخ. لكنه يكدِّس هذه الامثلة، بعضها فوق بعض، اكثر مما يرتِّبها منطقيًا، فيجنح إلى الاطناب، ويصبح مرتبكًا، مملاً. الطريقة التي يتبعها للخلوص إلى النتائج ضعيفة. وما يستنتجه لا يقنع الخصوم، بل يخجلهم في ابعد حد بسبب التكرار الدائم. هذا لا يعني ان السور المتأخرة تخلو من مواضع جميلة وجليلة.

---

(٣٨٤) ٢٨٧؛ K. 1, p. 55; K. 2, p. 64.

(٣٨٥) المؤمنون ٢٣: ٧٠/٧٢؛ سبأ ٣٤: ٨، ٤٦/٤٥؛ الاعراف ٧: ١٨٤/١٨٣.

فقدرة الافكار التي جعلت منه نبيًا تظهر من حين إلى آخر. اما آثار الروح الشعرية التي تبرز بكثافة في السور الاقدم فتضعف، لكنها لا تختفي تمامًا. وعلى سعة العرض لا يندر ان تحتوي السور المتأخرة مواضع تقفز فيها الافكار بجرأة من فوق حلقات الوصل، حتى في القصص التي تكشف عن بعض المواضع التي تثير الاعجاب. علينا ان نتنبه في هذا السياق إلى ان القرآن لم يُعَدّ لقراء بل لسامعين، وان كثيرًا مما يبدو لنا مملاً، لاننا على معرفة وثيقة باصله في الكتاب المقدس، لا بد من انه ترك انطباعًا مختلفًا لدى معاصري محمد.

كل خصائص السور المتأخرة تبدأ في الفترة الثانية بالظهور تدريجًا. ويسعى الكلام في البداية إلى ان يبقى على المستوى الرفيع نفسه الذي تحوزه السور الاقدم، لكن المقاطع الوصفية تتسع باستمرار وتضحي اضعف عاطفة. اما الهدوء الذي يقوى، فيعبر عن نفـ بطول الآيات والسور المتزايد.

وتحل محل الاعلانات النارية مناقشات مستفيضة للعقائد، لا سيما لمعرفة الله من خلال الآيات المنتشرة في الطبيعة. وترد اضافة إلى ذلك قصص طويلة عن حياة الانبياء السابقين، تستخدم لاثبات التعاليم وانذار الاعداء ومواساة الاتباع. محمد يترك رسل الله القدماء يتكلمون باسلوبه الخاص. هؤلاء الانبياء يجمع بينهم من جهة، وبينهم وبين محمد من جهة أخرى، شبه عائلي كبير، يمتد حتى إلى ادق التفاصيل الثانوية. اما الاشارات التي يزودنا بها القرآن فهي تتناول علاقة النبي بأتباعه وخصومه اكثر مما تتناول احداثًا متفرقة. وتكمَّل الاشارات بواسطة القصص بطريقة مستحبة. قصة موسى هي اكثر القصص التي يرددها محمد وقد شعر حينذاك انه اقرب الانبياء اليه.

ويحتّم تغيير الاسلوب استخدام اساليب خطاب جديدة والتخلي عن الطرق القديمة. هكذا تختفي على سبيل المثال الاقسام المعقَّدة التي تميز الفترة القديمة شيئا فشيئا (قارن ص ٦٩و). سورة الصافات ٣٧ تبدأ بقسم على شيء من الطول، لكننا نجد بعد ذلك اقسامًا قصيرة مثل ﴿والقرآن﴾، ﴿والكتاب﴾[٣٨٦] الخ، حتى

[٣٨٦] ﴿والقرآن الحكيم﴾ سورة يس ٣٦؛ ﴿والقرآن ذي الذكر﴾ سورة ص ٣٨؛ ﴿والقرآن المجيد﴾ سورة ق ٥٠؛ ﴿والكتاب المبين﴾ سورة الزخرف ٤٣؛ سورة الدخان ٤٤.

تختفي هذه الاقسام تمامًا في الفترة الثالثة. بالمقابل يبدأ النبي في هذه المرحلة بإعطاء السور التي صدرت غالبًا عن تأمل هادئ عناوين شكلية[٣٨٧] للمصادقة على مصدرها السماوي، بمعنى «هذا وحي الله» وما شابه. او يعلن عن نفسه انه الناطق بالكلمات الالهية، بواسطة كلمة ﴿قل﴾ التي لا توجد ابدًا في السور الاقدم، والتي توضع قبل العبارات المحددة لاستعمال الناس المتواتر في سورة الاخلاص ١١٢ وسورة الفلق ١١٣ وسورة الناس ١١٤، لكنها لا ترد في سورة الفاتحة. ولا يمكن ان يعتبر من قبيل الصدفة في هذا السياق اذا كثر لاحقًا وبشكل غير عادي استعمال تعابير معينة لكلمة «أوحى»، لا ترد الا متفرقة في الفترة المكية الاولى.[٣٨٨]

في هذه الفترة اطلق محمد على إلهه اسم ﴿الرحمن﴾،[٣٨٩] إلى جانب اسم الله الذي كان معروفا أيضًا لدى المشركين. اسم الرحمن الذي يرد قبل ذلك مرّة واحدةً فقط[٣٩٠] سيتردد الآن في بعض المواضع اكثر من اسم الله المعتاد،[٣٩١] ثم يقتصر وروده في الفترة الثالثة على مواضع قليلة،[٣٩٢] إلى ان يغيب تمامًا في السور المدنية.[٣٩٣] لا نعرف شيئًا عن الاسباب التي دفعت بالنبي إلى التخلي عن هذا الاسم من جديد. ولعله اراد بذلك مواجهة الشك بأنه كان يكرم إلهين: الله

---

(٣٨٧) على سبيل المثال ﴿تلك آيات الكتاب وقرآنٍ مبينٍ﴾ سورة الحجر ١٥؛ مثلها ﴿تلك آيات الكتاب المبين﴾ سورة الشعراء ٢٦؛ ﴿تلك آيات القرآن وكتابٍ مبينٍ﴾ سورة النمل ٢٧: ١.

(٣٨٨) ﴿وحيٌ﴾ او ﴿أوحى﴾ ترد في الفترة المكية الاولى ثلاث مرات فقط: سورة الزلزلة ٩٩: ٥؛ سورة النجم ٥٣: ٤، ١٠. لكنها ترد في الفترة المكية الثانية ٥٣ مرة وفي الثالثة ٢٣ مرة؛ اما ﴿نزل﴾ فترد في الفترة الاولى خمس مرات فقط: سورة القدر ٩٧: ١، ٤؛ سورة الواقعة ٥٦: ٨٠/٧٩؛ سورة النجم ٥٣: ١٣؛ سورة الحاقة ٦٩: ٤٣. فيما ترد اكثر من مئة مرة في السور المكية المتاخرة.

(٣٨٩) حول مصدر هذا الاسم، قارن اعلاه الحاشية ٢٧٢.

(٣٩٠) سورة الرحمن ٥٥: ١، وبحسبها سُميت السورة كلها سورة الرحمن. ـ سورة النبأ ٧٨: ٣٧و تعود على الارجح إلى الفترة المكية الثانية كما سبق ذكره [ص ١٠٤]. اما الآية ٣/٢ من الفاتحة فيختلف فيها استعمال الرحمن عن الاستعمال المذكور اعلاه. حتى لو كانت الفاتحة تنتمي إلى الفترة الاولى، فكلمة الرحمن لا تاتي فيها كاسم علم مستقل، بل كاسم ملحق باسم الجلالة.

(٣٩١) حوالي ٥٠ مرة، واكثرها في سورة مريم ١٩ (١٦ مرة).

(٣٩٢) سورة الرعد ١٣: ٣٠/٢٩؛ سورة فصلت ٤١: ١.

(٣٩٣) سورة البقرة ٢: ١٦٣/١٥٨ مكية بحسب ما سيذكر ادناه. سورة الحشر ٥٩: ٢٢ يجب تقييمها ايضًا مثل سورة الفاتحة ١: ٣/٢. قارن الحاشية ٣٩٠.

والرحمن. ويؤكد المفسرون المسلمون على الأقل في تفسيرهم لسورة الاسراء ١٧ : ١١٠ ان افتراء سخيفًا كهذا تم مرة التصريح به فعلاً.

كما سبق ذكره اعلاه، تسمح سور هذه الفترة بقدر اكبر من السهولة باخضاعها لشيء من الترتيب الزمني. ولا يصح هذا بالطبع الا بصورة عمومية. اما الحيز الدقيق الذي تحتله كل سورة ازاء السور الأخرى، فلا يمكننا تحديده هنا بتأكيد.

نتيجة تفسير خاطئ للآية ١ من سورة القمر ٥٤[٣٩٤] تألفت خرافة سخيفة،[٣٩٥] كما عن سورة الشرح ٩٤ : ١. لكن كثيرًا من المفسرين المسلمين يرى بحق في الموضع اشارة إلى اليوم الآخر.[٣٩٦] ويخطئ فايل حين يظن ان هذه الآية قد أُخذت من سورة أخرى.[٣٩٧] فسورة الانبياء ٢١ أيضًا ذات مطلع مشابه مرتبط بسائر الآيات (قارن أيضًا سورة النحل ١٦ : ١). الآية الاولى التي تماثل الآيات الأخرى في الفاصلة النادرة نفسها ترتبط بالآية الثانية التي لا تتحدث عن الشعوب القديمة كما يتوقع فايل، بل عن معاصري النبي الكافرين. ونجد في هذه السورة قصص انبياء عديدين، الواحدة إلى جانب الأخرى. ويعتبر البعض ان الآية ٤٤/٤٥ عموما[٣٩٨] تتناول وقعة بدر فهي لذلك مثل الآية ٥٣و/٥٤و مدنية.[٣٩٩]

---

(٣٩٤) حول البنية المتفنّنة للسورة ولازمتها المزدوجة (الآية ١٦ = ١٨ ب، ٢١، ٣٠؛ الآية ١٧ = ٢٢، ٣٢، ٤٠) قارن اعلاه [ص ٤٢] و .D. H. Müller, *Die Propheten* I, p. 53f

(٣٩٥) لا يوردها ابن هشام وابن سعد، لكنها ترد في مواضع اخرى كثيرة: البخاري، كتاب التفسير، كتاب بده الخلق § ٩٨ (باب سؤال المشركين)، § ١٦٧ (باب انشقاق القمر)؛ الترمذي، كتاب التفسير، ابواب الفتن § ١٣؛ «مشكاة»، باب علامات النبوة، في البداية؛ الطبري في التفسير؛ الواحدي حول السورة؛ الخميس، طبعة القاهرة ١٢٨٣، ١، ٢٩٨و؛ «المواهب اللدنية»، طبعة القاهرة ١٢٨١، ١، ص٤٦٥ ـ ٤٦٨، حيث تناقش كالمعتاد مسائل عقائدية أيضًا. نطلع هنا على ان مجمهور الفلاسفة، من ابي اسحاق (ت ١٨٨ هـ) فصاعدا قد انكروا امكانية حصول هذا الحادث. ويبدو ان المصدر الفعلي لهذه القصة هو ابن مسعود. فمن بين الاخرين الذين تُنسب اليهم الروايات، كان أنس وحذيفة مدنيين. ولم يكن ابن عباس بعد قد ولد في الوقت الذي يحتمل وقوع الحدث فيه. أما ابن عمر فكان غلامًا صغيرًا، وهذا ما ينطبق ايضًا على جبير بن مُطعِم، هذا اذا لم يكن قد عمّر إلى الثمانين سنة (ت ٥٩ هـ). لكننا لا يمكن ان نقبل شهادة هذا الرجل الذي تعتمد على روايته قصة خرافية اخرى (شبرنغر، ص ١٣٨)، لانه لم يسلم الا في السنة الثامنة للهجرة. ولا يبقى غير علي، الذي يُذكر اسمه فقط في «المواهب»، مرجعًا في هذه المسألة. وفي وسعه ان يكون شاهدًا على ما حصل، لكن ايضًا كفلام. فقد كان له من العمر عند مقتله في سنة ٤٠ هـ على الارجح ٥٨ سنة فقط.

(٣٩٦) قارن أيضًا بداية سورة التكوير ٨١ وسورة الانفطار ٨٢.

(٣٩٧) .K. 1, p. 62, n. 2; K. 2, p. 71, n. 3

(٣٩٨) قارن التفاسير، والواقدي، كتاب «المغازي»، ص ١٣٢.

ويقال ان الآيات ٤٦/٤٧ ـ ٤٨/٤٩ تتناول بعثة نصارى نجران إلى محمد او فرقة القدرية.[٤٠٠] شروط كهذه، لا يمكن التمسك بها، قادت إلى اعتبار السورة بأسرها مدنية.[٤٠١]

في سورة الصافات ٣٧،[٤٠٢] وهي على شيء من الطول، تشدُّد الآيات ١ ـ ٧٠/٧٢ تجاه كفر المكيين على حتمية القيامة والحساب. الآيتان ٧٣/٧١و تؤديان إلى القسم الثاني[٤٠٣] من السورة (الآيات ٧٥/٧٣ ـ ١٤٨)، الذي يتخَذ فيه مثال سبعة انبياء يهود لاظهار ان كثيرًا من معاصريهم قبعوا في الكفر أيضًا. وفيما تشكل الآيات ١٦٧ ـ ١٨٢ خاتمة جيدة لهذا القسم،[٤٠٤] توجد علاقة اضعف بين الآيات ١٤٩ ـ ١٦٦ التي تتحدث عن شِرك المكيين،[٤٠٥] والآيات الأخرى التي تحيط بها، الا ان ثمة ما يربط بين هذا المقطع والمقطعين الآخرين. وليس ما تشترك فيه

---

[٣٩٩] «الإتقان»، ص ٣٦.

[٤٠٠] الواحدي، «أسباب النزول».

[٤٠١] عمر بن محمد، الذي لم يستطع بالطبع ان يتفادى اضافة العبارة النقية «والله اعلم» إلى هذا القول.

[٤٠٢] C. Snouck Hurgronje, *Het mekkaansche feest* p. 31, عبّر عن ظنه ان سورة الصافات ٣٧ احدث عهدا من سورة الحجر ١٥، اذ ان السورة المذكورة اخيرًا لا تروي الكثير عن ابراهيم وابنه. لكننا لسنا ملزمين بان نستنتج من المضمون الضئيل لسورة الحجر ١٥ ان محمدًا لم يكن آنذاك يعرف اكثر من ذلك عن هذين الشخصين الكتابيين. ويترك اسلوب سورة الصافات ٣٧ في اي حال الانطباع بأنه اقدم من اسلوب سورة الحجر ١٥.

[٤٠٣] ان تساوي الاسلوب على المستوى نفسه ضمان اضافي لكون هذا الجزء موحّدًا، وهذا ما ينكشف بواسطة تكرار بعض العبارات او الآيات الكاملة: ﴿سلامٌ علىٰ﴾ الآية ١٠٩، ١٢٠، ١٣٠؛ الآية ٨٠/٧٨ = الآية ١٠٥، ١١٠، ١٢١، ١٣١؛ الآية ٨١/٧٩ = الآية ١١١، ١٢٢، ١٣٢. بعكس ذلك يكاد الارتباط الظاهر بين الجزاين يكون واضحا، فقط الآية ٤٠/٣٩ (٧٤/٧٢) = ١٢٨ (١٦٠، ١٦٩).

[٤٠٤] قارن الآية ١٦٨ مع الآية ٧١/٦٩، الآيات ١٦٩ ـ ١٧٤. الآية ١٧١ والآية ١٨١ تتعلقان بشكل واضح بما يسبقهما. قارن أيضًا العبارات ﴿سلامٌ على﴾ في الآية ١٨١ مع الآية ١٠٩، ١٢٠، ١٣٠؛ الآية ١٦٩ = الآية ٤٠/٣٩، ٧٤/٧٢، ١٢٨؛ ﴿حتى حين﴾ الآية ١٧٤، ١٧٨ و ﴿الى حين﴾ الآية ١٤٨؛ ﴿مرسلين﴾ الآية ١٧١، ١٨١ مع الآية ٣٧/٣٦، ١٢٣، ١٣٣، ١٣٩.

[٤٠٥] الآيات ١٤٩وو توجد على الخط نفسه مثل سورة النجم ٥٣: ١٠وو، السورة النحل ١٦: ٥٧/٥٩. ويظهر من الآية ١٥٠ و١٥٨ ان المقصود هنا ليس فقط ثالوث الإلهات المعروف المشار اليه في سورة النجم ٥٣، بل أيضًا اروائحا اخرى انثوية. قارن أيضًا René Dussaud's, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1907, p. 121f. بناء على Hartwig Derenbourg, *Le Culte de la déesse al - Ouzza en Arabie au IV e siècle de notre ère*, Paris 1905, p. 33 - 40.

هذه المقاطع هو بعض الجمل وآيتان فقط،[٤٠٦] بل أيضًا الاسلوب والفاصلة والايقاع، ما يجعل اعتبار السورة كلها وحدة متكاملة أمرًا لا ريب فيه. ـ سورة نوح ٧١ التي يجعل فيها محمد نوحًا الأب الاول يثور على اصنام العرب، تظهر وكأنها قطعة مأخوذة من نص اطول.[٤٠٧] وتدور سورة الانسان ٧٦ حول الآخرة والحساب. بسبب رواية غير صحيحة، تظهر فيها فاطمة والحسن والحسين،[٤٠٨] يضع بعضهم السورة كلها[٤٠٩] أو جزءًا منها، اي تحديدا الآيات ٨ ـ ٣١[٤١٠] او الآيات ١ ـ ٢٣[٤١١] او الآيات ١ ـ ٢٣ و٢٥ ـ ٣١،[٤١٢] في زمن ما بعد الهجرة، فيما يعلن آخرون ان الآية ٢٤ وحدها مدنية.[٤١٣] وهذا ما يفعله بعضهم أيضًا بالآيات ٢٣ ـ ٢٥.[٤١٤] ـ في سورة الدخان ٤٤ يعتبر بعضهم الآية ١٤ مدنية، اذ ﴿العذاب﴾ يعني المجاعة الطويلة التي عاقب بها الله اهل مكة بعد هجرة محمد.[٤١٥] الآية ١٥ يرى فيها البعض اشارة إلى وقعة بدر.[٤١٦] ـ ويبدو ان الآية ٣٧/٣٨ في سورة قٓ ٥٠ اعتراض على الفكرة الكتابية ان الله استراح بعد انهائه

---

(٤٠٦) ﴿فَاستَفْتِهِم﴾ الآية ١٤٩ والآية ١١ (لا توجد في موضع آخر)؛ ﴿سلام علىٰ﴾ الآية ١٨١ والآيات ١٠٩، ١٢٠، ١٣٠؛ ﴿المسبحون﴾ الآية ١٦٦ مع الآية ١٤٣؛ الآية ١٥٩ تقريبًا مثل الآية ١٨٠؛ الآية ١٦٠ = الآيات ٤٠/٣٩، ٧٤/٧٢، ١٢٨ (قارن ١٦٩).

(٤٠٧) لا يمكن ان تنتهي الآية بكلمة ﴿نَسْرًا﴾، فلوغل، الآية ٢٣، اذ ان الكلمات التي تنتهي بها الآيات الاخرى فيها تأسيس. اما تحديد عدد الآيات بـ ٢٩ كما هو منقول، فيتم اذا بدانا آية جديدة بعد كلمة ﴿ونهارا﴾ في الآية ٥.

(٤٠٨) الزمخشري والبيضاوي في تفسيرهما للآية ١٢.

(٤٠٩) عمر بن محمد؛ هبة الله؛ «الإتقان»، ص ٢٨؛ علاء الدين.

(٤١٠) عمر بن محمد.

(٤١١) علاء الدين، التفسير، في البداية.

(٤١٢) عمر بن محمد؛ علاء الدين.

(٤١٣) «الإتقان»، ص ٢٨ و٣٧.

(٤١٤) عمر بن محمد.

(٤١٥) الزمخشري والبيضاوي.

(٤١٦) انفسهم. قارن ايضًا فريدريش روكرت في حواشي ترجمته للقرآن. اما قطع الآية عند ﴿تُبّع﴾، الآية ٣٦ في طبعة فلوغل، فهو خطأ.

عمل الخلق. واذ فسِّر هذا تهجما على اليهود اعتُبرت الآية مكية.[٤١٧] ـ سورة طه ٢٠ يضعها موير بسبب طولها في المرحلة الأخيرة. ويقال ان تلاوة الآيات الـ ١٤ او الـ ١٦ او الـ ١٧ الاولى دفعت بعمر إلى اعتناق الاسلام. حتى لو روى كثير من الشهود القدماء هذه الحادثة،[٤١٨] وذلك بشكل لا يقبل التشكيك على العموم، فلا نستطيع تقديم برهان عليها. وثمة رواية أخرى اضعف تربط ايمان عمر بسورة الحاقة ٦٩ المكية القديمة.[٤١٩] الروايات الأخرى لا تستحق الاعتبار لأنها تضع مكان سورة طه ٢٠ قطعًا مدنية، هي سورة الصف ٦١[٤٢٠] او سورة الحديد ٥٧.[٤٢١] ويمكن الاعتراض على الرواية الواردة لدى ابن هشام، ص ٢٢٧و، والتي تختلف عن كل الروايات الأخرى، بأنها لا تتلاءم الا قليلاً جدًا وشخصية عمر التي وصلتنا تصديقات تاريخية عليها. ويقال ان اعتناق عمر للاسلام قد حدث في نهاية العام السادس للبعثة،[٤٢٢] او حين كان ابن عمر، الذي بلغ عمره في العام الثاني للهجرة ١٤ سنة، وفي العام الثامن ما يقارب العشرين سنة،[٤٢٣] لم يكن قد

---

[٤١٧] عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص٣٦؛ الواحدي؛ علاء الدين، عن النسفي لدى علاء الدين ٤، ص ١٨٨، ايضًا الآية ٣٩/٣٨. اما آراء علماء الكلام المسلمين حول ذلك فيعالجها I. Goldziher, *Die Sabbathinstitution im Islâm*, في الكتاب الذي وضع لذكرى D. Kaufmann.

[٤١٨] ابن هشام، ص ٢٢٦و (قارن الحواشي)؛ ابن سعد (محقق) ٣، ١، ص ١٩٢؛ الطبري، تحقيق تسوتنبرغ، ٢، ص ٤٠٥؛ Mém. de l'Acad. des Inscriptions, p. 420; Weil, K p. 60; Causs. 1, p. 396ff.; Spr. *Life*, p. 187f.; *Leben* 2, p. 87f.; Muir 2, p. 186; Leone Caetani, *Annali*, 1, p. 284ff.

الملاحظات حول ابن هشام، ص ٧٦ لدى البيهقي، محاسن، تحقيق شفالي، ص ٧١و الخ، تضيف ايضًا سورة التكوير ٨١: ١ ـ ١٤ وهي من الفترة المكية الاولى. لكنني لم اجد شيئا حول ذلك في كتب الحديث والتفاسير (الواحدي؛ السمرقندي؛ الرازي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي).

[٤١٩] الملاحظات حول ابن هشام، ص ٧٦؛ «اسد الغابة» ٤، ص ٥٣؛ ابن حجر ٢، ص ١٢٣٤. قارن G. Weil, *Geschichte der Chalifen* 1, p. 132 n. 2.

[٤٢٠] «اسد الغابة» ٤، ص ٥٤؛ فايل، حاشية ٦٩.

[٤٢١] هبة الله، «الناسخ والمنسوخ»، حول هذه السورة. «المواهب»، طبعة القاهرة ١٢٨١، ١، ص ٦٧؛ فايل، حاشية ٦٩. جدير بالانتباه ان سورة الصف ٦١ وسورة الحديد ٥٧ تبدآن بالآية نفسها.

[٤٢٢] ابن سعد ١، (محقق) ٣، ١، ص ١٩٣، س١٢ مقتبس عن النووي، تحقيق فوستنفلد، ص ٤٤٩؛ شبرنغر، المصدر المذكور؛ موير المصدر المذكور؛ Leone Caetani, *Annali* 1, p. 285, n. 2.

[٤٢٣] ابن سعد (محقق)، ٤، ١، ص ١٠٥، س ٥، ص ١٢٦، س ٢٥، مادة «عبد الله بن عمر».

يلغ سن الرجولة بعد،(٤٢٤) او حين كان عمره ست سنوات،(٤٢٥) ما يعني ان الحدث وقع في السنة السادسة قبل الهجرة. وإذا اعتبرنا ان بعثة محمد كانت قبل ١٣ سنة من الهجرة،(٤٢٦) فإن الفرق بين المعلومتين ضئيلٌ جدًا. ويعتبر البعض الآيتين ١٣٠و مدنيتين، من دون ان يقدموا سببًا لذلك.(٤٢٧) ـ سورة الشعراء ٢٦ تبدأ بعنوان شكلي للتصديق على طابع الوحي.(٤٢٨) ويقال ان الآية ١٩٧، شأنها شأن سواها من الآيات التي توجد فيها اشارة إلى اليهود، نُزّلت في المدينة.(٤٢٩) لكن الأهم من ذلك هو القول ان الآية ٢١٤ وحدها، او هي وما يليها، او الآيات ٢١٤ ـ ٢٢٣ تعود إلى الجزء الأقدم من القرآن، اذ هي تتضمن أول حث وُجّه للنبي لتبشير اهله بالاسلام.(٤٣٠) لكن هذا الافتراض تستحيل صحته. فاسلوب هذه الآيات الفضفاض والاقل قوة ـ هذا بصرف النظر عن الرأي الذي لا يمكن ابدًا التمسك به بان الآيتين ٢١٤و فقط قد نُزّلتا في ذلك الحين ـ يتناسب تمامًا وسائر

---

(٤٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥، س ٥.

(٤٢٥) ابن سعد (محقق) ٣، ١، ص ١٩٨، س ١٤.

(٤٢٦) ابن هشام الذي لا يسمي السنة كعادته يقول على الاقل ان عمر آمن بعد الهجرة إلى الحبشة، كذلك الطبري، ١، ص ١١٨٩، س ٩و. لكن الطبري (فارسي ٢)، ص ٤٠٣و، يختلط عليه الامر فيجعل عمر يعتنق الاسلام قبل السنة الثالثة (قبل الهجرة). وهو يخلط بين الجرأة التي اظهرها المسلمون في تاديتهم الصلاة بسبب حث عمر وجهر النبي بالدعوة للمرة الاولى.

(٤٢٧) «الإتقان»، ص ٣٤ ـ الطبري في التفسير؛ الواحدي؛ علاء الدين الخ يروون بالنسبة للآية ١٣١ حادثا وقع في الفترة المدنية.

(٤٢٨) قارن اعلاه ص ٨١و.

(٤٢٩) «الإتقان»، ص ٣٤.

(٤٣٠) ابن هشام، ص ١٦٦؛ ابن سعد، ١، ١، ص ٤٢، ص ١٣٣؛ الطبري، ١، ص ١١٦٩؛ البخاري، كتاب الوصايا § ١٠، كتاب بدء الخلق § ٨٢؛ مسلم، القسطلاني، ٢، ص ١٨١وو؛ كتاب الايمان، الباب الثالث قبل الاخير؛ «مشكاة»، باب الانذار والتنذير، فصل ١، § ٢، باب المبعث، فصل ١، § ٩؛ الطبري في التفسير، المجلد ١٩، ص ٦٦؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٣٤ الخ. كثيرًا ما تربط هذا المعلومة بسبب نزول سورة المسد ١١١، ما لم يوجد على الغالب في صيغة الحديث الاصلية. ولا يذكر في كل المواضع ان الآيات المذكورة تحمل اول دعوة موجهة لأقارب محمد لاعتناق الاسلام.

ويعتقد فايل ان اقدم جزء من السورة يتألف من الآيات ٢١٤ ـ ٢١٨ (K. 2, p. 65). اما H. Hirschfeld, New Researches p. 143, فيفصل الآيات ٢٢١ ـ ٢٢٨ عن سائر السورة ويدرجها في المرتبة السادسة من اللائحة التي يرتب فيها نزول السور زمنيًا، من دون ان يذكر سببا لذلك، حتى في ص ٦٣.

أجزاء السورة،[٤٣١] ما يجعل من المستحيل وضعها في زمن سورتي المسد ١١١ والمدثر ٧٤. اضافة إلى ذلك فإن الآيتين ٢١٥ و٢١٩ تشيران بوضوح إلى جماعة صغيرة من المؤمنين،[٤٣٢] ولم تكن هذه الجماعة قد وجدت بعد في ذلك الوقت المبكر. لهذا يمكننا ان نرى في الآية ٢١٤ حثًا مكرّرًا على الايمان. وقد بلغنا ان عم محمد ابا لهب مات مشركًا في العام الثاني بعد الهجرة، وعمه العباس اعتنق الاسلام بعد وقعة بدر، وابا طالب ابى على فراش الموت ان يلبي دعوة ابن اخيه له للاسلام.

لا يمكن ان تنتهي الآية ٢٢٧ بكلمة ﴿كثيرًا﴾، ما يحتم ضم الآيتين ٢٢٧ و٢٢٨ من طبعة فلوغل معا ويطيل الآية بما يفوق معدل طول سواها في السورة. يضاف إلى هذا التحفظ الشكلي تحفظ مضموني. فالكلمات من ﴿الا﴾ حتى ﴿ظلموا﴾ تُضعف الفكرة الاساسية وتقطع السياق، في حال كانت الخاتمة من ﴿وسيعلم﴾ فصاعدا تابعة للجزء الاقدم.[٤٣٣] وقد وصلنا حول الظروف التي رافقت هذه الاضافة ما يلي: اتى الشعراء حسان بن ثابت وعبدالله بن رواحة وكعب بن مالك، وكانوا قد سخروا موهبتهم الشعرية في خدمة الاسلام، إلى محمد، وهم يبكون، شاكين له ان الله في الآية ٢٢٤ يزدري الشعراء، وكان ينبغي له ان يعرف انهم هم أيضًا منهم. مع استحالة الوثوق بتفاصيل هذا الحديث،[٤٣٤] فلا شك في انه يعبر عن الدافع العام بشكل صحيح.

---

[٤٣١] حتى الالفاظ المفردة مثل لفظي «العزيز الرحيم» اللذين يردان كثيرًا في هذه السورة سوية (في الآيات ٨، ٦٨، ١٠٤، ١٢٢، ١٤٠، ١٥٩، ١٧٥، ١٩١، و٢١٧ المتشابهة النغم والمتخذة شكل لازمة)، والا فثلاث مرات، وذلك في سور الفترة الثانية والفترة الثالثة؛ و﴿السميع﴾ و﴿العليم﴾ (الآية ٢٢٠)، وهما لا يردان في الفترة الاولى، شأنهما في ذلك شأن سائر صفات الله المشابهة لهما.

[٤٣٢] بالطبع يتحدث ابن هشام، ص ١٦٦، في هذا الحين عن اتباع كثيرين انضموا إلى محمد سرًا قبل جهره بالدعوة، ربما بواسطة نوع من السحر!

[٤٣٣] قارن اعلاه (ص ٨٧ و٩٢و) الملاحظات حول سورة التين ٩٥: ٦؛ سورة العصر ١٠٣: ٣؛ سورة الانشقاق ٨٤: ٢٥.

[٤٣٤] الطبري، التفسير؛ السيوطي، «اسباب النزول». ـ على شيء من الاختلاف، أيضًا في الاسماء، ترد الرواية لدى السمرقندي والبيضاوي وعمر بن محمد والرازي.

بذلك يتأكد ظننا ان الاضافة تمت في المدينة، لكننا لا نرى مبرّرًا لاضافة الآيات ٢٢٤ ـ ٢٢٦ أيضًا إلى هذه الحقبة المتأخرة،[٤٣٥] حتى ولو كانت بعكس ما يبدو،[٤٣٦] ليست على صلة بما يسبقها. والأمر سيان، سواء أُرجعت هذه الآيات إلى تهجم ممكن لشعراء قريش على النبي في وقت مبكر، او عنت جماعة الشعراء عموما. الاحتمال الأخير اقوى، اذ ان الآيات القرآنية الأخرى التي تذكر «الشاعر» تعني كل هذه المجموعة وتنفي بشدة كون محمد واحدًا منهم. يوضع الشاعر هنا (سورة الانبياء ٢١: ٥؛ الصافات ٣٧: ٣٦/ ٣٥؛ الطور ٥٢: ٣٠؛ الحاقة ٦٩: ٤١) في صف واحد مع الكاهن او الرائي، ويعتبر رجلا، احلامه واشاراته (سورة الانبياء ٢١: ٥) ذات معنى وتكشف اسرار المستقبل (سورة الطور ٥٢: ٣٠). الجن الذي يكمن في الشاعر (سورة الصافات ٣٧: ٣٦/ ٣٥) لا يهمس له بكلمات وافكار جميلة، بل «يلهمه فيما يتعلق بالامور التي تحتاج فيها القبيلة إلى مساعدته الفكرية».[٤٣٧] وكلمة «Dichter» الالمانية التي تترجم بها كلمة «شاعر» عادة، غير مناسبة في هذا السياق لنقل المعنى العربي للكلمة. اما ما يؤكد ان الآيات ٢٢٤ ـ ٢٢٦ مكية في اي حال، فهو عدم وجود كلمة «شاعر» في اي موضع مدني من القرآن.

حتى لو تثبتنا، بعد ما سبق، من ان الآيات موضوع الجدل تنتمي فعلا إلى الفترة نفسها التي ينتمي اليها الجزء المتبقي من السورة،[٤٣٨] فلا يبدو لي ان ذلك يؤدي إلى اثبات وحدة النص ككل متكامل. فكما بيّن د. هـ. مُلّر (D. H. Müller)،[٤٣٩] أُلفت الآيات ١ ـ ١٩١ بحسب خطة مصطنعة. فالمقدمة (الآيات ١

---

(٤٣٥) هبة الله؛ الرازي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ عمر بن محمد؛ علاء الدين. بحسب ابو الليث السمرقندي يصف الكلبي «آيات» في نهاية السورة بانها مدنية، اما مقاتل فيعتبر السورة كلها مكية.

(٤٣٦) ان الآيتين ٢١٠ و٢٢١ اللتين اوحى بهما الشيطان يتناولان الشعراء ايضًا.

(٤٣٧) تحتوي المصادر الادبية العربية شواهد كثيرة على التأثير القوي الذي كان يمارسه الشاعر في حياة القبائل. ويعود الفضل بجمعها والقاء الضوء عليها إلى I. Goldziher, *Abhandhungen zur arabischen Philologie*, 1, Teil p. 1 - 25, قارن أيضًا Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, 1. Heft, 1901, p. 18ff.

(٤٣٨) هكذا أيضًا، *Muir, Life of Muh.* 2, 113; Caetani 1, p. 239.

(٤٣٩) *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* (Wien 1896) 1, p. 34 - 42.

ـ ٦/٧)، وكل من المقاطع السبعة اللاحقة التي تتناول انبياء قدماء والعقوبات التي حلت بقومهم الكافرين، ذات لازمة واحدة.[٤٤٠] اما الآيات الاولى من المقاطع الخمسة الأخيرة فنصها متشابه، بصرف النظر عن الاسماء.[٤٤١] ولا يُستخدم هذا الفن الاسلوبي في القسم الأخير من السورة (الآيات ١٩٢ ـ ٢٢٨). لهذا فإنه من المحتمل ان تكون هذه القطعة تنزيلا خاصًا أُلحِق بالآية ١٩١ في وقت متأخر بتقديم المفردات «وانه لـ ».[٤٤٢]

وقد اراد بعضهم ان يجد في سورة الحجر ١٥ بعض الآيات الغارقة في القدم،[٤٤٣] وهي تحديدا الآيتان ٨٩ و٩٤، اللتان تتضمنان مثل سورة الشعراء ٢٦: ٢١٤ ـ ٢١٦، كما يُزعَم، اول ما تم به حث النبي إلى الدعوة. لكن هذا الرأي لا يعتمد الا على لفظي ﴿النذير﴾ و﴿فاصدع﴾، كما لو ان محمدًا لم يكن في وسعه في وقت متأخر ان يحث نفسه على الدعوة إلى الايمان من دون خوف. يضاف إلى ذلك ان هذه الآيات وآيات أخرى تتعلق بها انما تتناول الخصوم وتحرشاتهم وملاحقاتهم التي عانى منها النبي. زد على ذلك ان الاسلوب وعبارات متفرقة لا تتناسب والفترة الاقدم.[٤٤٤] ويذكر أيضًا في هذا الصدد ان ابن هشام[٤٤٥] يورد سببا آخر أصح لنشوء الآيات ٩٤ ـ ٩٦ في فترة متأخرة. ويعتبر بعضهم الآيتين ٢٤ و٨٧ مدنيتين لاسباب واهية.[٤٤٦]

---

[٤٤٠] الآيات ٨/٧ و٩/٨ = ٦٧ و٦٨، ١٠٣ و١٠٤، ١٢١ و١٢٢، ١٣٩ ب و١٤٠، ١٥٨ ب و١٥٩، ١٧٤ و١٧٥، ١٩٠ و١٩١.

[٤٤١] الآيات ١٠٥ ـ ١٠٩ و١٢٣ ـ ١٢٧ و١٤١ ـ ١٤٥ و١٦٠ ـ ١٦٤ و١٧٦ ـ ١٨٠. اضافة إلى ذلك ترد الآية ١٠٨ (= ١٢٦ و١٤٤ و١٦٣ و١٧٩) ايضًا ثلاث مرات، الآيات ١١٠ و١٣١ و١٥٠ ـ لا يرى نولدكه في هذه الاعادات تقنية فنية ـ معتمدة بل عملاً ساذجًا وحسب.

[٤٤٢] في هذه الحال كانت هذه السورة ستبدأ بكلمة «تنزيل» وهي بداية مستحبة لكثير من السور. قارن سورة السجدة ٣٢، سورة الزمر ٣٩، سورة غافر ٤٠، سورة فصلت ٤١، سورة الجاثية ٤٥، سورة الاحقاف ٤٦، وكلها تنتمي إلى الفترة المكية المتأخرة.

[٤٤٣] ابن هشام، ص١٦٦؛ الطبري ١، ص ١١٦٩. قارن Weil p. 51 and K. 1, p. 56, K 2, p. 65f.; Spr. p. 177.

[٤٤٤] قارن مثلاً ﴿مشركون﴾، ﴿سبّح بحمد﴾ الخ، وهي لا ترد في الفترة الاولى اطلاقا.

[٤٤٥] ابن هشام، ص ٢٧٢؛ الطبري، التفسير، ١٤، ص ٧٤.

[٤٤٦] «الإتقان»، ص ٣٣؛ الواحدي؛ الطبري، التفسير. يرد الآية ٢٤ فقط إلى احداث وقعت بعد الهجرة.

ويروى ان المسلمين قرؤوا الجزء الاول من سورة مريم ١٩ على نجاشي الحبشة المسيحي بحضور وفد من قريش.[٤٤٧] وتعتبر الآيتان ٥٨/ ٥٩[٤٤٨] و٧٣/ ٧٤[٤٤٩] مدنيتين، وذلك من دون تعليل. وقد يكون محمد قد اضاف الآيات ٣٤/ ٣٥ ـ ٤٠/ ٤١ لاحقًا، في مطلع الفترة الثالثة او في نهاية الفترة الثانية تقريبًا، وذلك كتتمة عقائدية او تهجمية للآيات التي تتناول عيسى والتي تختلف عما حولها، سواء في اللغة والفاصلة.[٤٥٠] وتتغير الفاصلة أيضًا في الآيات ٧٥/ ٧٦ ـ ٧٦أ[٤٥١]/ ٧٨. نظرًا لتساوي الفاصلة التام في الآيات ١ ـ ٣٣/ ٣٤، ٤١/ ٤٢ ـ ٧٤/ ٧٥ يتبرَّر الظن بأن تلك الآيات أُلحقت في وقت متأخر، على الرغم من ان نسيج العظة الرخو لا يجعل مضمون هذا المقطع الذي ينتمي إلى الفترة نفسها؛ اعني المقطع الذي يلي الآية ٧٤/ ٧٥، مضمونًا غير مستساغ. ما اذا كان سبب الضم باديًا في الخاتمة المتشابهة للآيتين ٧٤/ ٧٥ و٩٨، او كانت الآية ٩٨ قد أُلِّفت مراعاة للآية ٧٤/ ٧٥، فهذا ما لا يمكن الاجابة عليه. هذه السورة[٤٥٢] هي الاقدم التي يذكر فيها اشخاص قديسون[٤٥٣] من العهد الجديد مثل مريم وزكريا ويحيى وعيسى، او هي على الاقل احدى اقدمها.

---

[٤٤٧] ابن هشام، ص ٢٢٠ الخ؛ قارن Spr. *Leben* 2, p. 182. L. Caetani, *Annali dell' Islam* 1, p. 277.

[٤٤٨] «الإتقان»، ص ٣٣.

[٤٤٩] البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٥٩.

[٤٥٠] فواصل الجزء الاقدم من هذه السورة (الآيات ٢/١ ـ ٣٣/ ٣٤ و٤١/ ٤٢ ـ ٧٤/ ٧٥) تنتهي بـ ـِيًّا (مرة واحدة الآية ٧٥، ـ ـِئْيًا)، ـ يْئًا، الآيات ٩/ ١٠، ٤٢/ ٤٣، ٦٠/ ٦١، ٦٧/ ٦٨، او ـ َ ـ يًّا الآيات ١٥، ٣١/ ٣٢، ٥٩/ ٦٠، ٦٦/ ٦٧. اما اختلاف الآيتين ٣ و٢٦ من طبعة فلوغل فيعود إلى تقسيم خاطئ للآيات. الآيات ٣٤/ ٣٥ ـ ٤٠/ ٤١ تنتهي بـ ون، الآيات ٧٥/ ٧٦ ـ ٩٨ (النهاية) بـ دا، با، زا.

[٤٥١] حتى ﴿هدىً﴾ [ج. ت.]

[٤٥٢] هذه السورة يضعها موير في المرحلة الخامسة مثل كل السور التالية من الفترة الثانية، باستثناء سورة الملك ٦٧.

[٤٥٣] يتردد ذكر هؤلاء الاشخاص من الان فصاعدا، ليس فقط في سور الفترة المكية (سورة الانبياء ٢١، سورة المؤمنون ٢٣، سورة الزخرف ٤٣، سورة الشورى ٤٢، سورة الانعام ٦)، بل في السور المدنية أيضًا (سورة البقرة ٢، سورة آل عمران ٣، سورة النساء ٤، سورة المائدة ٥، سورة التوبة ٩، سورة الاحزاب ٣٣، سورة الحديد ٥٧، سورة الجمعة ٦٢، سورة التحريم ٦٦) .

يقال ان الآيات الاحدى عشرة / العشر الاولى من سورة ص ٣٨ او الآية ٦/ ٥ نشأت حين حاولت قريش حمل ابي طالب على التوقف عن حماية محمد او حين كان ملقى على فراش الموت.[٤٥٤] لكن هذا ليس الا مجرد استنتاج من العبارة البسيطة ﴿انطلق الملأ﴾. وتسبب الآية ٢٨/٢٩ صعوبة في هذا السياق، تكمن في ما اذا كانت هذه الآية تعود إلى داود وما يذكر لاحقًا في القرآن عن وحي المزامير، او كان محمد هو المقصود بها، وهذا ما تجعله آيات أخرى مثل سورة الانعام ٦: ٩٢، ١٥٥/١٥٦؛ الانبياء ٢١: ٥٠/٥١؛ الاعراف ٧: ١و/١؛ هود ١١: ١؛ ابراهيم ١٤: ١ اقوى احتمالا. عندئذ يصعب علينا ان نفقه سبب اضافة الآية.

الآيات ٦٧ ـ ٨٨/ ٨٧ (في آخر السورة) تنتهي بـ ـيم، ـين، ـون، ـوم،[٤٥٥] فيما ان باقي آيات السورة تنتهي بـ اب، ار، اد الخ.[٤٥٦] ما ينتج عن ذلك من افتراض ان جزئي السورة لم يكونا في الأصل معًا، لا يعارضه المضمون. ويقول السيوطي ان احد المفسرين يعتبر هذه السورة مدنية بخلاف الرأي السائد.[٤٥٧]

وقد أبديَ رأي مماثل حول سورة يس ٣٦.[٤٥٨] بعضهم يقصره على الآية ١١ فقط، معتبرين ان فيها اشارة إلى بني سليمة الذين ارادوا الاستيطان غير بعيد عن مسجد المدينة،[٤٥٩] والآية ٤٧،[٤٦٠] اذ يرون علاقة بين الدعوة إلى عمل الخير في هذه الآية والزكاة والصدقة التي فرضت على المسلمين بعد الهجرة. وربما سقطت من بين الآيتين ٢٤ و٢٥ بعض الكلمات التي يحكى فيها عن قتل الكفار للمؤمن الوحيد.

---

[٤٥٤] الواحدي؛ البيضاوي.

[٤٥٥] الآية ٧٥ والآية ٧٦ (بحسب فلوغل) يشكلان آية واحدة فقط (٧٥).

[٤٥٦] يجب ضم الآية ٤٣ والآية ٤٤ (بحسب فلوغل) إلى آية واحدة (٤٤).

[٤٥٧] «الإتقان»، ص ٢٧.

[٤٥٨] الموضع نفسه.

[٤٥٩] «الإتقان»، ص ٣٥؛ عن الترمذي حول الموضع؛ الطبري، التفسير؛ الرازي؛ الواحدي.

[٤٦٠] «الإتقان»، ص ٣٥؛ عمر بن محمد.

سورة الزخرف ٤٣ الآية ٤٥/٤٤ يقال انها نشأت في القدس[٤٦١] او في السماء[٤٦٢] ووجهت إلى الانبياء الذين كانوا ليلة المعراج مجتمعين هناك. ليس من الصعب العثور على اصل هذا القول الغريب، وقد احسن فايل ايضاحه.[٤٦٣] اما الزعم بأن الآية مدنية،[٤٦٤] فيعتمد على الارجح على فهم غير دقيق للقول الذي سبق ذكره فقط. وقد سمع البعض ان الآية ليست مكية فاستنتجوا من ذلك انها نشأت في المدينة. اما الآية ٨٨ فاذا كان رسمها سليمًا، فلا بد من ان تكون بعض الكلمات قد سقطت من مطلعها، لان ﴿وَقِيلُهُ﴾[٤٦٥] لا يمكن ربطها بسهولة بالآية السابقة، حتى ولو عدّلنا في التنقيط. ومن دون سبب مقنع يُرجع هـ. هرشفلد[٤٦٦] الآيات ١ ـ ٢٥/٢٤ والآيات ٢٦/٢٥ ـ ٨٩ إلى فترات مختلفة.

سورة الجن ٧٢[٤٦٧] تُردّ إلى الرؤيا التي اكتشف فيها محمد ان الجن تسترق السمع اليه عند تلاوته القرآن. بحسب القول المعهود حدث ذلك حين كان في طريق عودته من الطائف، إلى حيث ذهب من بعد وفاة ابي طالب، عند وصوله نخلة.[٤٦٨] آخرون يجعلون الحادث يقع في هذا المكان، لكنهم يختارون له زمنًا آخر، وبالتحديد مناسبة رحلة إلى سوق عكاظ.[٤٦٩] رواية ثالثة تنقل مكان الحدث

[٤٦١] «الإتقان»، ص ٤٣. الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ الرازي؛ علاء الدين.

[٤٦٢] «الإتقان»، ص ٣٥.

[٤٦٣] فايل، ص ٢٧٤.

[٤٦٤] «الإتقان»، ص ٣٥.

[٤٦٥] حالة الرفع هي الاسهل ايضاحًا، لكن القراء الرسميين يعتبرونها قراءة شاذة. حتى في هذه الحال تبقى مشكلة تبدّل الاشخاص غير محلولة.

[٤٦٦] *New Researches* p. 144.

[٤٦٧] الآيتان ٢٢ و٢٣ (فلوغل) تشكلان آية واحدة فقط (٢٢). اما الآية ٢٦ (فلوغل) فيمكن تجزئتها إلى آيتين (٢٥).

[٤٦٨] ابن هشام، ص ٢٨١؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٤١و؛ الطبري ١، ص ١٢٠٢و، الذي يذكر حتى اسماء السبعة من الجن، وفي التفسير. قارن Weil, p. 69; Spr., *Life*, p. 187f., *Leben* 2, p. 246ff.; Muir 2, p. 204; C. Snouck Hurgronje in De Gids 1886 2, p. 267؛ اوغوست ملر في ترجمة روكرت للقرآن، ص ٥٢٥؛ F. Buhl a. a. O. p. 187; Leone Caetani, *Annali* 1, p. 311.

[٤٦٩] البخاري، كتاب الآذان § ١٠٣، تفسير الموضع؛ مسلم، القسطلاني ٣، ص ٨٨وو، كتاب الصلاة § ٣٣ (كتاب الجهر بالقراءة في الصبح). الترمذي، التفسير؛ الطبري، التفسير؛ الرازي.

مباشرة إلى القرب من المدينة.[٤٧٠] ومع انه لا يمكن ضبط هذه المعلومات تاريخيًا، فنحن نعلم من مصادر أخرى ان محمدًا اعتقد بكل جدية انه كان عليه أيضًا ان يبشر الجن. فحين كان مرة في طريقه إلى تبوك (في سنة ٩ بعد الهجرة) اتجه اليه ثعبان ضخم وبقي وقتًا طويلاً واقفًا أمامه، بينما كان محمد قائمًا على راحلته. من بعد ذلك انصرف الثعبان إلى جانب الطريق وانتصب واقفًا. فقال محمد لمن معه «أتعلمون من هذا؟ انه احد الجن الثمانية الذين يشتاقون إلى سماع القرآن».[٤٧١] وفي بعض مواضع القرآن يوجِّه الكلام مباشرة إلى جماعة الجن (سورة الانعام ٦: ١٢٨، ١٣٠؛ سورة الرحمن ٥٥: ٣٣).

سورة الملك ٦٧ مدنية بحسب احدى الروايات،[٤٧٢] ربما فقط بسبب مشابهتها في الطول للسور من الحديد ٥٧ إلى التحريم ٦٦ التي نزِّلت في المدينة. ـ سورة المؤمنون ٢٣، التي تعتبر منها الآية ٧٦/٧٨ مدنية، بسبب تفسير خاطئ يربطها بوقعة بدر،[٤٧٣] يحسبها البعض، من دون ان نعرف السبب، آخر سورة نُزِّلت في مكة.[٤٧٤] ويصف بعضهم الآية ٧ من سورة الانبياء ٢١ بأنها مدنية.[٤٧٥]

سورة الفرقان ٢٥ الآية ٤٥/٤٧ نزلت بحسب حديث، لا يثق به السيوطي، في الطائف.[٤٧٦] اذا صح هذا الرأي، لزم ان تكون الآيات المرتبطة بها من المصدر نفسه، ولا دليل على ذلك.[٤٧٧] الآيات ٦٨ ـ ٧٠[٤٧٨] يُجعل مكان نزولها

---

[٤٧٠] الترمذي، التفسير؛ الطبري، التفسير؛ مسلم، (القسطلاني ٣، ص ٩١ وو)؛ الرازي. هذه تقليد محلي بالقرب من مكة (الازرقي، ص ٤٢٤)، حيث يسع الحجاج حتى الآن ان يشاهدوا المكان المعني بالامر (مسجد الجن)، لهذا السبب لا تستحق هذه الرواية الا قدرا قليلا من الثقة (Burton, *Pilgrimage to El - Medinah and Meccah*, London 1856, 3, 353).

[٤٧١] الواقدي (تحقيق فلهاوزن) ص ٤٠٠؛ Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2 p. 153.

[٤٧٢] «الإتقان»، ص ٢٨.

[٤٧٣] «الإتقان»، ص ٣٤. قارن التفاسير التي ترد أيضًا الآيتين ٦٤/٦٦ و٧٧/٧٩ إلى أمور حصلت بعد الهجرة.

[٤٧٤] الواحدي، في المدخل، تحقيق القاهرة، ص ٨؛ «الإتقان»، ص٥٥ في النهاية.

[٤٧٥] «الإتقان»، ص ٣٤.

[٤٧٦] «الإتقان»، ص ٤٣؛ الخميس، طبعة القاهرة ١٢٨٣، ١، ص ١٢ وعند فايل، ص ٣٧٤.

[٤٧٧] يخطئ فايل حين يذكر ان الكلمات التي يستخدمها محمد هنا هي كلمات رمزية.

المدينة اذ يُعتقد انها، وآيات أخرى مختلفة ذات مضمون متشابه (هو الجرم والصفح)، تتضمن اشارة إلى وحشي الذي قتل حمزة عم النبي في وقعة أحد، لكنه أسلم بعد ذلك.[٤٧٩] بحسب روايات أخرى نشأت هذه الآيات في مكة، لكنها أُرسِلت لاحقًا من المدينة إلى وحشي في مكة.[٤٨٠] ويعلن الضحاك ان السورة كلها مدنية.[٤٨١]

نظرًا إلى ان الآيات ٦٣/ ٦٤ ـ ٧٧ (التي تتضمن تعداد صفات المؤمنين الحقيقيين) لا علاقة لها من حيث المضمون بما يسبقها، وهي تختلف عنها في الفاصلة،[٤٨٢] يجوز لنا طرح السؤال عما اذا كانت هذه الآيات توجد بالفعل في موضعها الاصيل. الآيتان ٤/ ٥ و٥/ ٦ هما، كما اشرنا اليه سابقًا في الصفحة ١٦و، اساسيتان لمعرفة تاريخ ما قبل الاسلام. اذ نعلم منهما مقدار الحماس الذي كلف به محمد من كان ينقل له من الكتب القديمة المقدسة.

سورة الاسراء ١٧، ١ تتعلق باسراء محمد من مكة إلى بيت المقدس.[٤٨٣] ويعتبره التفسير التقليدي معجزة، ما لا يتوافق مع كون النبي (مثلاً في سورة الرعد ١٣ : ٧/ ٨، ٢٧؛ الاسراء ١٧ : ٩٣/ ٩٥؛ الفرقان ٢٥ : ٦وو/ ٨ وو ؛ العنكبوت ٢٩ : ٤٥/ ٤٤) رفض اجتراح المعجزات صراحةً في مواضع كثيرة من القرآن، معلنًا انه نذير وبشير فقط. لهذا ينبغي لنا ان نفترض ان محمدًا اراد ان يروي حلمًا

---

[٤٧٨] تحسب هذه الآيات من بين المنسوخات، اذ رفعت بسورة النساء ٤: ٩٣/ ٩٥ (الطبري، التفسير، المجلد ١٩، ص ٢٥و؛ الواحدي).

[٤٧٩] السمرقندي؛ عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص٢٧.

[٤٨٠] السمرقندي.

[٤٨١] «الإتقان»، ص ٢٧.

[٤٨٢] قارن التفاسير.

[٤٨٣] هذا هو رأي الكتّاب المسلمين ايضًا، كما تُظهر الكلمات التي تبدأ بها الروايات المعنية عادة: «كنتُ بين النائم واليقظان»، «تنام عينه ولا ينام قلبه»، اضافة إلى «واستيقظ» التي كثيرًا ما ترد في نهاية الرواية. قارن مثلاً ابن هشام، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٦؛ الطبري، تفسير الآية ١. وهذا ما تعبِّر عنه روايات اخرى (ابن سعد، المصدر المذكور؛ اليعقوبي ٢، ص ٢٥؛ مسلم؛ القسطلاني ٢، ص ٦٣، كتاب الايمان § ٧٢) بقدر اقل من الوضوح. ـ وربما رأى محمد هذا الحلم تحت تأثير الرؤيا المعروفة التي شاهدها النبي اليهودي حزقيال، وقد قبض فيها الروح على هامته وارتفع به إلى ما بين السماء والارض، آخذا اياه من بابل إلى اورشليم (حزقيال ٨: ٣).

وحسب. ولا يمكن التوفيق بين هذا الافتراض والنص الحرفي للآية ١ الا اذا اعتبرنا ان محمدًا لم يعتبر الحلم خدعة حسية بل خبرة فعلية عاشها.[٤٨٤] مخيلته المثارة تلامس هنا فكر الشعوب البدائية الساذج، وبحسبه يستطيع الحالم فعلا ان يستقبل اشخاص غرباء يزورونه او يذهب هو اليهم. ومن الممكن، لكن غير القابل للاثبات، ان تعني الآية ٦٠/ ٦٢[٤٨٥] ذلك الحلم، حتى لو كان جزءًا من الموعظة نفسها كما الآية الاولى. ويحضنا السياق بالاحرى على التفكير في رؤيا اظهرت للنبي شيئًا من أمور الآخرة. نود ان نشير أيضًا إلى ان الرؤيا لا تقتصر على الحلم وحسب، بل هي أيضًا رؤيا اليقظة في النهار.[٤٨٦] ولا يجوز في اي حال ضم الآية ٩٥/ ٩٣ إلى هذا السياق، فهي تتحدث عن صعود إلى السماء من ناحية افتراضية فقط. وحتى لو كانت هذه الاية تشير إلى المعراج، كما يظن البعض،[٤٨٧] فان ذكر الاسراء لا يأتي الا في الآية الاولى فقط. وتجمع الاحاديث عادة بين الحدثين.[٤٨٨] لكن المعراج حدث على قدرٍ كبيرٍ من الاهمية البالغة والاستقلالية، يجعل تجاهله في الآية الاولى امرًا لا يسهل فهمه. وبالنظر إلى ان المعراج لا يُذكر

---

[٤٨٤] لم يكن الامر خدعة على الاطلاق (Sprenger, *Life* 124, *Leben* 1, 306, 2, 528).

[٤٨٥] كل التفاسير تقريبًا تربط الآية بالاسراء، ما عدا ابن هشام، ص ٢٦٥؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٤٤؛ البخاري، كتاب القدر § ١٠. عدد قليل منها فقط يرى فيها اشارة إلى الحلم بفتح مكة (السمرقندي؛ الرازي؛ علاء الدين، طبعة القاهرة ٣، ص ١٧٧؛ «المواهب»، المقصد ٥ في البداية) ولهذا يعلن السيوطي في «الإتقان»، ص ٣٣، انها مدنية.

[٤٨٦] قارن مثلاً البيضاوي؛ البخاري، كتاب الحِيَل § ٢٧.

[٤٨٧] ج. سايل في ترجمته للقرآن. ولا ترد في التراث الاسلامي، بحسب ما اعلمه، اية اشارة إلى علاقة كهذه.

[٤٨٨] وذلك في اقدم الروايات التي يعود معظمها إلى انس بن مالك (ت ٩٣ هـ). ومنه إلى ابي ذر وآخرين: ابن هشام، كتاب بدء الخلق، § ١٧٤ باب المعراج؛ مسلم، كتاب الايمان § ٧٢؛ ابن هشام، ص ٢٦٨؛ اليعقوبي، تاريخ ٢، ص ٢٨؛ «مشكاة»، ص ٥١٨ (٥٢٦، باب المعراج؛ النسائي، كتاب الصلاة، في البداية. ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٤٢و، يروي اولا المعراج ومن ثم، ص ١٤٣وو، الاسراء من دون ربطهما ببعضهما البعض. اما الطبري فلا يذكر في تاريخه الاسراء اطلاقا (الجزء ١، ص ١١٥٧) ويذكر ان المعراج حصل في بداية بعثة محمد. وهذا يرد أيضًا في حديث يورده مسلم، القسطلاني ٢، ص ٦٣، بالنسبة للاسراء. ويتحدث البخاري خارج نطاق التفسير باسهاب عن المعراج فقط (كتاب الصلاة، في البداية، كتاب بدء الخلق، § ٥). هكذا نرى كيف ان الاهتمام ازداد بهذا الحدث تدريجيا. قارن أيضًا ;Spr., *Life* p. 126ff. *Leben* 2, p. 527ff.; 3, p. LVI; *Muir* 2, p. 219 - 222 Leone Caetani, *Annali* I, p. 229ff. ان القيام ببحث نقدي دقيق لروايات المعراج ابتداء من اقدم الاحاديث وحتى الزخرفات التي يقوم بها الشعراء الفرس والاتراك، عمل جزيل النفع.

في اي موضع قرآني آخر، فقد تكون هذه القصة الخرافية نشأت بعد وفاة محمد. ولعل ذلك حصل اعتمادًا على ما تنقله الينا المصادر المسيحية القديمة عن بعض من اختطفوا إلى السماء.[٤٨٩]

ولا يمكن ربط الآية الاولى بما يليها، كما يتضح للعيان، فلا يحتاج إلى دليل. ففي سورةٍ فاصلتُها واحدة هي الألف[٤٩٠] يثير الشكَّ كونُ فاصلة الآية الاولى وحدها ـير. لكن لا يمكن اعطاء تفسير اكيد لوضع النص الحالي. ربما سقطت بعد الآية الاولى بعض الآيات التي تقود بصورة طوعية إلى الآية الثانية. او ان الآية الاولى انتُزعت من سياق آخر ووُضعت عمدًا في مكانها الحالي، لان الآية ٦٠/ ٦٢ جُعلت على علاقة بها. في هذه الحال يمكننا ان نفترض ضياع المقدمة الاصيلة التي سبقت الآيات ٢وو. أما زعم فايل[٤٩١] ان الآية الاولى «أُلّفت بعد موت محمد وضُمَّت خطأ إلى القرآن» فهو غير محتمل على الاطلاق. ويعلن البيضاوي ان الآية ١١/ ١٢ مدنية، لكن هذا خطأ، فمصدره، وهو الزمخشري، يذكر الآية فقط في معرض رواية حادث وقع بعد الهجرة، من دون ان يشير إلى انها نشأت آنذاك. اما من بين الآيات ٢٢/ ٢٣ ـ ٣٩/ ٤١ التي تضم باختصار الفرائض الواجبة على المسلم، فالآيتان ٣٢/ ٣٤و، بحسب حسن البصري[٤٩٢]، والآية ٢٦/ ٢٨ والآية ٣٦/ ٣٨ بحسب روايتين أخريين،[٤٩٣] مدنية. ويرى فايل ذلك أيضًا على الاقل بالنسبة للآية ٣٣/ ٣٥؛[٤٩٤] لكننا نتوقع ان نجد في تعداد كهذا تحريم القتل

---

[٤٨٩] ٢ كورنثوس ١٢: ١وو. انخطاف اشعياء، رؤى باروخ وصفنيا وابراهيم. التلمود، شغيغا، الرقاقة ١٤، الوجه ٢ ـ الرقاقة ١٨، الوجه ١، بخصوص رابي عق... شويوت هغيونيم (رابي اسماعيل). قارن Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, in Archiv für Religionswi... 01, p. 136ff., 229ff. and ...e *Mithrasliturgie*, p. 180

[٤٩٠] يجمع فلوغل في طبعت... ١٠] و٢٦ و٢٧ [٢٥] في آية واحدة. اذ ان الفاصلة ـيْر و ـيْن يستحيل ورودها في السور... على الآية ٤٨ و ٤٩ [٤٦] اذ ان فواصل الآيات الاخرى جميعها تتضمن مدًا صوتيًا في المقطع الصوتي ما قبل الاخير.

[٤٩١] Weil, *Koran* 2, p. 74.

[٤٩٢] عمر بن محمد.

[٤٩٣] السيوطي، «أسباب النزول»، على هامش تفسير الجلالين، طبعة القاهرة ١٣٠١.

[٤٩٤] Weil, p. 377. *K.* 1, p. 64 2, *K.* 2, p. 74.

أيضًا. وليس من الضروري ابدًا ان تشير ﴿فقد جعلنا لوليه سلطانًا﴾ إلى سورة البقرة ٢: ١٧٨/ ١٧٣ وو المدنية، كما يظن فايل، لأن محمدًا لم يستطع ان يمارس السلطة التنفيذية الا في المدينة. ان عادة الثأر كانت راسخة الجذور، مقدسة عند العرب، شأنهم في ذلك شأن كل الشعوب القديمة، إلى درجة ان محمدًا استطاع اعتبارها شريعة الهية. اما ذكره الثأر هنا في السياق الذي يعدد فيه بعض القواعد الاخلاقية فلا يدعو إلى التعجب اكثر من اعترافه بالثأر شريعة في سورة البقرة. بواسطة حجج مماثلة كالتي يسوقها فايل يمكن أيضًا اثبات عدم نشوء الآية ٣٦/٣٤ وآيات أخرى في مكة.[٤٩٥] اما بالنسبة للآيات ٧٣/ ٧٥ ـ ٨٠/ ٨٢ فلدينا معلومات مختلفة جدًا. كثيرون يحسبونها مدنية[٤٩٦] ويرون في الآية ٧٣/ ٧٥ اشارة إلى بني ثقيف الذين ارادوا في السنة التاسعة بعد الهجرة اعتناق الاسلام بشروط تتعارض والدين، وكاد محمد يستجيب لهم.[٤٩٧] وفي الآية ٧٦/ ٧٨ اشارة إلى اليهود في يثرب،[٤٩٨] او إلى الحكاية القائلة ان اليهود دفعوا النبي بحيلة إلى ان يرحل إلى فلسطين، لكنه سرعان ما عاد.[٤٩٩] آخرون يرجعون الآية ٨٠/ ٨٢ إلى فتح مكة،[٥٠٠] او يجعلونها نشأت بين مكة والمدينة اذ يرون فيها اشارة إلى دخول الغار

---

[٤٩٥] يقال ان قتادة اعتبر الآية ٤٣/ ٤٥ مدنية، ومقاتل اعتبر الآية ٦٠/ ٦٢ كذلك. قارن تفسير علاء الدين، التمهيد لسورة ١٧.

[٤٩٦] السمرقندي؛ البيضاوي؛ عمر بن محمد. بحسب السيوطي، «الإتقان»، ص٣٣، الآيات ٧٦/ ٧٨ ـ ٧٨/ ٨٠ مدنية، وكذلك الآيات ٧٣/ ٧٥ و٧٦/ ٧٨ و٨٠/ ٨٢ بحسب روايات ترد في تفسير الطبري، والآيتان ٧٣/ ٧٥ و٧٦/ ٧٨ بحسب الواحدي، والآية ٧٣/ ٧٥ بحسب النيسابوري (على هامش تفسير الطبري) والآيتان ٧٣/ ٧٥ و٧٦/ ٧٨ بحسب الفراء، والآيات ٧٣/ ٧٥ ـ ٧٥/ ٧٧ بحسب قتادة في تفسير علاء الدين، والآيات ٧٤/ ٧٦ و٧٥/ ٧٧ و٨٠/ ٨٢ بحسب مقاتل، في المصدر نفسه، والآيات ٧٣/ ٧٥ ـ ٧٦/ ٧٨ و٨٠/ ٨٢ بحسب السيوطي، «اسباب النزول».

[٤٩٧] الطبري، التفسير، المجلد ١٥، ص ٨٢؛ السمرقندي؛ الرازي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ عمر بن محمد؛ علاء الدين؛ النيسابوري؛ السيوطي، اسباب.

[٤٩٨] المؤلفون انفسهم.

[٤٩٩] السمرقندي؛ الرازي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ النيسابوري على هامش تفسير الطبري، المجلد ١٥، ص ٧١؛ السيوطي، اسباب؛ علاء الدين.

[٥٠٠] الزمخشري؛ البيضاوي؛ الرازي؛ علاء الدين.

(قارن سورة التوبة ٩ : ٤٠)[٥٠١] او دخول المدينة.[٥٠٢] آخرون يجدون بحق في الآية ٧٣/ ٧٥[٥٠٣] والآية ٧٦/ ٧٨[٥٠٤] علاقة بالقرشيين فقط وفي الآية٣٠/ ٣٢ معنى عاما، وهذا يقوم على تفسير حرفي خاطئ لها.[٥٠٥] لا يريد فايل الاعتراف بأن الكلام يدور في الآية ٧٦/ ٧٨ حول القرشيين.[٥٠٦] لكنه ليس من المستبعد ان تكون قد جرت محاولات سابقة لطرد محمد من مكة، مع العلم انه لم يكن من المتوقع ان يرافقه اتباعه ويتحالفوا مع قبيلة غريبة ليقاتلوا بعدها مدينته. ولا يمكن ان يكون اليهود هم المقصودين في الآية، لان المحاولات الاولى التي قاموا بها لايقاع الاذى بمحمد انتهت بطردهم. ولغة هذه الآية تتفق مع لغة الآيات الأخرى.[٥٠٧] يجد بعضهم في الآيات ٧٣/ ٧٥ ـ ٧٥/ ٧٧ اشارة أخرى إلى الكلمات المدخلة إلى سورة النجم ٥٣ «هذه الغرانيق العلى»[٥٠٨]. لكن المرء يلاحظ بسهولة ان هذه الآيات متأخرة جدًا. ويذكر عمر بن محمد بن عبد الكافي ان حسن البصري جعل نزول الآيات ٧٨/ ٨٠ و٢٦/ ٢٨، بسبب الزكاة (انظر اعلاه)، و٥٧/ ٥٩ في المدينة. ويقال ان الآية ٨٥/ ٨٧ تتضمن الجواب على احد الاسئلة الثلاثة التي طرحها ذات مرة اليهود او القرشيون على النبي، مدفوعين من اليهود. هذا الحادث، وكذلك الآية، يرَدّ تارةً إلى مكة وتارةً أخرى إلى المدينة؛ وتتأرجح المعلومات حوله بشدة. والامر كله حكاية خرافية، فلا يمكننا الرهان

(٥٠١) الترمذي، التفسير؛ الطبري، التفسير؛ الرازي؛ الزمخشري؛ البيضاوي.

(٥٠٢) السمرقندي؛ الواحدي؛ عمر بن محمد؛ البيضاوي؛ النيسابوري، المصدر المذكور؛ علاء الدين؛ السيوطي، «أسباب».

(٥٠٣) الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السيوطي، «أسباب»؛ علاء الدين.

(٥٠٤) الطبري، التفسير؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ اوغست مُولر في ترجمة فريدريش روكرت للقرآن، حاشية حول الآية ص ٤٨٨.

(٥٠٥) الطبري، التفسير؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ النيسابوري؛ علاء الدين.

(٥٠٦) Weil, K. 1, p. 64f., K. 2, p. 74.

(٥٠٧) قارن ﴿وإِنْ كادوا﴾ في الآية ٧٦/ ٧٨ و٧٣/ ٧٥؛ ﴿إذا﴾ في الآيات ٧٦/ ٧٨، ٧٥/ ٧٧، ٧٣/ ٧٥، ٤٢/ ٤٤، ١٠٠/ ١٠٢؛ ﴿استفز﴾ في الآية ٧٦/ ٧٨ و٦٤/ ٦٦، ولا ترد في موضع آخر من القرآن.

(٥٠٨) السمرقندي؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٣٧؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١١٩٥، ولا ترد في التفسير. السيوطي، «اسباب النزول». أ. مولر في ترجمة روكرت للقرآن، ص ٤٨٨. قارن ايضًا اعلاه ص ٩٠.

عليه. بقدر اقل من ذلك يجوز لنا ان نستنتج ان سورة الكهف ١٨، ويقال انها تتضمن الجواب على السؤالين الآخرين، متزامنة مع هذه الآية، رغم ان هذا الافتراض بحد ذاته ممكن جدًا.[٥٠٩]

هكذا لم يثبت الاصل المدني لاي من الآيات المذكورة. وبالرغم من ان الفاصلة نفسها تستعمل ابتداء من الآية الثانية،[٥١٠] فإن الرباط الداخلي الذي يجمع الاجزاء المختلفة ضعيف ورباطها الخارجي فيه من الشوائب[٥١١] ما يبرر الشك في وحدة السورة. لكن التوصل إلى نتيجة اكيدة يستحيل اذا انعدمت المعايير الاكيدة. اما هـ. هرشفيلد،[٥١٢] الذي يريد ان ينسب الآيات ١ ـ ٨، والآيات ١٠٠/١٠٢ ـ ١١١، والآيات ٨٥/٨٧ ـ ١٠٠/١٠٢، والآيات ٩ ـ ٨٤/٨٦ إلى ثلاث فترات مختلفة، فيتنافى رأيه والتساوي الكبير الحاصل فيها من حيث اللغة والاسلوب معا.[٥١٣]

لا بد من ان بعض الكلمات قد سقطت من سورة النمل ٢٧. فالمفردات التي تتبع ﴿هو﴾ لا يمكن ان تخص الا سليمان وصحبه، ومن الضروري وجود معبر يدلّ على هذا. قبل الآية ٩١/٩٣ ينبغي، من حيث المعنى، اما زيادة كلمة «قل» او اعتبارها حذِفت.

تُعتبر بعض آيات سورة الكهف ١٨ مدنية، وهي الآية ٢٨/٢٧، كلها او جزء

---

[٥٠٩] قارن حول هذه المسألة ابن هشام، ص ١٩٢و، كتاب العلم § ٤٨؛ الواحدي؛ السيوطي، «أسباب النزول» والتفاسير.

[٥١٠] قارن اعلاه ص ١٢٢.

[٥١١] لهذا السبب يصعب مثلاً الربط بين الآية ٢١/٢٢ والآية ٢٢/٢٣، وبين الآية ٣٩/٤١ ب والآية ٣٩/٤١ أ. ويبدو ان الآية ٣٠/٣٢ لا تشترط تقدّم الآيات ٣٩/٤١ ب وو عليها. اما الاهمية التي يحوزها لوح الشريعة في الآيات ٢٢/٢٣ ـ ٣٨/٤٠ فتوحي بانه كان يحتل موقعا مركزيا في احدى السور.

[٥١٢] *New Researches*, p. 70 and 144.

[٥١٣] اضافة إلى العبارات والكلمات المذكورة اعلاه في ص ١٢٣و. اود ان اذكّر ايضًا بما يلي: ﴿عسى ان﴾ في الآيات ٨، ٥١/٥٣، ٧٩/٨١؛ ﴿سبحان﴾ في الآيات (١)، ٩٣/٩٥، ١٠٨، ٤٢/٤٥، (٤٦)؛ ﴿مسحورا﴾ في الآيتين ١٨/١٩، ٣٩/٤١؛ ﴿قرآن﴾ في الآيات ٩، ٤١/٤٣، ٤٥/٤٧، ٤٧/٤٩، ٦٠/٦٢، ٨٢/٨٤، ٨٨/٩٠، ٨٩/٩١؛ ﴿قل﴾ في الآيات ٤٢/٤٤، ٥٠/٥٢، ٥٦/٥٨، ٨٤/٨٦، ٨٥/٨٧، ٨٨/٩٠ ٩٣/٩٥، ٩٦/٩٨، ١٠٧/١٠٨، ١١٠، ١١١؛ الآية ١٩٨/١٠٠ ب = الآية ٤٩/٥٢.

منها حتى ﴿الدنيا﴾،[٥١٤] والآيات ١ ـ ٨/ ٧ والآيات ١٠٧وو،[٥١٥] والآية ٨٣/ ٨٢،[٥١٦] وذلك للسبب نفسه مثل سورة الاسراء ١٧: ٨٥/ ٨٧. ولا اجرؤ على الجزم في ما اذا كان المقطعان الغريبان اللذان يرويان كيف تعرف موسى على ضعفه وعناية الله به (الآيات ٦٠/ ٥٩ ـ ٨٢/ ٨١)، وكيف جال ذو القرنين، اي «الاسكندر الكبير»،[٥١٧] العالم كله وسد الباب على ياجوج وماجوج (الآيات ٨٣/ ٨٢ ـ ٩٨)

[٥١٤] عمر بن محمد؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٣٣.

[٥١٥] «الإتقان»، ص ٣٣.

[٥١٦] «الإتقان»، ص ٣٣.

[٥١٧] لخترع الكتّاب المسلمون الكثير من الحكايات الخيالية حول اسم «ذي القرنين». ولا احتاج في هذا السياق الا إلى الاشارة إلى اهم المواضع التي ترد فيها: الطبري، التفسير، المجلد ١٦، ص ٦وو والتفاسير الاخرى. ابن قتيبة، تحقيق فوستنفلد، ص ٢٦؛ المسعودي، «مروج الذهب» ٢، ص ٢٤٨و؛ مخطوط برليني، Petermann ١، ٢٥٩، الرقاقة ١٢٤؛ ابن بدرون، تحقيق دوزي، ص ١٣و؛ ابن خطيب الدهشاء، «تحفة»، تحقيق مان، ص ٥٢؛ «الإتقان»، ص ٨٠٧.

ان المعني بهذا الوصف هو بالتاكيد الاسكندر الكبير، كما يعتقد ايضًا الكتّاب المسلمون. اما اول من يتكلم عن «قرنين» للاسكندر فهو، بقدر ما نعرف، مؤلف قصة الاسكندر السريانية، تحقيق E. W. Budge، ص ٢٥٧ و٢٧٤: «اعرف انك جعلت لي قرنين لانطح ممالك هذا العالم»، وقد نشأت بحسب تيودور نولدكه (*Beiträge zur Geschichte des Alexanderromanes, in Denkschr.* Akademie Wien, Philos. Historische Klasse, vol. 38 (1890) No. 5). قارن ايضًا مراجعة S. Fraenkel, *ZDMG.* vol. 45, p. 309ff.، في السنة ٤١٥ او ٥١٥ ب. م. (٨٢٦ بعد سلوقيوس) وليس في السنة ٦٢٦، كما يظن Carl Hunnius (*Das syrische Alexanderlied,* Göttinger Dissertation 1904, p. 21ff. ZDMG. 1906 p. 171) ولا يرد تعبير «ذو القرنين» في القصة السريانية. فاذا كانت هي المصدر الاقرب لمحمد او لثقته، فلا بد من ان يكون هذا الوصف العربي مبتكرا على اساس روايات محلية. وثمة القاب عربية كثيرة تتألف من «ذو» والمثنى. قارن المبرد، «الكامل»، تحقيق Wright، ص ٧٧و، والمجموعة الغنية لدى I. Goldziher, *Ueber Dualtitel, WZKM.* vol. 13 (1899) p. 321ff. اما لقب «ذو القرنين» فينُسب ايضًا للملك اللخمي المنذر الثالث. قارن Th. Nöldeke, *Tabari* p. 169, n. 3; Goldziher, *Abhandlungen z. arab. Philologie* 2, p. 26, n. 13 zu Nr. 28. ولعل اسم «ذو القرنين» قد استخدم في صيغة نجهلها للقصة وترجم منها إلى العربية. اما في السريانية فيمكن ان يماثل اللقب عبارة «بعل قرنه» او «قرناثا». وقد فُقد المثنى في هذه اللهجة السامية.

ونعثر على تعبير مماثل للتعبير العربي في رؤيا دانيال ٨: ٢١، حيث تظهر مملكة الفرس جديًا ذا قرنين (האיל בעל הקרנים)، بينما يوصف الاسكندر الكبير كتيس بقرن واحد على جبهته. وثمة موضع آخر مشابه في مدراش رَبًّا حول التكوين، Par. 99, 2، حيث توصف ادوم (وهي روما) بذات القرون בעל קרנים، قارن ايضًا «الروم ذات القرون»، ابن هشام، حاشية، ص ١٨٧. توحي هذه المصادر بأن قرني الاسكندر مأخوذان من الادب الرؤيوي ويرمزان إلى القوة التي لا تُقهر. لكن المشكلة تزداد تعقيدا اذا أخذنا بعين الاعتبار ان عمون عرافة جوبيتر تعترف، بحسب المؤرخين (Curt. p. 4, p. 29, lin. 5ff.; Arrhian p. 3, lin. 4)، بالاسكندر ابنا لهذا الاله الذي تصوره الاسطورة جديا ذا قرن، وانه اخذ القرن منه، وهو يظهر على صدغ الاسكندر في صورة رأسه

قد نشأ وما سبقهما من آيات في الوقت نفسه. ثمة سبب ضعيف واحد فقط لتعلق بعض هذه المقاطع بالبعض الآخر، كما اشير اليه اعلاه لدى مناقشة سورة الاسراء ١٧ : ٨٥/ ٨٧، وهو ان البداية التي تحكي قصة اهل الكهف (الآيات ٩/ ٨وو)[٥١٨] والنهاية (قصة ذي القرنين) تجيب، بحسب ما يقال، على اسئلة اليهود الثلاثة. والا فلا يتضمن اي من المقاطع الثلاثة المذكورة ما يدل على صلته بالمقطعين الآخرين. الاهم من ذلك هو ان الاساطير المذكورة هنا هي من صلب الادب العالمي الذي

المطبوعة على قطع العملة المعدنية البطليموسية والليسيماخية. قارن J. J. Bernouilli, *Die erhaltenen Darstellungen Alexanders d. Gr.*, München 1905, Tafel 8, Fig. 4; Theod. Schreiber in den Abh. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Philos. Hist. Klasse 1903, Tafel 13, Fig. 5. لكن الصور جانبية فلا يظهر له فيها الا قرن واحد. اما قول اثنايوس المنقول عن افيبوس (١٢، ٥٣٧)، ان الاسكندر تزيا بزي الاله عمون، فلا يمكن الرهان عليه، لان الامر قد لا يتعدى كونه استنتاج علماء من موجودات العملة.

اما السمك المذكور في قصة موسى (الآية ٦١/ ٦٠) فيتوافق تماما والسمك الذي ينبعث حيًا في ينبوع الحياة بحسب قصة الاسكندر (الطبري ١، ص ٤٢٨؛ نولدكه، المصدر المذكور، ص ٢٥). واذا تم الخلط بين الشخصيتين فهذا ناتج على الارجح من ان وجه موسى المشرق بحسب الرواية الكتابية (الخروج ٣٤: ٢٩، ٣٠، ٣٥) يوصف لدى اكويلا وفي الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس (Vulgata) بانه «ذو قرون» (cornuta)، اذ قد خلط فيها خطأ بين الكلمتين العبريتين «قَرَن» ومعناها «شع»، وكلمة «قِرن» بمعنى القرن. (قارن رسالة الدكتوراه لهونيوس، ص ٢٧).

وينتمي الجزء المتبقي من قصة موسى إلى مجموعة من الاساطير كانت واسعة الانتشار في الشرق وانتقلت منه إلى الغرب الاوروبي، منشأها ما زال غامضا. (قارن ثبت المصادر في طبعة Oesterley, Pauli, Schimpf und Ernst, Stuttgart 1860, p. 550f.; Gaston Paris, *La Poésie du Moyen Age*, 2 A. 1, p. 150 - 187, L'ange et l'ermite). اما اقدم مصدر لها، باستثناء القرآن، فهو اثر يهودي من القرن العاشر. وقد يكون المدراش اقدم منه بكثير اذ يتماهى فيه احد المتجولَين بشخص تاريخي من النصف الاول للقرن الثالث، وهو يشوع بن لاوي الاموري الفلسطيني المشهور (قارن الموسوعة اليهودية ٥، ص ١٢٥). بالرغم من ذلك، يجب ان نستبعد وجود علاقة مباشرة بين المصدرين، فالمرويات فيهما تختلف كثيرًا فيما بينها. وبما ان ينبوع الحياة الذي يذكره القرآن في هذا السياق يلعب دورًا كبيرًا في الميثولوجيا البابلية، فربما كانت القصة كلها آتية من هناك. واذا افتكرنا بانه لم تتوفر في الجنة الحياة الابدية وحسب، بل أيضًا المعرفة التي يفوق مستواها الطاقة البشرية، كما يستنتج من القصة الواردة في الكتاب المقدس، نتج عن ذلك رباط داخلي بين اجزاء قصة موسى القرآنية، التي تظهر اجزاؤها منفصلة بعضها عن البعض الآخر.

[٥١٨] قارن I. Guidi, *Testi orientali inediti sopra i sette dormienti di Efeso*, Roma 1885; Th. Nöldeke, Göttinger Gelehrten Anzeigen 1886, p. 453ff.; M. J. de Goeje, De Legende der Zevenslapers van Efeze, in Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4 e Reeks, Deel III, وقد نشرت منفصلة في امستردام ١٩٠٠ John Koch, *Die Siebenschläerlegende*, Leipzig 1882; B. Heller in Revue des etudes juives tom. 49, p. 190 - 218.

كان معروفًا في ذلك العصر.[٥١٩] لهذا السبب لا يمكن ان يكون تساوي الفاصلة في الآيات وليد الصدفة،[٥٢٠] بل هو نابع من كون هذه المقاطع محددة منذ البداية[٥٢١] لتُجمع في سورة واحدة. وربما اتبع محمد في تسلسل المقاطع الروايات المنقولة.

سور الفترة الثالثة

ما تكوَّن في الفترة الثانية تدريجًا من اسلوب ولغة ومعالجة للمواضيع يبرز في الفترة الثالثة بشكله النهائي. اللغة تصبح مطنبة، واهية، نثرية. التكرار الذي لا نهاية له، ولا يتورّع النبي عن ترداد الكلمات نفسها تقريبًا، البراهين التي تفتقر إلى الوضوح والحدة ولا تقنع الا من يؤمن سلفًا بالنتيجة النهائية، والقصص التي لا تأتي الا بالقليل من التنوع، كلّ هذا يجعل الآيات والسور مملّة في كثير من الاحيان. من لا يعير اهتماما للغة الاصل ولمسائل تاريخ الاديان لن يتغلب على نفسه، فيقوم بقراءة الاجزاء المتأخرة من القرآن مرة ثانية.[٥٢٢] ولا يجوز الظن ان الروح التي ظهرت ملتهبة في السور الاولى تنطفئ جذوتها هنا تمامًا. لكنها تقتصر على ومضات متفرقة. ولا يسع الكلام النثري المطنّب ان يوشّح الخيال بما يليق به، حيث يجمح. الطول النامي للآيات له علاقة وثيقة بالاسلوب الذي يصبح اكثر نثرية. ولا يبقى من القالب الشعري الا الفاصلة. وهذه تولّد في كثير من المرات انطباعًا مؤثّرًا بوصفها ختامًا معنويًا قويًا، لكنها أيضًا مشوّشة في كثير من الاحيان. ويبدو انها تعامَل باهمال شديد، وتقتصر تقريبًا على اسهل الاشكال: واو نون، ياء

---

[٥١٩] قارن ايضًا J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2 A. p. 236.

[٥٢٠] تنتهي الفواصل عادة بـ ا، ما يجعل جمع كل من الآيتين ٢١ و٢٢ (٢٢) والآيتين ٩٧ و٩٨ (٩٨) من طبعة فلوغل في آية واحدة ضروريا. اما الروي فهو شديد الاختلاف ويتالف من حروف الابجدية كلها تقريبًا، على الاكثر ـدًا، ٤٧ مرة، را، ٢٢ مرة، ـها، ١٧ مرة، ـلا، ١٣ مرة.

[٥٢١] من العبارات الاكثر استعمالا، والتي توجد في اجزاء عديدة، انكر ﴿ربي﴾ في الآية ٢٢/٢١، ٢٤/٢٣، ٣٦/ ٣٤، ٣٨/٣٦، ٤٠/٣٨، ٩٥/٩٤، ٩٨/٩٧، ٩٨، ١٠٩ و﴿حتى اذا﴾ في الآية ٧١/٧٠، ٧٤/ ٧٣، ٧٧/٧٦، ٨٦/٨٤، ٩٠/٨٩، ٩٣/٩٢، ٩٦/٩٥.

[٥٢٢] كان محمد في أحسن الاحوال ذا اسلوب متوسط المستوى. وتقوم اهميته، ككاتب، على اصالته، اذ خلق لوثيقة دينه الجديد اسلوبا جديدا ذا لون كتابي.

نون الخ. اما السور فبعضها طويلٌ جدًّا. ولعل بعض هذه المقاطع الطويلة جُمعت من مقاطع اقصر، ضُم بعضها إلى البعض الآخر، حتى لو لم يكن في وسعنا دائمًا التعرف على صدوعها. من خصائص الفترة الثالثة المخاطبة بقول ﴿يا أيها الناس﴾. فكما ان العربي يستخدم عادة المنادى حين يخاطب جمعًا،[٥٢٣] كذلك يفعل محمد حيث كلامه نثري، فيما ان السور المبكّرة المحرَّكة شعريًا، او بالاحرى خطابيًا، لا تتقبل هذه الصيغة.

ونظرًا إلى اختفاء التطور تقريبًا في سور الفترة الثالثة تضعف لدينا امكانية القيام بترتيب تأريخي لها عما كانت تسمح به الفترتان السابقتان.

في سورة السجدة ٣٢[٥٢٤] لا بد من ان تكون الكلمات ﴿فلا تكن في مرية من لقائه﴾ في الآية ٢٣ قد أُدخلت لاحقًا إلى النص، اذ لا علاقة لها اطلاقا بسياقه.[٥٢٥] الآية ١٦[٥٢٦] او الآية ١٨ حتى ٢٠[٥٢٧] تُعتبر خطأ مدنية، الاولى بسبب رواية تربطها بالفقراء من المهاجرين او الانصار والثانية بسبب ربطها بحادثة وقعت قبل وقعة بدر.

ويعتقَد ان محمدًا حاول بواسطة سورة فصلت ٤١: ١ ـ ٣/٤ ان يقنع الوجيه المكي عتبة بن ربيعة باعتناق الاسلام.[٥٢٨] حتى لو صح ذلك، ما استفدنا منه الا ان السورة اقدم من تلك المحاولة. ابن هشام يضع هذه المحاولة مباشرة بعد اسلام حمزة. لكن هذا الكاتب لا يعير اهتماما للتسلسل التأريخي الدقيق للاحداث التي

---

[٥٢٣] مثلاً «يا معشر قريش»، «يا قوم».

[٥٢٤] يضع موير هذه السورة وكثيرًا سواها من السور القصيرة في المرحلة الرابعة لا الخامسة. ـ الآية ٩ (فلوغل) تشكل مع الآية ١٠ آية واحدة [١٠].

[٥٢٥] باطلة هي كل محاولات المسلمين التفسيرية، كالتي ترد لدى مسلم، القسطلاني ٢، ص ٧٥ (باب الاسراء، كتاب الايمان § ٧٢)، والتي تفيد أن الهاء في كلمة ﴿لقائه﴾ تعود إلى موسى. اما المعنى الحقيقي لهذه الكلمات في موضعها الاصلي فتظهره مواضع مثل الآية ١٠ و١٤ وسورة فصلت ٤١: ٥١.

[٥٢٦] الواحدي؛ «الإتقان»، ص٣٤، ص ١٩؛ علاء الدين.

[٥٢٧] الطبري، التفسير؛ النسفي؛ الواحدي؛ عمر بن محمد؛ الزمخشري؛ «الإتقان»، ص١٩و.

[٥٢٨] ابن هشام، ص ١٨٦. قارن شبرنغر .Leben 2 2, p. 7f

وقعت قبل الهجرة. يضاف إلى ذلك اننا لا نعلم بدقة موعد اسلام حمزة.[٥٢٩] اما بالنسبة إلى شكل السورة الظاهر فيجدر بالذكر ان الآيات ١ ـ ٣٨ تنتهي بانتظام بالفاصلة ون او ين، واقل منها (الآيات ١، ١٢/١١، ٣٢، ٣٤ ـ ٣٦) بالفاصلة يم ـ ان مواضع الوقف في نهاية الآيتين ١٢ و٢٦ (بحسب طبعة فلوغل) غير صحيحة ـ كما تجدر الملاحظة إلى ان الفاصلة ون او ين تختفي تمامًا في الآيات ٣٩ ـ ٥٤، وترد الفاصلة يم مرة واحدة فقط، فيما يحل محلها عدد كبير من حروف الفواصل (ر، ز، د، ب، ص، ط، ظ).[٥٣٠] لكنه لا يجوز لنا ان نفكك السورة لهذا السبب، خاصة لان الآية ٣٩ (بفاصلة ير) ترتبط بالآيتين ٣٤ و٣٨ (بفاصلة ون) والآية ٤٤ تشير إلى الآية الاولى كما يبدو.

في سورة الجاثية ٤٥ نشأت الآية ١٣/١٤ بحسب الواحدي أثناء الزحف على بني المصطلق او لمناسبة أخرى في المدينة (قارن أيضًا «الإتقان»، ص ٣٥). اما عمر الذي يلعب هنا دورًا جديرًا بالانتباه، فيظهر أيضًا في احاديث تتمسك بالاصل المكي لهذه الآية. وربما كان سبب ظهور رجل من عشيرة غفار[٥٣١] كخصم لعمر في بعض هذه الاحاديث يعود إلى ورود كلمة «يغفر» في تلك الآية.

في سورة النحل ١٦ نجد بعض الآيات التي نُزِّلت في المدينة. ويمكن ربط الآيتين ٤١/٤٣و بالهجرة إلى الحبشة. لكن الآية ١١٠/١١١ تتحدث بوضوح عن الذين تركوا مكة وقاتلوا إلى جانب الكفار. وبالنظر إلى الشبه الكبير بين الآيتين المذكورتين اولا وهذه الآية فمن الجائز ان ننسب لها كلها الاصل نفسه. اما الحديث في هذا السياق فهو عن المهاجرين عموما لا عن جماعة معينة منهم، كما يذكر الواقدي، ص ١١١، والواحدي (حول الآية). الآيات ١١٤/١١٥ ـ ١١٧/

---

[٥٢٩] يفترض ابن هشام، ص ٢٢٧، وابن سعد (تحقيق) ٣، ١، ص ١٩٢ ان حمزة اسلم قبل عمر. الطبري ١، ١١٨٩ يقول ذلك صراحة. ابن سعد (محقق) ٣، ١، ص ٤، ص ١٩٣، يضع هذا الحدث في السنة السادسة من بعثة محمد. اما ابن حجر، «الاصابة»، ١، رقم ١٨١٨ وابن الاثير، «أسد الغابة»، ٢، ص ٤٦، فيزعمان ان هذا حصل في السنة الثانية من البعثة.

[٥٣٠] قارن ادناه حول سورة غافر ٤٠.

[٥٣١] الرازي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ علاء الدين.

١١٨ يمكننا اعتبارها مكية، اذا تأكد ان سورة الانعام ٦: ١١٩ تشير اليها.[٥٣٢] بعكس ذلك، لا بد من ان تكون الآية ١١٨/ ١١٩ قد نشأت في المدينة، هذا اذا كان المقصود بها سورة الانعام ٦: ١٤٦/ ١٤٧ كما يرجح. وهذا ينطبق أيضًا على الآية ١١٩/ ١٢٠ التي ترتبط بها، وتتشابه والآية ١١٠/ ١١١، وكذلك الآية ١٢٤/ ١٢٥ التي تتحدث عن سبت اليهود. اما كون الآية ١٢٣/ ١٢٤ مكية فهو عرضة للشك،[٥٣٣] لان معظم الآيات التي تصف الاسلام بـ ﴿ملة ابراهيم﴾[٥٣٤] (سورة البقرة ٢: ١٤٠/ ١٣٤، ١٣٥/ ١٢٩؛ آل عمران ٣: ٩٥/ ٨٩؛ النساء ٤: ١٢٥/ ١٢٤؛ الحج ٢٢: ٧٨ (حتى ﴿المسلمين﴾)/ ٧٧)، كما تفعل هذه الآية، هي بالتأكيد مدنية. وتقوي هذا الشك أيضًا اسباب داخلية. «كان محمد في البداية مقتنعا بأن عليه ان يأتي للعرب بما اخذه المسيحيون عن عيسى واليهود عن موسى الخ. وهو يستند تجاه الكفار إلى فئة من «العارفين» (سورة النحل ١٦: ٤٣/ ٤٥؛ الانبياء ٢١: ٧) الذين لا يحتاج المرء الا إلى ان يسألهم ليتلقى منهم التأكيد اللازم على صحة تعاليم محمد. وتأتي الخيبة في المدينة من ان اهل الكتاب لا يريدون الاعتراف به، فيضطر إلى ان يفتش عن مرجعية اعلى من مرجعيتهم، لا تتعارض في الوقت نفسه مع ما ذُكر في السور السابقة. حينئذ يمد يده إلى الانبياء القدماء الذين لم يكن في وسع اقوامهم ان يقاوموه». هذه النزعة تنطق بها بوضوح تام الآية ١٣٥/ ١٢٩ من سورة البقرة ٢. ولا يثير الدهشة ان محمدًا شعر لاحقًا بأنه أقرب إلى ابراهيم منه إلى سواه، اذ ان ابا الآباء هذا يُعتبر لدى المسيحيين واليهود على السواء النموذج الكامل للبر وطاعة الايمان و«أبًا»[٥٣٥] لجميع الاتقياء و«خليل

---

[٥٣٢] تعلّق خطأ بسورة المائدة ٥: ٣(حتى ﴿واخشون﴾)/ ٤ وهي من احدث آيات القرآن عهدًا.

[٥٣٣] اتبنى حجج البرهان التالي من Snouck Hurgronje. *Het Mekkaansche Feest,* Leiden 1880, p. 28 - 40. وقد شدَّد هذا الباحث ايضًا في مقالات لاحقة على اهمية ابراهيم بالنسبة لتطور مكانة محمد مقابل ديانات الوحي السابقة (قارن *De Gids* 1886, II, p. 460, 466, Revue Hist. Relig Bd. 30 (1894) p. 64ff.).

[٥٣٤] والا فإن كلمة «ملة» تستخدم في القرآن لدين اليهود والمسيحيين، (مرة واحدة: سورة البقرة ٢: ١٢٠/ ١١٤) والمشركين (أربع مرات. سورة ص ٣٨: ٧/ ٦ معناها غير اكيد). ولا شك في ان اصل الكلمة آرامي («مِلْثا» بمعنى «كلمة»)، لكن معنى الدين الوارد في القرآن غير موجود هناك. ويبدو لي ان العرب استعملوا هذه الكلمة قبل الاسلام.

الله».[٥٣٦] ويتصل تفضيل محمد لابرهيم صلة متينة بالرأي الوارد في سورة البقرة ٢: ١١٩/١٢٥، ١٢١/١٢٧ بأنه باني الكعبة في مكة.[٥٣٧] ولعل النبي تبنى هذا الرأي اولا في المدينة. فحتى في السور المكية المتأخرة لا يعتريه الشك بأن الله لم يرسل إلى بني قومه «نذيرًا» من قبله (سورة السجدة ٣٢: ٣/٢؛ سبأ ٣٤: ٤٣/٤٤؛ يس ٣٦: ٦/٥). اضافة إلى الآية ١٢٣/١٢٤ ان الآيات ١١٠/١١١ و١١٨/١١٩ و١١٩/١٢٠ بالتأكيد مدنية، والآيات ١١٢/١١٣ ـ ١١٧/١١٨ على الارجح كذلك. لهذا السبب يحتمل ان تكون القطعة المؤلفة من الآيات ١١٠/١١١ ـ ١٢٤/١٢٥ قد نشأت في تلك الفترة أيضًا.[٥٣٨] ولا يصيب من يدعي ان الآية ٩٤/٩٦ (من ﴿وتذوقوا﴾ فصاعدًا) حتى الآية ٩٦/٩٨ او الآيات ٩٥/٩٧ ـ ٩٧/٩٩ مدنية،[٥٣٩] بسبب صلة موجودة بين عبارة ﴿عهد الله﴾ (الآية ٩٥/٩٧) والعهود التي عقدها محمد بعد الهجرة مع مختلف القبائل. هكذا يمكن أيضًا اعتبار الآيات التي تسبقها قد نشأت بعد الهجرة. اما تقسيم الآية ٩٤/٩٦ إلى قسمين فأمر غير مبرر. فايل[٥٤٠] يعلن ان الآيات ١٠١/١٠٣ ـ ١٠٣/١٠٥ مدنية. لكن الرأي الذي

---

[٥٣٥] مثلاً برشيت رَبَّا، الفقرة ٣٩ في البداية؛ انجيل متى ٣: ٩؛ انجيل لوقا ١٦: ٢٤؛ الرسالة إلى اهل رومية ٤: ١، ١٦ الخ. هذا هو ايضًا شأن سورة الحج ٢٢: ٧٨(حتى ﴿المسلمين﴾)/٧٧ ايضًا. وليس من الضروري ان يكون الراي القائل بأن ابراهيم ابو العرب اساسا لهذه الآية.

[٥٣٦] هذا ما يرد في القرآن مرة واحدة فقط في سورة النساء ٤: ١٢٥/١٢٤ (خليل)، لكنه مذكور بكثرة في الحديث. وقد سبق ورود هذه الفكرة في العهد القديم (اشعياء ٤١: ٨؛ اخبار الملوك الثاني ٢٠ : ٧). ويسمى ابراهيم في كتابات ابراهيمية لاحقة «بيبد»، مثلاً في التلمود البابلي مناحوت ٥٣ ب، شابات ١٣٧ ب (مواضع اخرى لدى ,B. Beer, *Das Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischeen Sage*, Leipzig 1859 (n. 427, 950 او «رحيم» مثلاً في صلاة مجمعية باللغة الآرامية تقام في يوم الغفران «الصغير». وهو يسمى في الادب المسيحي القديم **φίλος θεοῦ** (رسالة يعقوب ٢: ٢٣؛ رسالة اقليمُس ١٠: ١؛ ١٧: ٢).

[٥٣٧] لا يحتمل ان يكون محمد هو الذي اخترع هذه الاسطورة، بل سبق ان نشأت بين اليهود او المسيحيين العرب الذين لم يشاؤوا التخلي عن الطوافات الدينية حول الكعبة. Snouck Hurgronje (*Het Mekkaansche Feest* p. 28) لا يستبعد ان يكون المسيحيون قد شاركوا في الحج ويشير إلى رواية تقول ان عبور وادي محسِّر ركوبًا بسرعة يعود إلى ان المسيحيين كانوا سابقا يتممون هناك الوقفة (قارن محمد عابد، «هداية الناسك على توضيح المناسك»، طبعة القاهرة ١٣٠٢، ص ١١٢).

[٥٣٨] هكذا ,Grimme, *Mohammed 2*, p. 26 لكن من دون تعليل.

[٥٣٩] عمر بن محمد؛ علاء الدين.

[٥٤٠] .Weil K. 1, p. 64, K. 2, p. 74

يبني عليه هذه الفرضية، وهو ان محمدًا لم ينسخ او يعدّل اية آية قبل الهجرة، غير مصيب. ولنتذكر ما سبق قوله حول سورة النجم ٥٣.[٥٤١] ولا تتفق الآية ١٠٣/ ١٠٥ التي يُذكر فيها ان محمدًا يتلقى تعليمًا من اناس آخرين والآية ١٠١/ ١٠٣ التي يتهمه فيها الكفار علنًا بالكذب والظروفَ التي سادت بعد انتقاله من مكة. فالآيات المشار اليها على علاقة واضحة بمحيطها. أما الادعاء بان الآية ١٠٣/ ١٠٥ تشير إلى سلمان الفارسي الذي اعتنق الاسلام في المدينة فلا قيمة له البتة.[٥٤٢] ويبدو ان هذا الرأي تولّد من فهم خاطئ لكلمة ﴿أعجمي﴾ التي غالبًا ما تدل فيما بعد على الفرس. لكن روايات كثيرة تشير إلى ان هذه الكلمة تعني اناسًا آخرين، شخصيات غامضة، وعبيدًا بأسماء (مثلاً يسار، جبر، يعيش، بلعام) وآخرين لا تذكر أسماؤهم. الآية ١٠٦/ ١٠٨ تشير بحسب حديث لمجاهد (ت ١٠١/ ١٠٣ بعد الهجرة) إلى المؤمنين الذين تردّدوا عن اتباع قدوة النبي، فلم يولوا ظهورهم لمدينتهم.[٥٤٣] سوى ذلك، يرد الجميع هذه الآية بحق إلى المسلمين الذين لا مال لهم ولا مقام، وتعرضوا قبل الهجرة لتحرشات كثيرة من قِبل المكيين. الآيات ١٢٥/ ١٢٦وو مكية بحسب الشكل والمضمون.[٥٤٤] اما التراث فيعلن ان هذه الآيات تتضمن منع محمد من ان يثأر من المكيين لموت حمزة، وفاء لنذر قطعه على نفسه.[٥٤٥] ويضيف بعضهم إلى ذلك ان هذه الآيات لم تنشأ مباشرة بعد وقعة أُحد، بل بعد الاستيلاء على مكة،[٥٤٦] حيث كان محمد على درجة عالية من

[٥٤١] انظر اعلاه ص ٨٩وو.

[٥٤٢] الطبري، التفسير ١٤، ص ١١١، س ٥؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ Weil, n. 369. K.2, p. 74.

[٥٤٣] قارن الواحدي؛ السيوطي، اسباب؛ علاء الدين.

[٥٤٤] قارن ﴿وجادِلهم بالتي هي احسن﴾ (الآية ١٢٥/ ١٢٦)؛ ﴿واصبر﴾ (الآية ١٢٧/ ١٢٨)؛ ﴿بما يمكرون﴾ (الآية ١٢٧/ ١٢٨)، وهي تلميحات خالصة إلى ان النبي كان عندئذ ضعيفًا، لم يكن في وسعه التفكير بابداء المقاومة، ناهيك عن القتال.

[٥٤٥] ابن هشام، ص ٥٨٤و؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٤٢٠و وفي التفسير؛ الواحدي، ص ٢٨٣. الترمذي، (التفسير)؛ الطبري، فارسي ٢، ص ٣٨. الواحدي؛ عمر بن محمد؛ «الأغاني» ١٤، ص ٢٢و؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ١٩، ٣٣، ٤٢؛ السيوطي، «أسباب النزول».

[٥٤٦] الترمذي، المصدر المذكور؛ «الإتقان»، ص ٤٢؛ السيوطي، «أسباب النزول».

الذكاء منعته من استغلال الفرصة لأخذ الثأر. كل هذه الآراء الخاطئة تعتمد على الارجح على كون النبي تلا تلك الآيات القديمة في احدى هذه المناسبات.[٥٤٧] لكن الارجح هو ان هذه المناسبات باسرها جمع انتقائي للمفسرين. وبسبب احتواء النصف الثاني من السورة فعلا على آيات مدنية، او يُظَن انها مدنية، يوفر بعضهم على نفسه عناء البحث، معلنا ان السورة مدنية ابتداءً من الآية ٤٠/٤٢، او حتى من الآية ٣٩/٤١ إلى النهاية،[٥٤٨] او ان هذا ينطبق عليها كلها.[٥٤٩]

لا بد من ان الآيات الاولى من سورة الروم ٣٠ نُزِّلت بعد هزيمة البيزنطيين (الروم) امام الفرس في احدى الدول المجاورة لشبه جزيرة العرب.[٥٥٠] لكن يصعب تحديد اي من الهزائم الكثيرة التي مني بها البيزنطيون، حتى بعد الهجرة،[٥٥١] هي المعنية هنا، لا سيما وانه لا توجد اخبارٌ بيزنطية موثوق بها تؤكد روايات الكتّاب المسلمين القدامى،[٥٥٢] وهي مشوَّشة وغير دقيقة حول هذه الاحداث. بحسب المعلومات المعهودة حلّت الهزيمة المعنية بالبيزنطيين بالقرب من اذرُعات [درعا][٥٥٣] وبصرى او في بلاد ما بين النهرين او في فلسطين. مترجم الطبري إلى الفارسية (تسوتنبرغ ٢، ص ٣٠٦و)، الذي يورد هنا كلامًا مشوَّشًا حول خلع موريتسيوس (مورق) الخ، يقول ان القرآن يتحدث عن احتلال القدس. ولا

---

[٥٤٧] قارن Weil, *K.* 1, p. 64, *K.* 2, p. 74.

[٥٤٨] عمر بن محمد؛ هبة الله.

[٥٤٩] عمر بن محمد.

[٥٥٠] ان قراءة «غَلَبَتْ» و «سَيُغْلَبُون» قديمة جدًا ويذكرها الترمذي، كتاب التفسير، حول سورة الروم ٣٠: ١و/١، الا ان مرجعياتها اضعف من مرجعيات القراءة الشائعة وينبغي رفضها لانها مستقاة من الهزائم التي مني بها البيزنطيون لاحقًا على ايدي المسلمين. لكن محمدًا لم يكن في وسعه حينذاك ان يتوقعها. ويقول الطبري في التفسير «فقرأته (غُلِبَتْ) عامة قراء الامصار».

[٥٥١] قارن تاريخ ابن العبري السرياني، تحقيق Bruns - Kirsch، ص ١٠٠.

[٥٥٢] الطبري١، ص ١٠٠٣وو وت. نولدكه، *Geschichte der Perser und Araber aus der arabischen Chronik des Tabari* p. 297ff.؛ الواحدي؛ الرازي؛ القرطبي. اقل منهم وضوحا الزمخشري والبيضاوي.

[٥٥٣] يذكر الواحدي ان اسم قائد الجيش اليوناني في هذه المعركة «يحنّس» (يوحنا)، ولم استطع ان اجد عنه شيئًا؛ لكن قائد جيش الفرس «شهربراز» يذكره البيزنطيون (**Σαρβαραζος**)، والارمن (Lebeau, *Histoire du Bas - Empire, ed. nouvelle*) وابن العبري (**ܫܗܪܒܪܙ**) قارن خاصة نولدكه، الطبري، ص ٢٩٢.

سبيل إلى الانكار ان المعني بالامر هو حدث وقع في فلسطين او بالقرب منها. لكن لا يمكننا الجزم في ما اذا كان المقصود هو احتلال القدس الذي حصل في حزيران سنة ٦١٤ بعد الميلاد بحسب اوثق المعلومات (Chron. Pasch.)،[٥٥٤] او حدث بعده.[٥٥٥] وربما لم يقصد محمد حدثًا معينًا. فايل[٥٥٦] يفصل خطأ الآيات الاولى عما يليها رغم انها على علاقة وثيقة بها. ويعتبر بعضهم الآيتين ١٧/١٦و مدنيتين رادين اياهما إلى الشعائر التي كانت تقام أيضًا قبل الهجرة.[٥٥٧]

يعتبر بعضهم، من دون سبب معروف، ان الآية ٥ من سورة هود ١١[٥٥٨] قد نُزِّلت في الطائف.[٥٥٩] ويرفض البيضاوي رأيًا آخر يقول ان الآية تشير إلى المنافقين في المدينة.[٥٦٠] الآية ١٢/ ١٥،[٥٦١] والآية ١٧/ ٢٠[٥٦٢] (بسبب ذكر اليهود) والآية ١١٤/ ١١٦[٥٦٣] (بسبب تعيين اوقات الصلاة) يعتبرها البعض مدنية. وترتبط اجزاء هذه السورة بعضها بالبعض الآخر ارتباطًا وثيقًا على العموم.[٥٦٤]

---

(٥٥٤) نولدكه، الطبري، ص ٢٩٧، ومقالات حول التاريخ الفارسي، ص ١٢٦.

(٥٥٥) اما فيما يتعلق بالمسألة نفسها فقد كان سواسية بالنسبة للمكيين أنتصر الفرس او البيزنطيون. وما يراد الكتّاب المسلمون من ان المكيين كوثنيين كانوا يتعاطفون مع الفرس، غير صحيح. لكنه من الاكيد ان محمدًا كان يهتم بالمسيحيين الذين كان ما زال يتماهى واياهم تقريبًا في ذلك الحين. وكان نصر البيزنطيين على الفرس في نظره نصر الموحِّدين على الكفار، ولهذا وجد اعداؤه في الحدث فرصة ليواجهوه بأن اصدقاءه قد غُلبوا وان الهه لم يستطع ان يسعفهم.

(٥٥٦) K. 1, p. 67, K. 2, p. 76.

(٥٥٧) عمر بن محمد والزمخشري والبيضاوي. حتى ولو عصرت الكلمات عصرًا، لما استُخرِج منها الا اربعة مواعيد للصلاة فقط، لكن الآيتين ١٧/١٦ و١٨/١٧ يتوازيان على الارجح. اما الصلوات الخمس اليومية فلا يأمر بها القرآن صراحة. قارن اعلاه ص ٥١و.

(٥٥٨) تنتهي الآية ٥ في طبعة فلوغل بكلمة ﴿حين﴾، وذلك ضد المعنى وضد النقل الحسن. قارن حول ذلك عمر بن محمد؛ ابو يحيى، «كتاب المقصد»، حول الموضع.

(٥٥٩) البيضاوي، قارن علاء الدين.

(٥٦٠) علاء الدين، حول الآية.

(٥٦١) «الإتقان»، ص ٣٢؛ علاء الدين، في المدخل، عن مقاتل.

(٥٦٢) الموضع نفسه.

(٥٦٣) الموضع نفسه. الطبري، التفسير، جزء ١٢، ص ٧٥؛ عمر بن محمد؛ الواحدي، «اسباب النزول»؛ السيوطي، «اسباب النزول»؛ علاء الدين عن ابن عباس وقتادة؛ القسطلاني عن البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، § ٤.

(٥٦٤) قارن مثلاً حذف ﴿ولقد ارسلنا﴾ الآية ٥٠/٥٢، ٦١/٦٤ ٨٤/٨٥، لان العبارة سبق ان وردت في الآية ٢٥/ ٢٧.

لكن لا بد من الاشارة إلى بعض الاختلافات في التأليف. فالآيات ٦٩/ ٧٢ ـ ٨٣/ ٨٤ تخرج عن نموذج المدخل المتبع عادة في قصص نوح (الآيات ٢٥/ ٢٧وو) وهود (الآيات ٥٠/ ٥٢وو) وصالح (الآيات ٦١/ ٦٤وو) وشعيب (الآيات ٨٤/ ٨٥وو).[٥٦٥] ومن الاسهل اعتبار الآية ٨٤/ ٨٥ تتمة للآية ٦٨/ ٧١. الآيات ١١٠/ ١١٢ ـ ١٢٣ تتناول من دون التباس الاجيال (الآية ١١٦/١١٨) والمدن (الآية ١١٧/ ١١٩) والرسل (الآية ١٢٠/ ١٢١) المذكورة سابقا، فيما تبدو الآيات ١٠٠/ ١٠٢ ـ ١٠٩/ ١١١ وكأنها مقطع ختامي يراجع فيه ما سبق الحديث عنه. اما ذكر موسى في الآية ١١٠/ ١١٢ فهو ملفت للنظر بسبب الآية ٩٦و/ ٩٩.

يعزو مفسرون كثيرون سورة ابراهيم ١٤: ٢٨/ ٣٣، ٢٩/ ٣٤ خطأ إلى القرشيين الذين شهدوا بدر.[٥٦٦] في الآيات ٣٥/ ٣٨وو يرجو ابراهيم من ربه ان يحمي مكان مكة المقدس ويحفظ ذريته من الكفر، ثم يشكره على نعمته التي تجلّت له بأنه مُنح في سن متقدمة ابنين هما اسحاق واسماعيل. من اجل الاسباب نفسها التي عرضناها اعلاه حول سورة النحل ١٦: ١٢٣/ ١٢٤ نعتبر هذه الآيات مكية كما اعتبرها سنوك هورغرونيه.[٥٦٧] «من الآن فصاعدا، لا يذكر الآباء من دون ان يُدفع اسماعيل إلى موقع وسط بين ابراهيم واسحاق. وفي مرحلة لاحقة يبرز اسماعيل كمشارك في تأسيس الكعبة» (سورة البقرة ٢: ١٢٧/ ١٢١).

تختلف سورة يوسف ١٢ عن سواها من طوال السور بأنها تعالج موضوعًا

---

[٥٦٥] يُدعى قوم شعيب (الذي لم يتضح بعد شان اسمه بما فيه الكفاية)، وقد سبق ان اطلق على هذه الجماعة الاسم العربي الاصيل الايكة، هنا باسم مدين وهو اسم وصل إلى محمد بالتاكيد عن طريق اليهود. والاسمان يصفان الشعب نفسه، للاسباب التالية: ١) ان لهما نبيًا واحدا، ولم يسبق ان كان لقومين نبي واحد؛ ٢) ينقطع استعمال الاسم القديم من بعد البدء باستخدام اسم مدين؛ ٣) يُتَّهم القومان بتزوير الكيل والميزان (سورة الشعراء ٢٦: ١٨١و؛ سورة الاعراف ٧: ٨٥/ ٨٣؛ سورة هود ١١: ٨٥/ ٨٦). وهنا ذنب لم يذكر في اية قصة اخرى من قصص الانبياء. وقد سبق لبعض الكتّاب المسلمين ان اعتقدوا من اجل السبب الاول والثالث ان الشعبين هما بالفعل شعب واحد («الإتقان»، ص ٧٨٥). اما اذا كان شعيب هو نفسه حمو موسى والمقصود به قومه مدين، فهذه مسالة اخرى. قارن ت. نولدكه في Cheyne - Black, *Dictionary of the Bible s. v. Midian*.

[٥٦٦] الواقدي، ص ١٢٢؛ عمر بن محمد؛ الطبري في التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٣٢؛ علاء الدين؛ ـ كل من الآيتين ١١ و١٢، ١٣ و١٤، ٢٤ و٢٥ (فلوغل) تشكل آية واحدة فقط [١٠، ١١، ٢١].

[٥٦٧] *Het mekkaansche feest, p. 40*. قارن اعلاه ص ١٢١.

واحدًا فقط،(٥٦٨) هو حياة يوسف،(٥٦٩) باستثناء بضع آيات في النهاية، لكنها على صلة بالآيات الأخرى.(٥٧٠) وكما يروي كاتبان متأخران(٥٧١) اعطى محمد هذه السورة في مكة لاول المؤمنين من يثرب ليأخذوها معهم لدى عودتهم إلى مدينتهم. اذا افترضنا صحة هذا الحدث، استطعنا ان نستنتج منه فقط ان السورة نشأت قبل وقوعه، لا انها وضعت لهذا الغرض فقط، كما يعتقد فايل على ما يبدو.(٥٧٢) اما الرأي القائل ان الآيات ١ ـ ٣ مدنية(٥٧٣) فيرفضه السيوطي(٥٧٤) بحق كرأي لا اساس له من الصحة ولا يمكن الدفاع عنه. وهذا ما ينطبق أيضًا على الرواية الذي تنسب إلى الآية ٧ اصلاً مدنيًا.(٥٧٥)

يُظن خطأ ان المقصود بسورة غافر ٤٠: ٥٦/٥٨و هم اليهود، ولذلك تعتبر مدنية.(٥٧٦) الآيات ٥٧/٥٩ حتى النهاية (الآية ٨٧)(٥٧٧) تتميز عما قبلها من الآيات بأنها تنتهي بالفاصلة ون او ين، فيما يسود تنوع كبير في الفواصل التي تقع قبلها.(٥٧٨) ونظرًا إلى ان الجزأين لا يتعلق احدهما بالآخر من ناحية المضمون،

(٥٦٨) هذا يتوافق مع هيئة الفواصل التي تنتهي بـ ـون، ـيم، ـين، ومرة واحدة بـ ـير و ـيل. اما الفاصلة لر (الآية ٣٩) و را (الآية ١٩٦/٩٦) فترد بسبب تقسيم خاطئ للآيات.

(٥٦٩) حول المصادر اليهودية للعرض القرآني قارن أ. غايغر، المصدر المذكور، ص ١٣٩وو، ودراسة:

Israel Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teile des Korans, I, Heft, Leipzig* 1907.

(٥٧٠) انظر الآية ١٠٩وو، خاصة الآية ١١١.

(٥٧١) «الإتقان»، ص ٣٩؛ الخميس، طبعة القاهرة ١٢٨٣، ١، ص ١٣.

(٥٧٢) ص ٣٨٠.

(٥٧٣) عمر بن محمد.

(٥٧٤) «الإتقان»، ص ٣٢.

(٥٧٥) عمر بن محمد.

(٥٧٦) في الموضع نفسه؛ «الإتقان»، ص ٣٥؛ السيوطي، في «أسباب النزول»؛ علاء الدين.

(٥٧٧) رقم الآية المذكور غير صحيح [ج.ت.]. الآية ٨٥.

(٥٧٨) ان الفاصلة السائدة هي ا مع ب، د، ر، ق، ل، ع، أ، بالاجمال ٤١ مرة ؛ وترد الياء مع الميم والنون والراء واللام والباء، ٢١ مرة؛ والواو مع الدال والنون والراء ٢٢ مرة؛ اما كلمة ﴿كاذبا﴾ التي تنتهي بها الآية ٣٩ (فلوغل) (٣٧) فتعود إلى تقسيم خاطئ للآيات.

يجوز لنا ان ننسب لكل منهما اصلاً مختلفًا. وربما شجع على جمعهما ان العبارة المستحبّة في الجزء الاول «جادل في آيات الله» (الآيات ٤، ٥، ٣٥/ ٣٧، ٥٦/ ٥٨) ترد مرة أخرى أيضًا في الجزء الثاني (الآية ٦٩/ ٧١).[٥٧٩]

يخطئ من يظن ان سورة القصص ٢٨: ٥٢ تشير إلى النصارى الذين قدموا إلى محمد في المدينة.[٥٨٠] وكيف كان في وسع محمد، من بعد تجاربه المريرة مع اليهود، ان يقول ان الذين أوتوا الكتاب آمنوا بالقرآن، هذا اذا لم نذكر اسبابًا أخرى؟ الآيات ٧٦ ـ ٨٢ تبدو قطعة مضافة في مكان غير مناسب، اذ يصعب ضمها إلى ما قبلها وما بعدها على السواء. ويمكن ربط الآية ٨٣ بسهولة اكبر بالآية ٧٥. لكن هذا السبب غير حاسم ازاء ما نعرفه عن الطابع القافز لأسلوب القرآن. لهذا يجوز ان نعتبر الآية ٨٣ نقيضًا لقصة قارون الذي لم يُعِر الله والآخرة اية أهمية، بل وثق بقوته الذاتية.[٥٨١] وبسبب فهم حرفي، لكن غير مناسب،[٥٨٢] للكلمات ﴿لرادّك إلى معاد﴾ يقال ان الآية ٨٥ نُزّلت أثناء الهجرة بجحفة، وهو مكان يقع بين مكة والمدينة.[٥٨٣] هكذا يجعل سوء فهم واحد المقطع مدنيًا[٥٨٤] او يجعل السورة كلها نُزّلت بين مكة والمدينة.[٥٨٥]

ويقال ان الآية ٥٣/ ٥٤ او الآيات ٥٣/ ٥٤ ـ ٥٥/ ٥٦ او حتى الآيات ٥٣/ ٥٤ ـ ٦٠/ ٦١ من سورة الزمر ٣٩[٥٨٦] ارسلت من المدينة إلى مكة بسبب وحشي

---

[٥٧٩] في ظروف اخرى كان سيؤيد هذا الواقع وجود هذه الاقسام معا في الاصل.

[٥٨٠] الطبري في التفسير عن الضحاك؛ الرازي عن مقاتل؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٣٤. ويرد لدى علاء الدين في المدخل ان الآيات الثلاث التالية مدنية.

[٥٨١] توجد أيضًا بعض الاحتكاكات في كلمات الآيتين ٧٧ و٨٣، مثل ﴿الدار الآخرة﴾ و﴿الفساد﴾.

[٥٨٢] هكذا يحكم ايضًا Weil K.1, 66, K. 2 76.

[٥٨٣] الرازي؛ السمرقندي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السيوطي، «اسباب النزول»؛ علاء الدين. قارن فايل ص ٣٧٣. الا اننا نجد في التفاسير أيضًا ايضاحات اخرى لهذه الكلمات. انظر التفسير الغريب لدى الطبري ١، ٢٩٤٢ و *Weil, Geschichte der Chalifen 1, 174*.

[٥٨٤] «الإتقان»، ص ٣٤.

[٥٨٥] عمر بن محمد.

[٥٨٦] تتشابه فواصل السورة وفواصل سورة فصلت ٤١ تشابها شديدا. الآيتان ٣ و٣(حتى ﴿يختلفون﴾)/ ٤ هما

(انظر اعلاه ص ١٢٠) او بسبب مجرمين آخرين. لهذا كثيرًا ما تُعتبر الآيات مدنية.[٥٨٧] آخرون يجعلون الآية ١٠/ ١٣[٥٨٨] وذلك عن خلط، والآية ٢٣/ ٢٤،[٥٨٩] بسبب علة باطلة، نُزلت بعد الهجرة.

سورة العنكبوت ٢٩: ١ ـ ١١/ ١٠ يعتبرها الكثيرون بحق مدنية.[٥٩٠] ولا بد لنا من ان نعتبر الآيتين ٨/ ٧ و٩/ ٨ بينها، بالرغم من ان المفسرين عادة ـ وهم يقدمون بالطبع ايضاحات أخرى لذلك ـ يرون ان المقصود في هذا الموضع، كما في سورة لقمان ٣١: ١٤/ ١٣ وسورة الاحقاف ٤٦: ١٥/ ١٤، هو سعد بن ابي وقاص، أحد أوائل المؤمنين. لكن الآيتين تتناولان اهل المدينة الذين منعهم ذووهم من الاشتراك في غزوات النبي. ولا بد من ان تكون هذه الآيات الاحدى عشرة / العشر، ولا تفيدنا الروايات التي يذكرها التراث من اجل ايضاحها الا القليل،[٥٩١] قد نشأت من بعد قيام محمد بغزوات عديدة، وبالتأكيد بعد وقعة بدر، وربما أيضًا بعد وقعة أُحد.[٥٩٢] الآية ٤٦/ ٤٥ هي في شكلها الحالي مدنية، اذ

آية واحدة بعكس ما يدعيه فلوغل. في الآية ٧/ ٩ قد تعود الكلمات ﴿ولا تزر وازرة وزر اخرى﴾ إلى اضافة لاحقة وهي ترد ايضًا في سورة الانعام ٦: ١٦٠/ ١٦١؛ سورة الاسراء ١٧: ١٥/ ١٦؛ سورة فاطر ٣٥: ١٨/ ١٩، وبزيادة ﴿ألاّ﴾ في سورة النجم ٥٣: ٣٩.

[٥٨٧] ابن هشام، ص ٣٢٠؛ السمرقندي في سورة النساء ٤: ٤٨/ ٥١؛ الواحدي؛ الطبري، التفسير؛ عمر بن محمد؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٢٠، ٣٠؛ السيوطي، «أسباب النزول»؛ علاء الدين.

[٥٨٨] «الإتقان»، ص ٣٥؛ علاء الدين.

[٥٨٩] «الإتقان»، ص ٣٥؛ علاء الدين.

[٥٩٠] قارن التفاسير. الرازي؛ «الإتقان»، ص٣٤؛ السيوطي، «أسباب النزول»؛ الواحدي. يؤدي سوء فهم إلى انعكاس الامر، ما يجعل من الآيات العشرة فقط مكية (هبة الله).

[٥٩١] انظر التفاسير والواقدي، ص ٦٨ (فلهاوزن، ص ٥٥).

[٥٩٢] قارن كلمة ﴿المنافقين﴾ في الآية ١١/ ١٠، وهي ناقصة في سورة البقرة ٢. H. Grimme, *Mohammed* 2, p. 26, واوغست مولر في طبعته لترجمة روكرت للقرآن، ص ٥٠٩ وو، يعدان الآيتين ١١ و١٢ من هذه المقطوعة، فيما ان G. Weil, K. 2, p. 76، يعتبر ان الآيتين ١٠/ ٩ و١١/ ١٠ فقط، وبقدر اقل من التاكيد الآية ٦/ ٥ مدنية. اما شيرنغر، المصدر المذكور سابقا ٢، ص ١٣٢و، فيسعى إلى برهنة ان السورة كلها مكية، وهذا ما سبق ان قاله مرجعيات مسلمة قديمة، مرجعا اياها إلى زمن الهجرة إلى الحبشة. وينضم اليه في هذا الرأي H. Hirschfeld, *New Researches* p. 144, الا انه ينسب اقساما مفردة منها إلى درجات مختلفة: الآيات ٢/ ١ ـ ١٣/ ١٢ إلى الدرجة السادسة، الآيات١٤/ ١٣ ـ ٤٣/ ٤٢ إلى الدرجة الرابعة، الآيات ٤٤/ ٤٣ ـ ٦٩ إلى الدرجة الخامسة.

يُسمح فيها للمسلمين ان يجادلوا من يعارضهم من اليهود بطريقة أخرى غير الطريقة الحسنى، اي بالقوة بدل الكلمات، ولم يكن في وسع محمد ان يتلفظ بهذه الكلمات قبل الهجرة. الا ان الآية المكية ٤٧/٤٦ التي جاء فيها ان الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نُزِّل اليه، تعارض هذا التفسير.(٥٩٣) ويظهر ان الكلمات ﴿الا الذين ظلموا منهم﴾ (وهي ترد في سورة البقرة ٢: ١٥٠/١٤٥ فقط) اضافة لاحقة إلى النص. ولا يبدو ان الجملة التالية ابتداء من ﴿وقولوا﴾ تشترط وجود ما يسبقها. الاستثناء المضاعف بواسطة ﴿إلا﴾ في الجملة نفسها ليس مزعجًا وحسب، بل أيضًا غير موجود في موضع قرآني آخر. ان حذفنا هذه العبارة فإن الآية ٤٦/٤٥ لا تجيز مقاومة اهل الكتاب بالعنف، بل بالكلام فقط. ويؤيد اصلها المدني ان السور المكية لا تتضمن عبارة ﴿اهل الكتاب﴾، بل تستخدم عبارات أخرى اطول،(٥٩٤) فيما ان كل الآيات القرآنية الأخرى التي ترد فيها العبارة ﴿بالتي هي احسن﴾ (سورة الانعام ٦: ٥٣ [؟ ج. ت.]؛ النحل ١٦: ١٢٥/١٢٦؛ المؤمنون ٢٣: ٩٦/٩٨) تعتبر بالاجمال مكية. في الآية ٥٦ يحَض المؤمنون حتى على هجرة موطنهم من اجل الدين الجديد. لكن لا يجوز ان نستنتج من ذلك ان هذه الآيات نُزلت قبل الهجرة إلى يثرب بوقت قصير. فنحن نعلم ان عددًا من المسلمين ومحمدًا نفسه تركوا مكة قبل ذلك. ومن المحتمل ان تكون الآية ٦٩ قد ضُمت في المدينة رغم انه من الممكن الا تكون ﴿جاهد﴾ هنا تعني «قاتل» فقط، بل أيضًا «تحمّل البؤس والاضطهادات الخ بشجاعة»، ما يجعل الآية ملائمة أيضًا لظروف مكية.(٥٩٥) بسبب قصة خرافية يرويها الواحدي تُعتبر الآية ٦٠ مدنية.(٥٩٦) ويصرِّح آخرون بالشيء نفسه حول السورة كلها،(٥٩٧) وذلك بسبب الآيات المدنية المختلفة الواردة فيها، بالرغم من انه ما من آية تضاهي الآية ٦٧ في دلالتها على

(٥٩٣) قارن الملاحظة حول سورة القصص ٢٨: ٥٢.

(٥٩٤) مثلاً ﴿الذين آتيناهم الكتاب﴾ الآية ٤٧/٤٦.

(٥٩٥) قارن Weil, K. 1, p. 67, n. 1, K. 2, p. 76, n. 1.

(٥٩٦) «الإتقان»، ص ٣٤.

(٥٩٧) عمر بن محمد.

انها نُزِّلت في منطقة مكة الآمنة. ويسهل نشوء الانطباع، بسبب كلمة ﴿قل﴾، ان الآيات ١٩/١٨ ـ ٢٣/٢٢ ليست في مكانها الصحيح. علينا الا نعتبر هذه الكلمات، شأنها في ذلك شأن سورة هود ١١: ٣٥/٣٧، موجهة إلى محمد، بل إلى النبي الذي يبلغ كلامه. ولا يتبقى الا اضافة الاشارة التاريخية بأن الله هو الذي نادى ﴿قل﴾. ولا يتضح سبب اعتبار هذه السورة آخر سورة نُزِّلت قبل الهجرة.[٥٩٨] هل بسبب الآية ٥٦؟ الآيات تنتهي بفواصل متجانسة (ين، يم، ير، ون). اما الاختلاف الكبير في الآية ٥٢(حتى ﴿شهيدا﴾)/٥١ فسببه تقسيم خاطئ اذ يجب ضم الآيتين ٥١ و٥٢ (فلوغل).

يعتبر بعضهم سورة لقمان ٣١: ٤/٣ مدنية بسبب ذكر الزكاة فيها.[٥٩٩] الآيتان ١٤/١٣و اللتان تتناولان والدين احمقين تكادان تكونان في المكان الصحيح. ولعله كان من الافضل وجودهما خلف الآية ١٩/١٨ كنقيض لتعاليم لقمان الحكيمة لولده.[٦٠٠] وهي تنتمي على الأرجح إلى الفترة المدنية، شأنها في ذلك شأن سورة الحج ٢٢: ٧، فقارن ما ورد اعلاه عن هذه الآية. والاحتمال شديد بان جزءا من النص سقط قبل الآية ١٦/١٥، اذ يصعب ان تتخلى ﴿انها﴾ عن مصدر تتعلق به. ونلاحظ حالات مشابهة، نتجت من تعديلات في النص. اما المقطع المختص بلقمان فقد يكون بأسره اضيف لاحقًا، فالآية ٢٠/١٩ يسهل الحاقها بالآية ١١/١٠. اما الآيات ٢٧/٢٦ ـ ٢٩/٢٨ فيقال انها، كسواها، موجهة ضد يهود المدينة، فهي لذلك قد نُزِّلت هناك.[٦٠١]

في سورة الشورى ٤٢ تعتبر عدة آيات مدنية، من دون اسباب قاطعة، وهي

---

[٥٩٨] انظر لوائح السور المذكورة اعلاه والواحدي، «أسباب النزول»، في المدخل، طبعة القاهرة، ص ٨؛ الخميس ١، ص ١٠.

[٥٩٩] البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ١٩.

[٦٠٠] قارن Joseph Derenbourg, *Fables de Loqman le Sage*, Berlin 1850, Indroduction.

[٦٠١] الرازي؛ الواحدي؛ عمر بن محمد؛ الطبري، التفسير؛ «الإتقان»، ص ٣٥؛ السيوطي، «أسباب النزول»؛ علاء الدين؛ الزمخشري؛ البيضاوي ـ الآيتان ٣٢ و٣٣ (فلوغل) يشكلان آية واحدة (٣٣)، كما يذكر ايضًا النقل الحسن، اذ لا يمكن ورود الفاصلة ﴿شيئا﴾ في هذه السورة.

الآية ٢٧/ ٢٦، [٦٠٢] او الآية ٢٣/ ٢٢ ب (ابتداء من ﴿قل﴾) والآية ٢٧/ ٢٦ [٦٠٣] او الآيـة ٢٣/ ٢٢ (مـن أولـهـا) والآيـة ٢٤/ ٢٣ [٦٠٤] او الآيـة ٢٣/ ٢٢ ب ـ ٢٧/ ٢٦ [٦٠٥] او الآيات ٢٤/ ٢٣ ـ ٢٧/ ٢٦ [٦٠٦] وأخيرًا الآية ٣٧/ ٣٥ [٦٠٧] او الآيات ٣٩/ ٣٧ ـ ٤١/ ٣٩. [٦٠٨]

ونجد أيضًا في سورة يونس ١٠ بعض الآيات التي تعتبر مدنية من غير حق، وهي بالتحديد الآية ٤٠/ ٤١، [٦٠٩] ويعتقد ان فيها اشارة إلى اليهود في المدينة، والآية ٥٨/ ٥٩ [٦١٠] والآية ٩٤ او الآيتان ٩٤و او الآيات ٩٤ ـ ٩٦ [٦١١] او الآيتان ٥٨/ ٥٩، ٥٩/ ٦٠ [٦١٢] اللتين يعتبرهما هبة الله اقدم آيات القرآن، او الآية ٤٠/ ٤١ حتى النهاية، [٦١٣] او حتى السورة كلها. [٦١٤] ـ ويحصل الشيء نفسه لسورة سبأ ٣٤ : ٦، وذلك بسبب اشارتها إلى اليهود. [٦١٥] ـ سورة فاطر ٣٥، الآية ٣٩/ ٣٧ حتى النهاية (الآية ٤٥) ذات فاصلة تنتهي بألف طويلة، وتشذ عن سائر آيات السورة. لكن هذا ليس سببًا كافيًا لجعلها اضافة لاحقة، اذ ان الآية ٣٩/ ٣٧ تتصل بشكل جيد بالآية ٣٦/ ٣٣ وتلامسها في العبارات أحيانًا. [٦١٦]

---

(٦٠٢) الرازي؛ الطبري.

(٦٠٣) الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ الواحدي.

(٦٠٤) علاء الدين.

(٦٠٥) عمر بن محمد؛ السيوطي، «اسباب النزول»؛ علاء الدين.

(٦٠٦) «الإتقان»، ص ٣٥.

(٦٠٧) الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي. ـ الآيتان ٥٠ و٥١ (فلوغل) [٥١] يشكلان آية واحدة.

(٦٠٨) «الإتقان»، ص٣٥؛ علاء الدين.

(٦٠٩) عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ٣٢؛ علاء الدين.

(٦١٠) علاء الدين.

(٦١١) قارن الحاشية ٦٠٩. يبدو ان هبة الله يعني هذه الآيات حين يقول ان السورة مكية ما عدا آيتين او ثلاثة.

(٦١٢) علاء الدين عن مقاتل.

(٦١٣) «الإتقان»، ص٣٢.

(٦١٤) «الإتقان»، ص ٢٦. يجب ضم الآيتين ١٠ و١١ (فلوغل) إلى آية واحدة (١٠).

(٦١٥) «الإتقان»، ص٣٥.

(٦١٦) قارن ﴿يمسك﴾ في الآية ٢ و٤١/ ٣٩؛ ﴿مكر﴾ في الآية ١٠/ ١١ و٤٣/ ٤١؛ ﴿اجل مسمًى﴾ في الآية

سورة الاعراف ٧ تقسم إلى خمسة مقاطع: الآيات ١ ـ ٥٨/ ٥٦ (إغواء آدم وتحذير أبنائه)، الآيات ٥٩/ ٥٧ ـ ١٠٢/ ١٠٠ (إرسال الانبياء القدماء نوح وصالح وشعيب)، الآيات ١٠٣/ ١٠١ ـ ١٧٤/ ١٧٣[٦١٧] (موسى وما حل باليهود فيما بعد)، الآيات ١٧٥/ ١٧٤ ـ ١٨٦/ ١٨٥ (حول عدو مجهول لله) وأخيرًا الآيات ١٨٧/ ١٨٦[٦١٨] ـ ٢٠٦/ ٢٠٥ (حول الساعة الأخيرة). ورغم عدم وجود صلات وثيقة بين هذه المقاطع، فقد يكون محمد جمعها بنفسه. يحتمل نشوء القسم الاول في مكة أثناء احد اعياد الحج. فهو يهاجم طواف الحجاج حول الكعبة عراة والصوم في موسم الحج (الآية ٣١/ ٢٩). ويبدو من الآية ٩٤/ ٩٢و (قارن الآية ١٣٠/ ١٢٧و) ان الغلاء ساد في مكة قبل ذلك بوقت قصير. ويعتبر بعضهم الآية ١٦٣، مضافًا اليها بعض الآيات اللاحقة، مدنية،[٦١٩] ربما بسبب استنتاج خاطئ، مفاده ان قول ﴿واسألهم﴾ (الآية ١٦٣) يشير إلى يهود يثرب. اما الآية ١٩٩/ ١٩٨،[٦٢٠] او الآية ٢٠٤/ ٢٠٣،[٦٢١] فتعتبرها فئة قليلة مكية. لكن الآية ١٥٧/ ١٥٦ تتضمن اشارات كثيرة تفيد بأنها فعلا ذات اصل مدني: فكلمة ﴿الأمّيّ﴾ لا

١٣/ ١٤ و٤٥/ ٤٤ ـ تبدو الآية ٤٣ (﴿ولن تجد لسُنَّتِ الله تحويلا﴾)/ ٤٢ وكأنها صياغة مختلفة عن الكلمات الخمس الاخيرة من الآية السابقة. ـ ولا توجد فاصلة بعد ﴿مسمّى﴾ في الآية ٤٤ (فلوغل) بحسب النقل الحسن.

[٦١٧] كل من الآيات ١٣٩ و١٤٠ (١٤٣)، و١٤٣ و١٤٤ (١٤٦)، و١٤٧/ (١٤٨))/ (٤٣ ﴿فلن تجد لسُنَّتِ الله تبديلا﴾) ١٥٧ و١٥٨ (١٥٨) (فلوغل) تشكل آية واحدة اذ لا يمكن ورود الفواصل المعزولة التي تنتهي بـ الف في هذه السورة.

ويعتبر روكرت في تعليقاته على ترجمته للقرآن، التي اصدرها أ. مولر، ص ٤٥٧و، ان الجملة الاخيرة من الآية١٤٥/ ١٤٢ حتى الآية ١٤٩/١٤٨ «توضيح لمضمون الآية ١٥٠/١٤٩ وما يقع بينهما غير صحيح او غير مجد»، لكنه لا يسوق ادلة كافية على ذلك.

بحسب النقل الحسن تنتهي الآية ١٦٦ بكلمة ﴿خاسئين﴾ [فلوغل يمد الآية ١٦٦ حتى ﴿رحيم﴾ ج. ت.].

[٦١٨] علينا ان نضيف عبارة «وانتم لا تشعرون» بعد ﴿بغتة﴾ في الآية ١٨٧/١٨٦، وذلك من اجل الحفاظ على الفاصلة، بحسب نموذج آيات اخرى كثيرة (سورة الاعراف ٧: ٩٥/٩٣؛ سورة يوسف ١٢: ١٠٧؛ سورة الشعراء ٢٦: ٢٠٢؛ سورة العنكبوت ٢٩: ٥٣؛ سورة الزخرف ٤٣: ٦٦). الآية ٢٠٠/١٩٩ = سورة فصلت ٤١: ٣٦.

[٦١٩] عمر بن محمد؛ «الإتقان»، الآية ١٦٣؛ هبة الله، الآية ١٦٣ ـ ١٦٧/١٦٦؛ علاء الدين، الآية ١٦٣ ـ ١٦٨/ ١٦٧؛ الزمخشري والبيضاوي في المدخل؛ «الإتقان»، ص ٣٢؛ علاء الدين، الآية ١٦٢ ـ ١٧١/ ١٧٠.

[٦٢٠] البيضاوي في المدخل.

[٦٢١] الواحدي؛ السيوطي، «أسباب النزول».

توجد الا في آيات مدنية، وهي تلائمها بشكل أفضل، اذ ان التناقض القائم بين النبي الذي برز من بين الوثنيين واهل الكتاب في مكة لم يكن ذا أهمية؛ ولا تُذكَر التوراة والانجيل في السور المكية؛ واخيرا نذكر ان ﴿عزّروه ونصروه﴾ تشير من دون التباس إلى الانصار. يجب علينا لهذه الاسباب ان نعتبر هذه الآية والتي تتبعها ١٥٨ (حتى ﴿جميعًا﴾)/ ١٥٧، اي الآيات ١٥٧/ ١٥٦ ـ ١٥٨ (ابتداءً من ﴿الذي له﴾)/ ١٥٨،[٦٢٢] وهي تعرقل سياق الافكار في النص، اضافة مدنية، ربما وضعها محمد نفسه. وتردّ الروايات الآيات ١٧٥/ ١٧٤ ـ ١٨٣/ ١٨٢ عادة[٦٢٣] إلى بلعام الوارد ذكره في الكتاب المقدس او إلى أمية ابن أبي الصلت الذي سبق ذكره مرارًا. مفسر حديث[٦٢٤] يفكر بالشاعر اليهودي كعب بن الاشرف ويعتبر المقطع مدنيا لهذا السبب.

وتعتبر سورة الاحقاف ٤٦: ١٠/ ٩ مدنية بسبب ذكر اليهود فيها.[٦٢٥] الآية ١٥/ ١٤ تتناول بحسب المصادر السنية ابا بكر. ولا يمكننا الجزم في ما اذا كانت هذه الرواية قد اختُلقت لتبرير خلافته او لاسباب أخرى أقل انحيازًا. اما نص الآيات ١٥/ ١٤ ـ ١٧/ ١٦ فليس المقصود به شخصًا معينًا،[٦٢٦] بل يبرز فيها احترام الاهل بشكل عمومي كصفة من صفات المسلم الحق. وكما الآيات ١٥/ ١٤ ـ ١٧/ ١٦، فان الآية ٣٥/ ٣٤و،[٦٢٧] وهي بالحقيقة آية واحدة، تعتبر أيضًا مدنية، من دون اسباب كافية. الآيات ٢١/ ٢٠ ـ ٣٢/ ٣١ وجدت في موضع آخر، اذ هي

---

[٦٢٢] لا ادري لماذا يعتبر H. Hirschfeld, *New Researches* p. 132. p. 145, ما يليها حتى الآية ١٧٣/ ١٧٢ مدنية.

[٦٢٣] التفاسير؛ الواحدي الخ.

[٦٢٤] H. Hirschfeld, *New Researches* p. 94f.

[٦٢٥] تعزى الآية إلى عبد الله بن سلام (عمر بن محمد؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ الرازي؛ علاء الدين؛ «الإتقان»، ص ٣٦؛ السيوطي، «أسباب النزول»؛ ابن حجر ٢، ص ٧٨٢؛ «أسد الغابة» ٣، ص ١٧٦)، رغم انه ما من رجل معين معني بالامر فيها.

[٦٢٦] علاء الدين في الآية ١٧/ ١٦: «والقول الصحيح أنّه ليس المراد من الآية شخص معين بل المراد كل شخص كان موصوفا بهذه الصفة وهو كلّ من دعاه ابواه إلى الدين الصحيح».

[٦٢٧] «الإتقان»، ص ٣٦؛ علاء الدين.

تشوّش العلاقة القائمة بين الآية ٣٣/٣٢و والآية ٢٠/١٩، لكن هذه الآيات تنتمي إلى الفترة نفسها. وترى اقدم الروايات ان الآية ٢٩/٢٨ تتناول الحالة نفسها[٦٢٨] التي تتناولها سورة الجن ٧٢. حتى لو لم يصح ذلك، فمن الثابت ان محمدًا اعتقد انه كان على صلة مع عالم الارواح، عالم الجن.

توجد في سورة الانعام ٦ مواضع يتقطع فيها المعنى بشدة، وذلك بعد الآيات ٤٥، ٧٣ (حتى ﴿فيكون﴾)/٧٢، ٩٠، ١١٧، ١٣٤، ١٤٠/١٤١، ١٥٣/١٥٤. الا ان السورة تظهر بشكل غير معتاد على مستوى واحد من ناحية الاسلوب والمفردات.[٦٢٩] هذه الظاهرة يمكن ايضاحها بسهولة اذا افترضنا نشوء اكثر اجزاء السورة في فترة زمنية ضيقة. ويعتبر بعضهم، من دون سبب وافٍ، الآية ٢٠ مدنية، ربما لعلاقة تنسَب لها بأهل الكتاب.[٦٣٠] وكثيرًا ما يدلى بهذا الرأي[٦٣١] أيضًا بشأن الآية ٩٣. يفيد التفسير ان المقصود فيها هم الانبياء الكذبة (مسيلمة وغيره) او عبدالله بن سعد بن ابي سرح[٦٣٢] الذي اتهم بتزوير الوحي. بقدر اكبر من الصواب يُجعَل نزول الآية ٩١ بعد الهجرة،[٦٣٣] اذ ان الاتهام المباشر الموجه فيها ضد

---

(٦٢٨) ابن هشام، ص ٢٨١؛ الطبري ١، ١٢٠٢؛ ابن سعد، محقق ١، ١، ص ١٤٢؛ الخميس ١، ٣٠٣؛ التفاسير. قارن اعلاه ص ١١٨و.

(٦٢٩) قارن «خسر» في الآيات ١٢، ٢٠، ٣١، ١٤٠/١٤١؛ ﴿ومن اظلم ممَّن افترى على الله كذبا﴾ في الآيات ٢١، ٩٣، ١٤٤/١٤٥؛ ﴿يفترون﴾ في الآيات ٢٤، ١١٢، ١٣٧/١٣٨، ١٣٨/١٣٩؛ ﴿نصرّف الآيات﴾ في الآيات ٤٦، ٦٥، ١٠٥؛ «صدف» في الآيات ٤٦، ١٥٧/١٥٨ ثلاث مرات، ولا ترد في موضع آخر من القرآن؛ «كسب» في الآيات ٣، ٧٠/٦٩، ١٢٠، ١٢٩؛ «زعم» في الآيات ٢٢، ٩٤، ١٣٦/١٣٧، ١٣٨/١٣٩؛ «مسّ» في الآيات ١٧، ٤٩؛ «لبس» في الآيات ٩، ٦٥، ٨٢، ١٣٧/١٣٨؛ ﴿هذا كتاب انزلناه مبارك﴾ في الآيات ٩٢، ١٥٥/١٥٦؛ «فصّلنا الآيات» في الآيات ٥٥، ٩٧، ٩٨، ١١٩، ١٢٦؛ «حُجّة» او بالاحرى «حاجّ» في الآيات ٨٠، ٨٣، ١٤٩/ ١٥٠؛ «زيّن» في الآيات ٤٣، ١٠٨، ١٢٢، ١٣٧/١٣٨؛ «يا قوم» في الآيتين ٧٨، ١٣٥؛ «انس وجن» في الآيات ١١٢، ١٢٨، ١٣٠؛ «يقترفون» في الآيتين ١١٣، ١٢٠؛ «لعب ولهو» في الآيات ٣٢، ٧٠/٦٩. ـ اما عبارة ﴿الذين هادوا﴾ في الآية ١٤٦/١٤٧، وهم اليهود، فتوجد سوى ذلك في آيات مدنية: سورة البقرة ٢: ٦٢/٥٩؛ سورة النساء ٤: ٤٦ (حتى ﴿الدين﴾)/٤٨، ١٦٠/١٥٨؛ سورة المائدة ٥: ٤١/٤٥، ٤٤/٤٨، ٦٩/٧٣؛ سورة النحل ١٦: ١١٨/ ١١٩؛ سورة الحج ٢٢: ١٧؛ سورة الجمعة ٦٢: ٦.

(٦٣٠) عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ٣١؛ علاء الدين.

(٦٣١) انظر اعلاه ص ٤٣و.

(٦٣٢) الطبري في التفسير؛ الزمخشري؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ «الإتقان»، ص ٣١؛ السيوطي، «اسباب النزول».

(٦٣٣) المؤلفون انفسهم.

اليهود بأنهم دوّنوا كتبهم المقدسة، مخفين بذلك الكثير منها، اي المواضع التي تتحدث عن محمد، لم تنزل على الارجح في مكة، بل في المدينة. واذا اعتُبرت الآية ٩٣ مدنية، كما ذُكِر، فان بعضهم يضيف اليها الآية ٩٢[٦٣٤] والآية ٩٤.[٦٣٥] الآيات ١١٨ ـ ١٢١ غير موجودة في موقعها الصحيح، بل يجب اعتبارها قطعة تشبه المقطع المؤلف من الآيات ١٣٥ ـ ١٥٣/ ١٥٤ والذي يتناول بإسهاب تحريم الاطعمة وسواها.[٦٣٦] الآية ١٤١/ ١٤٢ التي يُنصح فيها بالزكاة[٦٣٧] والآيات ١٥١/ ١٥٢ ـ ١٥٣/ ١٥٤[٦٣٨] تُعتبر خطأً مدنية. ويبدو ان بعض الكلام قد سقط قبل الجزء الذي يبدأ بالآية ١٥٤/ ١٥٥.

تشير الآيتان ١٢/ ١٣ و١٣/ ١٤[٦٣٩] او الآية ١٣/ ١٤ وحدها[٦٤٠] من سورة الرعد ١٣ بحسب التفسير المعهود إلى عامر ابن الطفيل والاربد بن قيس رأسي قبيلة عامر بن صعصعة اللذين ارادا قتل النبي في السنة التاسعة او العاشرة فعاجلهما الموت عقابًا على ذلك. لهذا السبب ينسب أيضًا إلى آيات أخرى هي ١٠/ ١١ و١١/ ١٢،[٦٤١] أو ١٠/ ١١ و١١/ ١٢ و١٤/ ١٥[٦٤٢] او ٨/ ٩ ـ ١١/ ١٢،[٦٤٣]

---

[٦٣٤] الرازي؛ «الإتقان»، ص ٣١.

[٦٣٥] «الإتقان»، ص ٣١؛ علاء الدين.

[٦٣٦] تتناول الآية ١١٩ اما سورة النحل ١٦: ١١٥/ ١١٦ او سورة الانعام ٦: ١٤٥/ ١٤٦.

[٦٣٧] عمر بن محمد؛ السمرقندي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ الرازي؛ «الإتقان»، ص٣١؛ علاء الدين.

[٦٣٨] عمر بن محمد؛ السمرقندي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ الرازي؛ «الإتقان»، ص٣١؛ علاء الدين. ـ السيوطي، «الإتقان»، ص ٣١و وعلاء الدين، في المدخل، هما المؤلفان الوحيدان اللذان يتناولان الآيات المدنية من هذه السورة بقدر كبير من الاسهاب. وهما يدليان بثلاثة آراء مختلفة. مدني هي الآيات: بحسب السيوطي، «الإتقان» أ: الآيات ١٥١/ ١٥٢ ـ ١٥٣/ ١٥٤، ٩٣، ٩٤، ٢٠، ١١٤؛ بحسب «الإتقان» ب: الآيات ٩١و؛ وبحسب «الإتقان» ج: الآية ١٥١/ ١٥٢، ١٥٢/ ١٥٣. اما بحسب علاء الدين أ فهي التالية: الآيات ١٥١/ ١٥٢ ـ ١٥٣/ ١٥٤، ٩١، ٩٣، ٩٤؛ بحسب علاء الدين ب: الآيات ١٥١/ ١٥٢ ـ ١٥٣/ ١٥٤، ٩١، ٩٣، ٩٤، ١١٤، ٢٠؛ بحسب علاء الدين ج: الآيتان ٩١، ١٤١/ ١٤٢.

[٦٣٩] الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ علاء الدين.

[٦٤٠] ابن قتيبة، «كتاب الشعر والشعراء»، تحقيق M. J. de Goeje، ص ١٥١، س ١٠؛ البيضاوي ـ يروي هبة الله القصة من دون ان يسمي اية آية.

[٦٤١] الرازي.

وهي على صلة بالآيتين ١٢/١٣و، اصل مدني. صحيح ان الرجلين المذكورين كانا على علاقة بالكيان السياسي الذي نشأ في المدينة وانهما فاوضا محمد بلا جدوى ولقيا مصرعمها في وقت قريب من ذلك، فاصيب عامر بالطاعون وضربت صاعقة الآخر.[٦٤٤] ورغم ان الطريقة التي لقي فيها اربد حتفه مؤكدة بواسطة مرثية لاخيه الشاعر المشهور لبيد،[٦٤٥] فليس من الجائز ربط الآيتين ١٢/١٣ و١٣/١٤ بهذا الحدث. فهما ينطقان فقط بالفكرة العامة ان الله يميت الناس أحيانًا بالبرق. اقدم خبر وابسطه تلقيناه عن اربد[٦٤٦] لا يذكر شيئًا عن هذه الآية، كذلك اخبار كثيرة متأخرة، بالرغم من تزيينها[٦٤٧] بالكثير من الخرافة. ونعثر أيضًا على قصص أخرى لتفسير تلك الآية، لكنها غير جديرة بالثقة. الآية ٣٠/٢٩ تُنقل إلى العام السادس بعد الهجرة حين رفض المكيون اقتراح المسلمين باستهلال معاهدة الحديبية بعبارة «بسم الله الرحمن الرحيم»، نظرًا إلى ان كلمة الرحمن لم تكن معروفة لديهم.[٦٤٨] آخرون يخطئون بوضع الآية ٣١ (ابتداءً من ﴿ولا يزال﴾)/ ٣١ في هذه الفترة الزمنية أيضًا ويرون فيها اشارة إلى الجيش المسلم الذي كان نازلاً قرب مكة[٦٤٩] او إلى

---

(٦٤٢) الواحدي.

(٦٤٣) ابن هشام، ص ٩٤٠ (ليست عن ابن اسحاق)؛ «الإتقان»، ص ٢٦، ص ٣٢؛ السيوطي، «اسباب النزول».

(٦٤٤) Weil, p. 256f.; Spr., *Leben* 3, p. 401.

Leone Caetani, *Annali dell' Islam* 2, 1, p. 90f. يضع حادث وفد بني عامر قبل جمادى الاخرى من السنة الثامنة، وذلك بسبب ربطه الرواية الواردة لدى ابن سعد (J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* IV, p. 152) برواية الواقدي (فلهاوزن، ص ٣٠٦).

(٦٤٥) ديوان لبيد، تحقيق Huber - Brockelmann No. 25؛ «الحماسة»، ٤٦٨. قارن ابن هشام، ص ٩٤١، س ٩. ابن قتيبة تحقيق M. J. de Goeje، ص ١٥١، س ٩؛ «الاغاني» ١٥، ص ١٣٩، س ٢٢. ويُعتبَر اربد المذكور في ديوان الهذليين، رقم ١٠٦، البيت ٥، في احدى الحواشي الهامشية اخا لبيد. وهذا خطأ.

(٦٤٦) ابن سعد في Wellhausen, *Skizzen* IV, p. 151f. هو الوحيد، بحسب علمي، الذي لا ينكر ان راسي القبيلتين قد اتيا إلى محمد لاغتياله.

(٦٤٧) ابن هشام، ص ٩٤٠؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٧٤٥و؛ الرازي؛ الواحدي؛ هبة الله؛ الميداني، «مجمع الامثال»، تحقيق فرايتَغ ٢، ص ١٧٢و.

(٦٤٨) الطبري، التفسير؛ الرازي؛ الواحدي، «تاريخ الخميس»، طبعة القاهرة ١٢٨٣ هـ ١، ص ١٢ وعنها فايل ص ٣٧٥. نجد لدى الواحدي تفسيرا آخر، تُعتبر بحسبه الآية مكية.

(٦٤٩) السمرقندي، وبقدر اقل من الدقة الزمخشري والبيضاوي.

غزوات محمد بشكل عام.[٦٥٠] الآية ٤٣ تُعتبر مدنية وذلك بسبب تعبير «شهيد» الذي فُسِّر خطأ مثلما فُسِّرت كلمة ﴿شاهد﴾ (سورة الاحقاف ٤٦ : ٩/١٠) اشارة إلى عبدالله بن سلام المسلم اليهودي الاصل.[٦٥١]

ان المنشأ المدني المزعوم لبعض الآيات يدفع بالبعض إلى جعل السورة كلها مدنية.[٦٥٢] عطفًا على وجهة النظر هذه تُعتبر الآية ٣١/ ٣٠و مكية، وبعض المراجع تظن انها مدنية بالرغم من ان السورة تُعتبر بالاجمال مكية.[٦٥٣]

ب) السور المدنيّة

قبل ان ننتقل إلى تأمل هذه السور يحسن بنا ان نعرض باختصار وضع النبي قبل الهجرة وبعدها، وموقفه السياسي من مختلف الاطراف في المدينة. فاختلاف اجزاء القرآن التي نُزِّلت هنا عن الأجزاء المكية مشروط اولاً بتبدل الحالة التاريخية.

في مكة أدى محمد دور النبي، الذي لم يكن ليحسَد عليه كثيرًا، اذ لم يتبعه الا قليل من الناس، معظمهم من الطبقة الاجتماعية الدنيا، فيما اعتبرته الاكثرية مجنونًا او دجّالاً، ولم يحمه اقاربه من الاهانات الشخصية الا اعتبارًا للروابط العشائرية غير القابلة للتمزق. وها هو يصبح دفعة واحدة، بواسطة الهجرة، رجل دين مرموقًا وقائدًا عالميًا لكيان كبير. اما الاسباب التي ادت إلى هذا التبدل البارز

---

[٦٥٠] الطبري، التفسير؛ علاء الدين.

[٦٥١] عمر بن محمد؛ الرازي؛ علاء الدين؛ «الإتقان»، ص ٢٦. يعتبر الرازي والطبري هذه الرواية ضالة.

[٦٥٢] اضافة إلى لوائح السور المذكورة اعلاه [ص ٥٩ ور] عمر بن محمد؛ هبة الله؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٣٢ (قتاده).

[٦٥٣] عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ٣٢ (قتاده)؛ علاء الدين. تُجمع في «الإتقان»، ص ٢٦ و٣٢، وفي تفسير علاء الدين الآراء المختلفة التالية حول سورة الرعد ١٣: ١) انها كلها مكية («الإتقان»، ص ٢٦؛ علاء الدين)؛ ٢) انها كلها مدنية («الإتقان»، ص٢٦؛ علاء الدين)؛ ٣) انها مكية ما عدا الآيات ٨/ ٩ ـ ١٣/ ١٤ («الإتقان»، ص ٣٢)؛ ٤) انها مكية ما عدا الآيات ٤٢، ٨/ ٩ ـ ١٣/ ١٤ («الإتقان»، نص ٢٦)؛ ٥) انها مكية ما عدا الآيتين ١٢/ ١٣ و١٣/ ١٤ (علاء الدين)؛ ٦) انها مكية ما عدا الآيتين ٣١ (ابتداء من ﴿ولا يزال﴾) و٤٣ (علاء الدين)؛ ٧) انها مدنية ما عدا الآية ٣١ (ابتداء من ﴿ولا يزال﴾) («الإتقان»، ص ٣٢)؛ وانها مدنية ما عدا الآيتين ٣٠ و٣١ (٣١) (علاء الدين).

فليست واضحة تمامًا، رغم ان معرفتنا لوضع المدينة قبل الاسلام قد توسعت نتيجة الابحاث النافذة التي قام بها ي. فلهاوزن (J. Wellhausen).(٦٥٤) كانت المدينة قبل الهجرة مسرحًا لمعارك طاحنة بين الأوس والخزرج لعقود من الزمن. ولم يأتِ آخر حدث تم في إطار هذا الصراع، وهو معركة بُعاث، للأوس بالسيادة التامة، ولم يؤد إلى سلام حقيقي. على العكس، فقد ازداد الاضطراب في المدينة وما حولها، اذ لم تحَلَّ مسألةُ الديات الكثيرة رسميًا، بل تُرِكَ الامر للثأر الفردي. إذا اعتاد سكان يثرب سريعًا على سيطرة شخص غريب عليهم، فما كان ذلك الا نتيجة لتلك الاوضاع الفوضوية التي ازدادت مع الوقت صعوبةُ تحملها. لكن هذا لا يجيز لنا ان نذهب بعيدا كما ذهب ل. كتاني (L. Caetani)،(٦٥٥) فنستنتج ان الرجال الذين اتوا من المدينة إلى مكة ليفاوضوا محمدًا، انما فعلوا ذلك منساقين بالدافع السياسي فقط من اجل احلال السلام في مدينتهم. هذا مع العلم انهم ربما تداولوا واياه في هذا الامر.

ويذكّر هذا السبب الأخير في النقل(٦٥٦) الذي لا يفوته ان يشدد على العامل الديني بالدرجة الاولى، فيقول ان محمدًا عرض تعاليمه على مجموعة من اهل المدينة اتت لزيارة الكعبة، فوجد فيهم قلوبًا متقبلة لها. ولما عاد هؤلاء إلى المدينة نشروا فيها دعوة حية للاسلام، فتكونت في مدة تقل عن سنتين جماعة لا بأس بها من المؤمنين، كانت مستعدة لأن تقدم موطنًا جديدًا للنبي الذي كان يتجاهله في مدينته الاكثرون.

من اجل تفسير النجاح الذي لا مثيل له الذي لقيه الاسلام في يثرب، اشيرَ إلى ان اهل المدينة كانوا حتمًا مطّلعين على أهمّ تعاليم الاسلام بواسطة اليهود الذين تواجدوا هناك بكثرة، والقبائل المسيحية التي كانت تقيم في جوار المدينة، وتربط بعضها باهل المدينة أواصر قربى، لا بل ان بعض المصلحين الدينيين مثل الخزرجي

(٦٥٤) *Skizzen und Vorarbeiten*, Viertes Heft, 1889, p. 1 - 83; *Das arabische Reich und sein Sturz*, 1902 p. 1 - 15.

(٦٥٥) *Annali dell' Islam I*, 334.

(٦٥٦) ابن هشام، ص ٢٨٧، س ١؛ الطبري ١، ص ١٢١٠، س ٦وو.

اوس بن عامر الراهب،[٦٥٧] سبق ان ظهروا بينهم وكان لهم أنصار.[٦٥٨] لا شك في صحة ذلك. واذا وجد مثل هؤلاء الناس في مكة وكانت اديان اهل الكتاب هناك أيضًا معروفة،[٦٥٩] فكم بالحري يجوز الافتراض ان افكار الكتاب المقدس قد وجدت طريقها إلى يثرب بقدر اكبر من ذلك بكثير. وربما كان مزارعو المدينة اكثر تقبلاً للدين من تجار مكة الكبار.

إنّ التراث الاسلامي، اذًا، على حق حين يعلن ان الجو الديني العام الذي ساد المدينة كان الدافع الرئيس لتقبّل محمد فيها. في هذه الحال، لم يكن همُّ اهل المدينة منذ البداية ان يحولوا سلطة محمد الروحية إلى قيادة سياسية، لكن هذا التطور حتمته الظروف التي استغلها النبي بذكاء، وقد سجلت موهبته في ادارة الدولة هنا نجاحاتها الاولى. فقبل ان ينقضي عامان على انتقاله إلى يثرب تجرأ على ان يملي على سكانها نوعًا من الدستور.[٦٦٠] ويبدو ان ما دار في خلده كان تأسيس ثيوقراطية تشبه الثيوقراطية الموسوية، يكون فيها «الله ومحمد» المرجع الأخير في كل النزاعات.

اما من الاطراف التي علينا ان نفترض وجودها في المدينة، فقد خضع المسلمون المخلصون فقط، وبالدرجة الاولى المهاجرون منهم، خضوعًا تامًّا لمحمد، يليهم في ذلك قسم كبير من سكان يثرب الذين اعتنقوا الاسلام بحماس ونالوا في جهادهم من اجله شرف ان يدعوا انصار النبي.[٦٦١] إلا أن عددًا كبيرًا

---

[٦٥٧] ليس من قبيل الصدفة ان يكون العدد الاكبر من اوائل المسلمين في المدينة من قبيلة الخزرج. ويقال ان الاجتماع الثاني في العقبة حضره ٥٢ شخصا من الخزرج، ولم يحضره الا ثمانية أشخاص فقط من الأوس. قارن .L. Caetani, *Annali I*, p. 321f.

[٦٥٨] .J. Wellhausen, *Skizzen* IV, p. 15 - 17

[٦٥٩] قارن اعلاه ص ٨و، ١٧؛ .J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 2, p. 238

[٦٦٠] قارن البحث الاساسي الذي قام به يوليوس فلهاوزن
«Die Gemeindeordnung von Medina» im vierten Heft der *Skizzen und Vorarbeiten*, p. 67 J 83.

[٦٦١] ان الشجاعة البالغة التي لا يمكن انكارها التي اظهرها المسلمون ضد اعدائهم، وكانوا يقلّون عنهم بكثير عددًا، يمكن تفسيرها بسهولة اذا تفكّرنا بانه لم يكن للمهاجرين من خيار آخر الا النصر او الموت، وأن كثيرًا منهم ـ لا سيما غير القرشيين ـ كان يدفعهم العطش إلى الثأر من مضطهديهم السابقين، وان اهل المدينة كانوا متعوّدين

من سكان المدينة لم يؤيدوا محمدًا ولم يعترفوا به كنبي ولم يريدوه سيّدًا عليهم. لكنهم بسبب كثرة اتباعه المتحمسين لم يجرؤوا على معاداته علنًا، بل أبدوا له مقاومة سلبية، كثيرًا ما أدت إلى افشال خططه. وكان نفوذهم كبيرا إلى درجة ان محمدًا اضطر أحيانًا إلى معاملتهم بحذر وتقديم التنازلات لهم. لكن لا يجوز لنا ان نتصور ان حزب «المنافقين»(٦٦٢) هذا كان على قدر كبير من البروز والانفصال عن سائر الجماعة. فالكثيرون ممن آمنوا بمحمد لم يمارسوا الطاعة غير المشروطة له. فروابط الاسرة والدم التي تجمع بين الناس وتجعلهم يخضعون لسلطة رئيس عليهم بالوراثة او الانتخاب كانت لدى العرب آنذاك قوية للغاية، شأنهم في ذلك شأن كل الشعوب التي تعيش في نظام قبلي. ما عرقله بشكل خاص كان المركز المرموق الذي كان يحوزه عبدالله بن أُبي بن سلول زعيم الخزرج الشهير، وكانوا يفوقون القبيلة الشقيقة الأوس عددًا. فحتى من بعد فقدانه سلطته السياسية الفعلية، بقي نفوذ هذا الرجل كبيرًا إلى درجة ان محمدًا الذي لا بد من انه كان يكنّ له الكراهية من صميم قلبه، كان مضطرا إلى ان يعيره اهتمامًا كبيرًا ويعامله حتى وفاته كما لو كان ندًّا له. ولو لم يفعل ذلك، لجلب على نفسه عداوة جنسه كله، حتى المؤمنين منهم.(٦٦٣) ويتم أحيانًا توسيع مفهوم «المنافق»، ما يسمح باطلاقه حتى

على الحرب بسبب النزاعات الدموية التي كانت سائدة بين الاوس والخزرج، متفوقين بذلك على بني قريش التجار الآمنين في منطقتهم المقدسة. يضاف إلى هذه العوامل عامل العصبية الدينية التي تزايدت واصبحت فيما بعد الدافع الاعظم إلى القتال.

(٦٦٢) حول معنى «منافق» واشتقاقها قارن اعلاه ص ٨٠.

(٦٦٣) اوضح مثال على الطريقة شبه الوثنية وشبه المسلمة التي فكّر بها الذين اعتنقوا الاسلام حديثًا وعلى الصراع بين الطاعة غير المشروطة وقوة الروابط القبلية التي لا تقاوم وما يتبعها من الثأر، تقدمه الرواية التي تنقل لنا كيف ان ابن عبد الله هذا، وهو مسلم جيد، رجا الرسول ان يسمح له بقتل والده، من أجل قول غير لائق تلفَّظ به. وقد علَّل طلبه بانه يخشى إن قتله غيره ان تأخذ به حميّة الجاهلية فيثأر من قاتل ابيه مؤمنًا كان او كافرًا (ابن هشام، ص ٧٢٧و؛ الطبري ١، ص ١٥١٤و؛ الواقدي، كتاب «المغازي»، تحقيق فلهاوزن، ص ١٨١و؛ الطبري، التفسير، والرازي حول سورة المنافقون ٦٣ الخ). لعل عبدالله لم يعارض النبي في البداية بشدة لو ربما ساعده. هذا ما تدل عليه الكلمات التي قالها لاحقًا في محمد واتباعه «سَمِّنْ كَلبَك يأكُلْكَ» (ابن هشام، ص ٧٢٦؛ الطبري ١، ص ١٥١٢؛ الواقدي، تحقيق فلهاوزن، ص ١٧٩و والتفاسير في سورة المنافقون ٦٣. قارن فرايتَغ، الميداني، «مجمع الامثال» ١، ص ٦٠٩). وحين بدأت قيمته تنخفض وقيمة النبي تعلو، وانضم بعض افراد عائلته إلى النبي، شكا ألمه بالأبيات الجميلة التي نجدها لدى ابن هشام، ص ٤١٢.

على مؤمنين حقيقيين، تخلّوا مرة لاحد الاسباب عن الطاعة، او أهملوا تنفيذ الاوامر التي وجهت اليهم. وتوصف بالكلمة أيضًا الغالبية العظمى التي كانت تؤيد النبي لدى انتصاره وتريد تركه في ساعة الضراء. بشكل مماثل ينبغي ان نحكم على القبائل العربية التي انضمت إلى محمد بعد ابرام صلح الحديبية، لا سيما بعد استيلائه على مكة. فبالرغم من ان بعضهم صاروا مؤمنين حقيقيين، فقد اسلم القسم الاكبر منهم، ومن بينهم زعماء قريش، وخاصة كل بني امية بن عبد شمس،[٦٦٤] كرهًا او بسبب المنفعة الشخصية، فاعتُرِف بهم كمسلمين لاسباب سياسية فقط.

القبائل اليهودية التي كانت تقيم في يثرب نفسها والواحات المجاورة تصدّت للنبي بعزم اقوى من «المنافقين». إضافة إلى تفوقهم الفكري على العرب بسبب التراث الادبي المكتوب الذي كانوا يملكونه، مهما اعتبر عِلمهم ضئيلا،[٦٦٥] كان يهود هذه القبائل يتصفون بشجاعة في الحروب وصفات أخرى،[٦٦٦] مكّنتهم بالطريقة المعهودة المثيرة للاعجاب من الاندماج وجيرانهم من دون ان يفقدوا خصوصيتهم. وقد كانوا في البداية موضع رجاء محمد، لانهم كانوا يعرفون الوحي. لكنهم رفضوا التخلي عن آرائهم القديمة من اجل النبي الجديد،[٦٦٧] وكان يسهل عليهم اكثر منه ان يتعرفوا على الاختلافات الكبيرة بين ما اتى هو به وما كانوا هم به يؤمنون. فاتسع الشرخ بين الفريقين، ولم يتوقف إلى ان تم القضاء على اليهود او تهجيرهم او اخضاعهم. وكانت عداوتهم للنبي على قدر كبير من الخطورة، اذ لم يكن بوسعهم ان يؤذوه بوسائل الحرب والسياسة فقط، بل

---

[٦٦٤] دعي هؤلاء الناس ﴿المؤلَّفة قلوبُهم﴾ (في القرآن مرة واحدة فقط في سورة التوبة ٩: ٦٠، ومرارًا في الاحاديث). قارن ايضًا Lammens, *Mo'âwiya*، ص ٢٢٢.

[٦٦٥] يظهر اليهود عربًا في اشعارهم التي يمكن جمع بعضها من كتاب «الاغاني» وآثار اخرى. قارن Th. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, 1864, p. 52 - 86. وقد كان معظم هؤلاء اليهود عربًا دخلوا في اليهودية قارن J. Wellhausen, *Skizzen* 4, p. 15, p. 262.

[٦٦٦] باستثناء قلة مثل عبدالله بن سلام الذي اعتبره المسلمون مثال اليهودي المؤمن، وعبدالله بن ابيّ، وابي جهل الذي كان مثالا للمشرك الخ، وكثيرًا ما يذكَر في مواضع غير صحيحة.

[٦٦٧] قارن J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Viertes Heft. Berlin 1898, p. 12f.

بالسخرية اللاذعة والاسئلة المحرجة حول مسائل دينية أيضًا.[٦٦٨] ولو لم تكن قبائلهم المختلفة قد انشقت إلى معسكرين متعاديين بسبب الصراع الذي دار بين الأوس والخزرج، لما استطاع محمد ان يخضعها الواحدة تلو الأخرى.

ولا يتعرض القرآن للمشركين الذين أُعلنت عليهم الحرب في الفترة المدنية الا نادرًا. كذلك النصارى الذين كانوا يقيمون بعيدًا عن يثرب، ولم يصطدم بهم محمد إلا في سنيه الأخيرة، فلا يتحدث عنهم الا نادرًا، وذلك بكثير من اللطف المرفق باللوم على بعض معتقداتهم الدينية. بالمقابل كثيرًا ما يهاجم محمد اليهود بعد الهجرة بقدر اكبر من الحدة ويسعى إلى ان يُبيّن انهم منذ القديم متصلبو القلوب، وهذا ما دفع الله إلى ان يلعنهم. وكثيرًا ما يوبخ «المنافقون» بشدة. فإذ كان على محمد ان يراعيهم في تصرفاته، فهو يطلق في القرآن العنان لعواطفه ـ وذلك من دون ذكر الاسماء. ويكاد النبي لا يلتفت الا إلى المنافقين الفعليين في المدينة. وقد سعى إلى اكتساب ولاء العرب الآخرين الذين اعتنقوا الاسلام سطحيًا بواسطة الاحسان، اكثر منه بتدابير وكلمات قاسية تنفرهم منه.

وكثيرًا ما تخاطب هذه السور المسلمين، لكن لا لتعرض عليهم، الا نادرًا، تعاليم عقائدية او اخلاقية، وقد عرَّفتهم بها بصورة وافية السورُ المكية. بل ان النبي يكلمهم في داره وفي ميدان القتال كقائدهم، فيمدحهم او يلومهم بحسب ما تمليه الظروف، خاصة من بعد نصر او هزيمة، ويلقي الضوء على الاحداث، عارضًا المقبِلات، او آمرًا ومشرِّعًا. هذه الآيات التشريعية الطابع هي على قدر كبير من الاهمية. بعضها يسري لوقت محدَّد، وبعضها الآخر ساري المفعول دائمًا. وهي تحكم في مسائل مدنية وطقوسية، من دون ان تفصل بين هذين المجالين بحدة. وكما ان القرآن يميل إلى اتباع ما تلهمه الظروف الراهنة، اكثر منه إلى اتباع نظام

[٦٦٨] هكذا نمّوا النبي قائلين: «ما نرى لهذا الرجل همة الا النساء والنكاح ولو كان نبيًا كما زعم لشَغَلَه امر النبوة عن النساء» (الكلبي لدى الواحدي، «أسباب النزول»، في سورة الرعد ١٣: ٣٨). وقد سألوه: «ان الله خلق العالم فمن خلق الخالق». وكانوا يملكون جوابًا ذكيا على هذا السؤال، لكنهم ارادوا ان يفحصوا ما اذا كان لدى محمد جواب مثله. ويرى المسلمون بالطبع في اسئلة من هذا النوع كفر اليهود وشرهم. اما تلك السؤال فهو نموذجي، وكثيرًا ما ينسب إلى الكفار والمشكِّكين، قارن ابو داود، «السنن»، ٢، ص ١٧٨.

ثابت، هكذا انبعث الكثير من تلك التشريعات عن قرارات مختلفة حول مسائل تشريعية متنازع عليها. وغالبًا ما اضاف محمد في سياق ذلك إلى الحكم القضائي تحديدات، تتناول حالات مشابهة قد حصلت. وبالكاد نشأت مجموعة من مثل هذه التشريعات من دون سبب واقعي محدد.[٦٦٩] وتتناول بعض الوصايا والاوامر مسائل النبي البيتية أيضًا.

إن الامور الجديدة التي دخلت بعد الهجرة في دائرة اهتمامات محمد، فصارت تعالَج في السور، سبّبت فيها بالتأكيد اختلافات بالغة مقابل اسلوب الفترة المكية الأخيرة. لكن هذا لا يلاحظ دائمًا. فالتعابير والمصطلحات الجديدة تستعمل فقط حين تقتضي المادة ذلك. وهذا ما يظهر على اوضح وجه في الشرائع، ويُتجنَّب في صياغتها كل تزيين خطابي. لكن محمدًا يبقى ملتزما بالنظم الذي يتألف في احيان كثيرة من زيادات فائضة تجعله عنصرًا أسلوبيًّا مشوّشًا. وبما ان النبي لا يتوجه هنا إلى الناس عمومًا، كما كانت الحال في مكة، بل إلى الاطراف المختلفة، فإن المنادى «يا أيها الناس» نادر جدًّا. وكثيرًا ما يستعمل النداء «يا ايها المؤمنون». واندر منه يقال «يا أيها اليهود» و«أيها المنافقون». وتوجد في هذه السور مواضع مفردة، قوية الأسلوب، شعرية.[٦٧٠] ويقل حجم الآيات المدنية، وهي تحتوي في الغالب على تشريعات قصيرة ومخاطبات واوامر وما شابه، في الاصل عن حجم معظم الآيات المكية المتأخرة التي تتألف من خطابات مسهبة. من جهة أخرى، تسبَّب تشابهُ المضمون بجمع كثير من الآيات المدنية إلى سورة واحدة. وهذا ما يفسِّر كون السور المدنية هي الاطول في قرآننا الحالي.

ان تطور استعمال اللغة الذي لاحظناه قبل الهجرة لا يلاحَظ بعدها في اقصى الاحوال الا في آثار متفرقة. ويسهل التخلي عن هذه الوسيلة، وهي دومًا غير مضمونة، عند تحديد زمن نشوء الآيات. فالمضمون، والصلة الدائمة بظروف او

[٦٦٩] ان هذا الاصل يفسر، من جهة، البساطة والعقل السليم الذي تتضمنه هذه الشرائع، ومن جهة اخرى، التناقضات التي لا يمكن تجنبها تمامًا حتى في تشريعات منظَّمة.

[٦٧٠] قارن مثلاً سورة البقرة ٢: ١٧/١٦وو، ٢٦٤/٢٦٦وو.

أحداث معروفة، والارتباط الوثيق بنمو الكيان السياسي الجديد عوامل قادرة على توجيه خطانا في هذا السبيل. كل من اهتم بتاريخ محمد يلاحظ فورًا الفرق الموجود بين رواية الاحداث قبل الهجرة وبعدها. من الزمن الذي يسبق الهجرة وصلنا فقط بعض الذكريات الاكيدة التي تنقلها دائرة صغيرة من الاشخاص من دون تسلسل تاريخي اكيد، وكثير من الحكايات الخرافية. اما بعد الهجرة فالتاريخ الصرف هو الجزء الاساسي، وهذا يخولنا ان نتتبع الاحداث من سنة إلى أخرى. هكذا نستطيع اعداد ترتيب زمني للسور المدنية، يحتوي على عناصر اكيدة. يبقى بالطبع الكثير مما هو غير مؤكَّد. فبعض المقاطع لا يمكن تحديد زمن نشوئها الا على وجه التقريب. اما بعض الآيات الأخرى فيمكننا ان نقول فقط انها نشأت في الفترة المدنية اجمالاً.[٦٧١]

حتى لو اختفت بعض القطع الموحى بها مباشرة بعد الهجرة او اتلفها النبي بنفسه فيما بعد، فلا شكّ في أن المسلمين على حقّ في قولهم إن سورة البقرة ٢ هي اقدم السور المدنية المتبقية.[٦٧٢] فالجزء الاكبر منها نشأ في العام الثاني بعد الهجرة قبل وقعة بدر. يبدأ الجزء الاول، الآيات ١ ـ ١٩/٢٠ (حتى ﴿قدير﴾)، وهذا فريد بين الآيات المدنية، بالكلمات ﴿ذلك الكتاب﴾، مشابهًا بذلك بعض الآيات المكية المتأخرة.[٦٧٣] ولا يتفق المسلمون فيما بينهم عما اذا كانت هذه

---

[٦٧١] عرض موير آراءه في الملحق الذي وضعه للجزء الثالث من كتابه، ص ٣١١ ـ ٣١٣، لكن باقتضاب ومن دون تفصيل، ولا يأتي فيها بجديد. وهو يرتب السور المدنية على الشكل التالي، من دون ان يخفي ان هذا الترتيب انما هو ترتيب تقريبي فقط وان بعض السور تتضمن مقطوعات من سنوات مختلفة تمامًا: سورة البينة ٩٨ (٨ آيات)؛ سورة البقرة ٢ (٢٨٧ آية)؛ سورة آل عمران ٣ (٢٠٠ آية)؛ سورة الانفال ٨ (٧٦ آية)؛ سورة محمد ٤٧ (٣٨ آية)؛ سورة الجمعة ٦٢ (١١ آية)؛ سورة المائدة ٥ (١٢٠ آية)؛ سورة الحشر ٥٩ (٢٤ آية)؛ سورة النساء ٤ (١٧٥ آية)؛ سورة المجادلة ٥٨ (٢٢ آية)؛ سورة الطلاق ٦٥ (١٢ آية)؛ سورة النور ٢٤ (٦٥ آية)؛ سورة المنافقون ٦٣ (١١ آية)؛ سورة الحديد ٥٧ (٢٩ آية)؛ سورة الصف ٦١ (١٤ آية). وينسب إلى السنوات الخمس الاخيرة فقط: سورة الفتح ٤٨ (٢٩ آية)؛ سورة الممتحنة ٦٠ (١٣ آية)؛ سورة التحريم ٦٦ (١٢ آية)؛ سورة الحجرات ٤٩ (١٨ آية)؛ سورة التوبة ٩ (١٣١ آية). اما سورة الاحزاب ٣٣ فلا يذكرها موير. ـ وقد سبق اعلاه ص ٦٧و ذكر اللازم حول الترتيبات التي قام بها غرِمه وهرشفلد.

[٦٧٢] قارن اعلاه ص ٥٤وو لوائح السور؛ «الإتقان»، ص ٥٦.

[٦٧٣] قارن سورة الاعراف ٧: ٢/١؛ سورة هود ١١: ١؛ سورة ابرهيم ١٤: ١.

الآيات تتناول اليهود او المنافقين.[٦٧٤] لكن الآيات ٨/ ٧وو توضح ان المنافقين هم المعنيون بالامر. ونظرًا إلى ان محمدًا لا يقول شيئًا عما اذا كانوا يريدون الامتناع عن الحرب او دفع الجزية[٦٧٥] ـ وهذه هي التهمة الاساسية الموجهة ضدهم عادة ـ، فمن المحتمل ان تكون الآيات لم تنشأ في اول الفترة، لكن في وقت مبكر جدًا، اي في حوالي بداية السنة الثانية. الجزء التالي، من الآية ٢١/ ١٩ (ابتداء من ﴿يا أيها الناس﴾) حتى الآية ٣٩/ ٣٧، لا يحمل علامات واضحة تدل على اصل مدني، بل بعض الآثار التي تؤيد اصله المكي. في الآيات الاولى منه يتحدث النبي ضد عبدة الاصنام، وهذا ما يعترف به المسلمون أيضًا.[٦٧٦] وتعالج الآيات التالية موضوعات ترد غالبًا في السور المكية لا المدنية. هذا الجزء، وفيه، كما هي الحال دائمًا قبل الهجرة، تُروى حكاية الخلق وسقوط الانسان في الخطيئة، يتصدّر قطعة مدنية اطول، تسعى إلى ان تبرهن لليهود انهم كانوا كفرة منذ غابر الازمنة. وبالرغم من ان هذه القطعة قد تكون نشأت بعد الهجرة بحين يسير، من بعد ان اتضحت ارادة اليهود الشريرة، فلا شيء يشير إلى ان محمدًا بدأ بمحاربتهم بعد ذلك مباشرة. بعض الآيات تشير صراحة إلى الفترة الذي تم فيه تحويل القِبلة من القدس إلى مكة.[٦٧٧] وهذا ينسجم والقطعة كلها، ما يخولنا

---

(٦٧٤) يذكر الكلبي بشكل خاص اليهود عند الكلام على الآيات المتفرقة. قارن التفاسير خاصة السمرقندي والطبري، اقل منهم وضوحا مخطوط شبرنغر رقم ٤٠٤.

(٦٧٥) هنا ايضًا، كما في السورة كلها، لا ترد كلمة «منافقون».

(٦٧٦) قارن التفاسير، وليس بينها ما يصرّح بان هذه الآية مكية، بل فقط بانها تخاطب المكيين (الواحدي).

(٦٧٧) تختلف المعلومات في معظم الروايات حول زمن هذا الحدث بشهر واحد. كثيرون يجعلونه في:

أ) شهر رجب من السنة الثانية بعد الهجرة (ابن هشام، ص ٣٨١؛ ابن سعد، مخطوط غوتا ١، الرقاقة ٢٦١؛ الطبري، تفسير ٢، ص ٣؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ الرازي؛ هبة الله، الذي يعلن ان هذه المعلومة هي المعتادة؛ ابن الاثير، «اسد الغابة» ١، ص ٢٢، الذي يتأرجح بين رجب وشعبان؛ الحلبي، غنية المتملي، طبعة القاهرة ١٢٨٠، الجزء الثاني، ص٢٩٧، الذي يتأرجح بين رجب وشعبان وجمادى الاخرى)، او

ب) في نهاية الشهر السادس عشر او بداية الشهر السابع عشر من بعد وصول محمد إلى المدينة (الطبري، تاريخ ١، ص ١٢٨٠ وفي التفسير؛ ابن سعد، مخطوط غوتا، الجزء الاول، الرقاقة ٢٦٣، ٩؛ البخاري، كتاب الصلاة § ٣١؛ مسلم، كتاب الصلاة § ٥٠؛ النسائي، كتاب الصلاة § ٢٤، كتاب القبلة § ١؛ موطأ مالك، ٦٨، حيث يضاف «شهرين قبل وقعة بدر»، اي في رجب، كما سبق القول. قارن أيضًا الطبري، التفسير)، او

احالتها إلى الفترة التي اتخذ فيها محمد هذا القرار، اي إلى النصف الاول من العام الثاني. الآية ٦٢/٥٩ تعبِّر عن فكرة ان كل شيء يتوقف على الايمان، وبحسبه لا يتقدم اليهود على النصارى والصابئة بشيء. في هذه الصيغة يتلاءم المضمون والسياق بصورة جيدة. لكن تلك الافكار تبرز في النص المنقول الينا بقليل من الحدة، ما يثير الشك بسهولة في أن الآية أُضيفت لاحقًا. ينافي ذلك ان الآية

ج) في مطلع الشهر الثامن عشر (الازرقي، ص ٢٦٥؛ مخطوط شبرنغر رقم ٤٠٤؛ الطبري، التفسير، الجزء ٢، ص ٢، ٨؛ ابن الاثير ٢، ص ٨٨)، فيما ان ابن هشام، ص ٤٢٧، س١٢؛ الطبري ١، ص ١٢٧٩و؛ اليعقوبي، تاريخ، ٢، ص ٤٢، يسمون شعبان. هذا الشهر وحده يذكره فقط المسعودي، «كتاب التنبيه والاشراف»، تحقيق M. J. de Goeje، المكتبة الجغرافية العربية، الجزء ٨، ص ٢٣٧، س ١.

د) في مطلع الشهر التاسع عشر (المسعودي، طبعة باريس، ٤، ص ١٤١؛ الطبري، التفسير، الجزء ٢، ص ٣، ١٢؛ اليعقوبي، المصدر المذكور، هبة الله، طبعة القاهرة، ص ٤٠؛ السمرقندي).

هـ) آخرون (البخاري، كتاب الصلاة § ٣١، كتاب التفسير؛ مسلم، المصدر المذكور؛ سنن الترمذي، كتاب التفسير وكتاب الصلاة §١٣٩؛ النسائي، كتاب الصلاة § ٢٤؛ الرازي؛ الواحدي) يتارجحون بين ١٦ و١٧ شهرًا. ولا تحسب مدة اعتماد قِبلة القدس في المدينة الا روايات قليلة:

و) ١٥ شهرًا بعد انجاز بناء الجامع (الحلبي، المصدر المذكور) اي بعد الوصول إلى المدينة (ابن الاثير، «نهاية»، ٢، ص ٨٨) او

ز) ١٤ شهرًا (الحلبي) او

ح) ١٣ شهرًا (الطبري، التفسير، الجزء ٢، ص ٣؛ هبة الله، طبعة القاهرة، ص ٤٠) او

ط) ٩ او ١٠ شهور (الطبري، التفسير؛ المصدر المذكور). الا ان هذه المعلومة ترتكز على خطا في النص؛ او اخيرا

ي) «عشرة او بعض من الشهور» عموما (الطبري، التفسير ٢، ص ١٣، س ٩).

ولا يمكننا ان نتتبع نشوء هذه الحسابات المختلفة التي يُذكَر في بعضها ايضًا يوم محدَّد من الشهر ومن ايام الاسبوع. ونكتفي بالتثبت من ان العدد ١٦ او ١٧ شهرًا هو الاكثر ورودًا.

اما سبب تحويل القِبلة فيعود إلى الموقع الجديد الذي اكتسبه محمد في المدينة تدريجًا تجاه ديانتي الوحي السابقتين. فبينما كان يشعر سابقا بقربه من اليهود والمسيحيين، دفع به فشل دعوته لهؤلاء إلى التفتيش عن صلة اخرى. وقد وجدها اخيرا في «ملة ابراهيم» التي ربطها القرآن ربطًا وثيقًا بالكعبة. قارن اعلاه ص ١٣١و. بذلك اصبح مكان العبادة الوثنية مقدسًا للاسلام، فاستاهل ان يصير مكانًا يستقبله المؤمنون في صلاتهم، كما اورشليم بالنسبة لليهود. كون مكة هي القِبلة، وقد اعتبرها محمد القِبلة الوحيدة الحقة في الدين الابراهيمي، لم يرفع من ثقة المسلمين بانفسهم وحسب، اذ رأوا حاجزًا جديدًا، يرتفع بينهم وبين اليهود الذين واجهوا الاسلام بالرفض، بل سهَّل ايضًا نشر الدعوة بين القبائل الوثنية.

بحسب راي واسع الانتشار Weil p. 90; Muir 3, p. 42ff.; H. Grimme, *Mohammed* 1, p. 71; *Mohammed* (1904) p. 64; Leone Caetani 1, p. 466ff.; Fr. Buhl a. a. O., p. 212 لم تفرَض قِبلة بيت

المماثلة سورة المائدة ٥: ٦٩/٧٣ ترد في سياق مماثل ملفت للنظر. الآيات ٧٥/٧٠ ـ ٨٢/٧٦ تخاطب المسلمين لكنها تشير في الوقت نفسه إلى اليهود أيضًا. وقد تعود الآيات ٩٤/٨٨ ـ ٩٦/٩٠ و٩٧/ ٩١ ـ ١٠٣/٩٧ الموجهة ضد كلمات الكفر التي نطق بها بعض اليهود[٦٧٨] إلى الزمن نفسه. الآيات ١٠٤/٩٨ ـ ١٢١/١١٥ نشأت كما يبدو قبل تحويل القِبلة إلى مكة بمدة قصيرة. فالآية ١٠٦/ ١٠٠ تتناول على الأرجح رفع شرائع سابقة. الآية ١١٤/١٠٨ لها علاقة بخصوم النبي المدنيين الذين ازعجوا المسلمين اثناء تأدية الصلاة وطمعوا في تخريب اماكن تجمعهم. ويبدو ان الآية ١١٥/١٠٩، التي تشرح انه ليس مهمًّا للمؤمنين اي قبلة يستقبلون في

المقدس الا في يثرب من اجل «تأليف» قلوب اليهود الكثيرين هناك. وبينما تفتقر الاستشهادات الكثيرة الواردة في القسم الاول من الحاشية إلى الاهمية بالنسبة لهذه المسألة، لانها كلها تقريبًا تقتصر على اعطاء الفترة الزمنية في المدينة، نجد ان تلك النزعة يعبَّر عنها بوضوح في تفاسير سورة البقرة ٢: ١٤٢/١٣٦وو وبعض كتب التاريخ («تاريخ الخميس» ١، ص ٣٦٧؛ الحلبي ٢، ص ٢٩٧وو؛ الطبري ٢، ص ٤٧٧). لكن هذه المعلومات لا يوثق بها اذ هي تتعارض ومصادرنا الاقدم والافضل (ابن هشام، ص ١٩٠، ٢٢٨، ٢٩٤و؛ الطبري ١، ص ١٢٨٠؛ الازرقي، ص ٢٧٣ عن الواقدي؛ ابن الاثير ٢، ص ٨٨)، وبحسبها توجّه محمد قبل الهجرة أثناء الصلاة صوب بيت المقدس، اي صوب سوريا. والقرآن يصمت عن هذا الامر تمامًا. فالآية المكية ٨٧ من سورة يونس ١٠ لا تثبت الا ان محمدًا كان حينئذ يعرف مفهوم القِبلة. لكن مصداقية تلك الروايات تدعمها اسباب داخلية. فمحمد لم يأخذ عن ديانتي الوحي السابقتين اسم الصلاة فقط، بل أيضًا عبارات وطقوسا صلاتية كثيرة، لهذا سيكون من المستغرب جدًّا لو انه لم يتبعهما أيضًا في مسألة القِبلة (Sprenger (*Leben* 3, p. 46, n. 2، وقد توصل حديثا A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Dissertation, Leiden 1908 p. 108، إلى النتيجة ان قِبلة بيت المقدس اعتُمدت في مكة. نحن نعلم ان اليهود يتوجهون في صلاتهم صوب اورشليم (الملوك الاول ٨: ٤٤، ٤٨؛ دانيال ٦: ١١؛ ٣ عزرا ٤: ٥٨؛ المشنا، برلخوت، بيرك ٤، § ٥، ٦؛ ابن هشام، ص ٣٨١) فيما ان مسيحيي القرون الاولى توجهوا نحو الشرق. قارن

Joseph Bingham, *Antiquitates ecclesiasticae*, Halae 1729, Vol. v, 275 - 280; Heinrich Nissen, *Orientation, Studien zur Geschichte der Religion*, 2. Heft, 1907, p. 110f. 247f.).

لكن هذا لا يعني ان محمدًا اتخذ قِبلة بيت المقدس بسبب كونها عادة يهودية تحديدًا. فلعله وجدها لدى جماعات مسيحية في شبه الجزيرة العربية. وكانت هذه الجماعات تحمل صبغة يهودية قوية.

ويستبعَد ان يكون محمد في الفترة المكية قد استقبل الكعبة التي لم تعتبَر مقدسًا للاسلام الا في المدينة. ولا يرضي الحديث، الذي يبدو وكأنه محاولة للتوسط بين الآراء المتضاربة، والقائل ان قبلة بيت المقدس اعتمدها اولاً اهلُ المدينة الذين اعتنقوا الاسلام قبل الهجرة بمدة قصيرة فقط (ابن سعد، مخطوط غوتا، الجزء ٩، مادة كعب بن مالك؛ البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق M. J. de Goeje, ص ٢؛ السمرقندي).

(٦٧٨) قارن التفاسير.

صلاتهم،[٦٧٩] تهاجم قِبلة اليهود. لكن الآية ١١٦/ ١١٠ لا بد من انها تقصد النصارى.[٦٨٠] وتسعى الآيات ١٢٢/ ١١٦ ـ ١٤١/ ١٣٥ إلى اثبات ان الكعبة ودين ابراهيم افضل بكثير من اليهودية.[٦٨١] وما يشار اليه في هذه الآيات وسابقاتها بشكل او بآخر، تصرح به الآيات ١٤٢/ ١٣٦ ـ ١٥٠/ ١٤٥، فتفرض على المسلمين ان يولّوا وجههم شطر الكعبة اثناء تأدية الصلاة؛ ويتنبأ القرآن بأن الكثيرين سيستاؤون من ذلك.[٦٨٢] الآيات ١٥٣/ ١٤٨ ـ ١٥٧/ ١٥٢ احدث عهدًا. ويرى بعض المفسرين ان لها علاقة بالمؤمنين الذين سقطوا في بدر.[٦٨٣] لكن بما ان الآية ١٥٥/ ١٥٠ تشير إلى ان المسلمين لم يحالفهم الحظ آنذاك، فإن هذا الرأي غير محتمل، ويُفضَّل عليه رأي الضحاك الذي يرى فيها اشارة إلى الذين قُتلوا بعد معركة أُحد لدى بئر معونة.[٦٨٤] ويمكننا ان نربط بها الآيات ١٥٩/ ١٥٤ ـ ١٦٢/ ١٥٧، فهي تقابل الصابرين الذين يباركهم الله (الآية ١٥٧/ ١٥٢) بالكفار الذين يلعنهم الجميع (الآية ١٥٩/ ١٥٤، ١٦١/ ١٥٦)، والذين يُقتَلون في سبيل الحق بأولئك الذين يموتون في شرهم (الآية ١٥١/ ١٤٦ و١٦١/ ١٥٦). اما الآية ١٥٨/ ١٥٣ فيجب ان تلحق على الارجح بالمقطع المؤلف من الآيات ١٨٩/ ١٨٥ ـ ٢٠٣/ ١٩٩ الذي يتناول مناسك الحج. وكما يستنتج من النص بسهولة، يتناول المقطع حذرَ المسلمين من ان يشاركوا في الطواف الذي كان معروفًا أيضًا في

[٦٧٩] يقول كثير من الكتّاب المسلمين ان القِبلة هي المعنية بالآية ١١٥/ ١٠٩؛ قارن الترمذي، كتاب التفسير؛ مخطوط شبرنغر رقم ٤٠٤؛ هبة الله؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي. لكنهم يعطون تفاسير كثيرة اخرى مختلفة.

[٦٨٠] مثل كل الآيات التي تتناول المسيحيين، تُربَط الآيتان ١١٣/ ١٠٧ و١١٦/ ١١٠، عادة بحادثة وفد نجران، وهذا غير محتمل (السمرقندي؛ الواحدي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي).

[٦٨١] قارن حول ذلك C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest* p. 33ff. ومناقشة سورة النحل ١٦: ١٢٣/ ١٢٤.

[٦٨٢] الآية ١٤٢/ ١٣٦. ـ قارن حول العلاقة بين الآيات ١٢٤/ ١١٨وو والآيات ١٤٢/ ١٣٦وو C. Snouck Hurgronje، المصدر المذكور، ص ٣٨و.

[٦٨٣] هكذا الكلبي عن السمرقندي ومخطوط شبرنغر رقم ٤٠٤؛ قارن البيضاوي.

[٦٨٤] السمرقندي.

الجاهلية بين الصفا والمروة.[٦٨٥] لكننا، شأننا في ذلك شأن النقل، لسنا في وضع يسمح لنا بأن نحدد المناسبة التي نُزِّلت فيها هذه الآية. وثمة ما يشير إلى حجة العام السابع. الآيات ١٥٨/١٦٣ ـ ١٦٢/١٦٧ مكية، وهي تنتمي على الارجح إلى بداية السورة، وهذا ما يدفع إلى الاعتقاد انه لم تسقط قبلها الا كلمات او آيات قليلةٌ جدًّا. وربما كان علينا ان نربط بها الآيات ١٩٦/٢٠٠(من ﴿فمن الناس﴾ فصاعدًا) ـ ١٩٨/٢٠٢ والآيات ٢٠٠/٢٠٤ ـ ٢٠٣/٢٠٧.[٦٨٦] وغالبًا ما يفسرها المسلمون خطأ.[٦٨٧] مكية أيضًا هي الآيات ١٦٣/١٦٨ ـ ١٦٦/١٧١ التي تحارب عبدة الاصنام الذين يتبعون آباءهم. ويسبق هذا القسم قسمًا مدنيًّا مؤلّفًا من الآيات ١٦٧/١٧٢ ـ ١٧١/١٧٦، والكلام في كلا القسمين عن الأطعمة المحرمة. قد تضمن هذه الآيات نقدًا خفيًّا لليهود الذين طلبوا من المسلمين الالتفات إلى وصايا الاطعمة الموسوية، وبذلك تلائم هذه الآيات، مثل اجزاء أخرى كثيرة من هذه السورة، الزمن الذي رفض فيه محمد العادات اليهودية. الآية ١٧٢/١٧٧ تعرض للمؤمنين الذين استاؤوا من تحويل وجهة الصلاة ان التقوى الحقيقية أهمّ من العادات السطحية. لهذا السبب يجب اعتبارها مُنزّلة بعد فترة قصيرة من هذا الحدث. تتبع ذلك في الآيات ١٧٣/١٧٨ ـ ١٨١/١٨٥) ثلاثة تشريعات، لا تساوى فقط في الطول، اذ يتألف كل منها من ثلاث آيات، بل تبدأ أيضًا بالكلمات نفسها ﴿كُتب عليكم﴾، ما يستدعي افتراض نشوئها معًا. ولا بد من ان ذلك كان قبل شهر رمضان من السنة الثانية بفترة وجيزة،[٦٨٨] حيث فُرض في التشريع الثاني الصيام للمرة الاولى،[٦٨٩] اي بشكل اساسي في الوقت نفسه الذي نشأت فيه اجزاء

---

[٦٨٥] البخاري، كتاب الحج § ٨٠، ص ١٦٢؛ مسلم، كتاب الحج § ٣٩؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي الخ. قارن سنوك هرغرونيه، المصدر المذكور، ص ١١٧.

[٦٨٦] يؤيد ذلك تعبير «ومِن (فمِن) الناس» في الآية ١٦٠/١٦٥، ١٩٦/٢٠٠، ٢٠٠/٢٠٤، وايضًا الفاصلة.

[٦٨٧] انظر ابن هشام، ص ٦٤٢، والتفاسير.

[٦٨٨] ابن سعد في مخطوط غوتا ١، الرقاقة ٢٦١ و٢٦٦. الروايات الواردة في تفسير الطبري للآية ١٧٣/١٧٨، تتضمن معلومات عامة فقط. ويضع الطبري، تاريخ، بالفارسية، ٢، ص ١٢٦، الآية ١٨١/١٨٥ خطأ في زمن فتح مكة الذي حصل في رمضان.

[٦٨٩] يجمع التراث على ان صوم رمضان حل محل صوم عاشورا. لكن الروايات تختلف في امر هذا الصوم.

السورة التي عالجناها اعلاه. وتنتهي هذه الشرائع بالآية ١٨٦/ ١٨٢). الآية ١٨٧/ ١٨٣) احدث عهدًا بالتأكيد فهي ليست فقط أدق من الشرائع الأخرى، بل تذكر أيضًا ان المسلمين قد بالغوا في ممارسة الصيام. هذا يدفعنا إلى اعتبار هذه الآية اكمالاً لاحقًا لذاك التشريع. وتبدو الآية ١٨٨/ ١٨٤ مقطوعة من آية اطول. الآيات ١٨٩/ ١٨٥ ـ ٢٠٣/ ١٩٩ ـ باستثناء المقطع المؤلف من الجزء الثاني من الآية

بعضهم (موطأ مالك، ص ٩١؛ البخاري، كتاب الصوم، في البداية والنهاية، كتاب بعد الحج § ١٥٧ (باب ايام الجاهلية)، كتاب التفسير؛ الترمذي، كتاب «السنن» § ٤٧؛ «الشمائل» § ٤٣؛ التفاسير) يرون فيه صوماً مكيا قديما. اما البعض الآخر فيرى فيه تنظيمًا جديدا اخذه محمد عن اليهود في المدينة (البخاري، كتاب الصوم، البداية وسواها؛ الطبري ١، ص ١٢٨١؛ ابن الاثير ٢، ص ٨٨؛ الخميس ١، ص ٣٦٠، ٣٦٨؛ «المشكاة»، باب صيام التطوع، فصل ٣ في بدايته). ما يؤيد الرأي الاول هو ان شهر محرّم شهر حرام قديم، يُمارس المسلمون في ايامه العشرة الاولى حتى الآن عادات خرافية كثيرة. ولا نحتاج إلى التشكيك في قدم هذه العادات، لان الايام العشرة الاولى من ذي الحجة، شهر الحج، تتمتع بقدسية خاصة. في المقابل لا يحتمل ان يكون المكيون الوثنيون قد صاموا يوم عاشوراء، كما تزعم الروايات المذكورة. وهذا ما تفيدنا به ملاحظة اللغة. فكلمة «عاشوراء» بالعربية ناتجة عن بنية للاسم تتوافق مع الكلمة اليهودية «عاشور»، بمعنى اليوم العاشر، منتهية بالف، وبها تُختَم الاسماء المعرّفة باللغة الآرامية. وتتماهى العاشورا مع يوم الغفران اليهودي في العاشر من شهر تشري وهو اقدس ايام الصوم اليهودي. وبما ان الايام العشرة الاولى من تشري تُعتبر منذ القديم ايام توبة، فربما كانت قدسية هذه الايام في التقويم المحمدي ذات اصل يهودي أيضًا.

وكما يظن كتّاب سيرة النبي الاوروبيون

(Weil p. 90f.; Muir 3, p. 47f.; Spr. 3, p. 53f.; Buhl p. 212; Grimme 1, p. 55P. Leone Caetani 1, p. 431f., 470f.)

كان دافعه لاتخاذ الصوم اليهودي، كما اتخذ القِبلة اليهودية، ان يربح اليهود لدينه. هذا غير مستبعد، لكنه لا يتعلق ضرورة بما اذا كان هذا الصوم ابتُدئ به قرابة نهاية الفترة المكية او في بداية الفترة المدنية.

اما الفكرة التي تفيد بان صوم رمضان حل محل صوم محرّم، فيحتمَل ارتباطها بوقوع ليلة القدر في هذا الشهر. لكن كيف كان لمحمد ان يستبدل بيوم واحد من الصوم شهر صوم بكامله؟ ان هذا التصعيد غير المقبول، شانه شأن تحويل القِبلة، لم يتطور عن افكار اساسية للاسلام ولا عن عادات وثنية، ولا يعتبَر اختلافًا عبثيا. شبرنغر (Leben 3, p. 55) يرى في ذلك اقتباسا للصوم الاربعيني المسيحي. قارن أيضًا ليوني كتاني، ص ٤٧١. اذا ابتدئ بصوم رمضان فعلا في السنة ٦٢٤ او في ٦٢٥، فان الصومين تزامَنا (شبرنغر، المصدر نفسه). لكن الامر يختلف تمامًا اذا تم ذلك في سنة ٦٢٣، كما نستنتج من ملاحظة في الواقدي، كتاب «المغازي»، ص ٤١ (= فلهاوزن، ص ٤٦). قارن

G. Jacob, Der muslimische Fastenmonat Ramadan, im Jahresbericht der Geograph. Gesellschaft Greifswald, 1893 - 96, I. Teil, p. 5.

ويشترط هذا الافتراض ان يكون الصوم الفصحي كان بالفعل يدوم اربعين يوما. لكن من المشكوك فيه ما اذا كانت هذه المدة السائدة في الكنيسة قد تبنتها أيضًا الفِرَق المسيحية الغامضة التي وُجِدت في شبه الجزيرة العربية. وثمة فرق اساسي يتعلق في كيفية الصوم. فالكنيسة تدعو فقط إلى الامتناع عن اطعمة محددة، فيما يفرض

٢٠٠/١٩٦ ابتداء من ﴿فمن الناس﴾ وحتى نهاية ٢٠٢/١٩٨ ـ تتألف من مجموعة من الوصايا التي تتناول منطقة مكة المكرمة بأسرها. هذا ما يؤكد اصلها المدني، لكنه لا يفيدنا قدرًا أكبر من الدقة في شأن زمن نشوئها. ما يمكن اعتباره اكيدًا حتى اشعار آخر هو انها تأتي زمنيًا بعد مواضع مثل سورة النحل ١٦: ١٢٣/١٢٤؛ البقرة ٢: ١٢٥/١١٩، ١٢٧/١٢١، ويعرض فيها الموقف المبدئي للاسلام من الكعبة، وان لها علاقة برحلات الحج والعمرة التي قام بها محمد في السنة السادسة والسابعة والعاشرة. وتذكُر الآية ١٨٩/ ١٨٥ بعادة قديمة تلاحظ اثناء أداء فريضة الحج. اذا تركنا اصالة العلاقة الادبية الراهنة جانبًا، وجب علينا ان نتخلى عن التثبيت الزمني الاكيد لهذه الآية ولآيات أخرى تفتقد كل اشارة تاريخية، مثل الآيات ١٩٧/١٩٣ ـ ٢٠٠/١٩٦أ، ٢٠٣/١٩٩.[٦٩٠] الآيات ١٩٠/ ١٨٦ ـ ١٩٣/ ١٨٩ تنصح بالجهاد وتسمح للمسلمين بالدفاع عن انفسهم ضد المكيين بقوة السلاح، حتى في منطقة الكعبة المقدسة. يمكننا الشك في أن هذا المقطع يعود إلى الزمن الذي يسبق احتلال مكة او إلى زمن وقعة الحديبية، فقد توقع محمد حصول تطورات عسكرية اثناء تحضيره لرحلة الحج في السنة السادسة. بعكس ذلك، يبدو من المؤكد بعد التحليل الفطن الذي قام به سنوك هورغرونيه[٦٩١] ان الآيتين ١٩٤/

الاسلام الصوم الكامل نهارًا، ويسمح بكل انواع الاطعمة ليلاً. وهذا النوع من الصوم يمكننا اثبات وجوده فقط لدى فرقة المانوية المسيحية التي يقول عنها «الفهرست»، تحقيق فلوغل ص ٢٣٣و: «إذا اهلّ الهلال ونزلت الشمس الدلو [في العشرين من شهر كانون الثاني / يناير تقريبًا] ومضى من الشهر ثمنية ايام يصام حينئذ ثلثين يوما يفطر كل يوم عند غروب الشمس». قارن
G. Flügel, *Mani* p. 97 and n. 245; K. Kessler, Art. Manichaeer in *Herzog's Realencyklopädie Bd. XII (1903)* p. 213.

وربما وُجِدت في بلاد العرب فِرق مسيحية كانت تصوم قبل عيد الفصح بالطريقة نفسها.

(٦٩٠) قارن C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880, p. 49f., 80, 135. الازرقي، ص ١٢٤وتفسير الطبري، الجزء ٢، ص ١٠٥، س ٢٩وو، يجعلان الآية ١٨٥ من عام الحديبية.

(٦٩١) المصدر نفسه، ص ٥١وو، ١١٥و، ١٤ ـ الآية ١٩٤/ ١٩٠ نُزلت بحسب ابن هشام، ص ٧٨٩، س ٢، (ليس عن ابن اسحاق) اثناء عمرة القضاء وتسمى «القضية»، او «القِصاص»، وذلك في السنة السابعة. الآية ١٩٦/١٩٢ نُزلت في عام الحديبية بحسب الواقدي، «كتاب المغازي»، تحقيق فلهاوزن، ص ٢٤٤؛ البخاري، كتاب الحج § ١٧٩، كتاب «المغازي»، § ٣٧؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري، التفسير، المجلد ٢، ص ١٣١، س ٢؛ الواحدي؛ هبة الله، «الناسخ والمنسوخ».

١٩٠، ١٩٢/١٩٦أ تقعان في وقت قصير قبل هذه الرحلة. أما ربطهما بعمرة السنة السابعة فهو مستبعَد، نظرًا إلى انهما تتناولان بالدرجة الاولى الحج وتذكران التضحية. ويعتبر الباحث نفسه[٦٩٢] لاسباب مقنعة ان الآية ١٩٦/ ١٩٢ب اضيفت في زمن حجة الوداع (في السنة العاشرة للهجرة) التي قام محمد اثناءها بالعمرة إلى جانب الحج، واستغل انتهاءه من العمرة ليخلع عنه الاحرام ويروي غليله من النساء. لكن وجهاء الصحابة، وأولهم عمر، استاؤوا من الامر بشدة، فاضطر الله إلى ان يبرر عمل رسوله بآية جديدة.

ولما كانت الآية ٢١١/ ٢٠٧ تكشف عن كونها سؤالاً موجّهًا إلى بني اسرائيل، فالتراث يردّ الآيات ٢٠٨/ ٢٠٤وو إلى المسلمين الذين رغبوا في التمسك بالشرائع اليهودية.[٦٩٣] وربما تزامن نشوء هذا الموضع ونشوء الآيات ١٠٦/ ١٠٠، ١٨٣/ ١٧٩وو التي تُرفض فيها بعض التقاليد اليهودية. ويتحدث النص عمومًا عن السقوط في الخطيئة واغراءات الشيطان، بينما الاشارة الواردة في الآية ٢١٠/ ٢٠٦ غير مفهومة للاسف.[٦٩٤] وتتضمن الآيات ٢١٥/ ٢١١، ٢١٧/ ٢١٤ _ ٢٢٠ (حتى ﴿خير﴾)/ ٢١٩ اجوبة على اسئلة مختلفة وُجِّهت إلى النبي. ما نشأ منها في الفترة نفسها هو بالتأكيد الآيات ٢١٩/ ٢١٦ _ ٢٢٠ (حتى ﴿خير﴾)/ ٢١٩ (بحسب فلوغل)، فهي ليست الا آية واحدة لا غير.[٦٩٥] اما الآية ٢١٥/ ٢١١ التي تبدأ

---

[٦٩٢] المصدر المذكور، ص ٤٩، ٨٣ _ ٩٢. قارن البخاري، كتاب الحج § ٣٤، مسلم، القسطلاني ٥، ص ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٨٩ (كتاب الحج § ١٦) والمواضع الاخرى التي يوردها سنوك هرغرونيه.

[٦٩٣] الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السمرقندي؛ الواحدي.

[٦٩٤] لهذا السبب قد يكون Hartw. Hirschfeld, *New Researches* p. 144، محقًّا باعتبار هذه الآيات مكية.

[٦٩٥] ان الآية ٢١٩/ ٢١٦ تُعتبر عموما اقدم آية قرآنية يحرِّم فيها الخمر. اما رذل المسكرات فهو امر نسكي تقوي عرفته جماعات مسيحية (السفريانيون والمانويون) وعرفه أيضًا مسيلمة (الطبري ١/ ص ١٩١٦). اما المنع التام اللاحق الذي يعبَّر عنه في الحديث بحدة أشد مما في القرآن، فاضحى للعالم الاسلامي نعمة لا تقدَّر. ويبدو محمد في الآية المذكورة انتهازيا، ربما بقدر اكبر مما يسمح به النص الحالي. وقد تكون كلمة ﴿كبير﴾ التي تختلف عن السياق اضافة لاحقة. في كل الاحوال اقام بعض الانصار بعد وقعة بدر، وقبل طرد بني قينقاع، مأدبة في بيت «قينة»، سَكِر اثناءها حمزه وقام باعمال غير مرضية (البخاري، كتاب «المغازي» § ١٢؛ ابن بدرون، تحقيق Dozy، ص ١٣٩ و). ولم يكن شرب الخمر في الاصل ممنوعا الا قبل تأدية الصلاة، كما يبدو من سورة النساء ٤: ٤٣/ ٤٦. قارن ابناه حول هذه الآية وI. Goldziher, *Muhammedanische Studien* 1, p. 21ff.

بالسؤال نفسه الذي تنتهي به الآية ٢١٩/٢١٦ (فلوغل) فتنتمي بالتأكيد إلى زمن آخر. وترى الاحاديث علاقة بين الآية ٢١٧/ ٢١٤ وعبدالله بن جحش وقومه الذين اوقعوا في السنة الثانية في اليوم الأخير من شهر رجب بقافلة تجارية لقريش قرب نخلة وقتلوا قائدها.[٦٩٦] بهذا تنعزل الآية ٢٢٢، وهي من نوع تلك الاسئلة، عن محيطها. وهي موجهة بحسب الروايات ضد احدى عادات اليهود مما دفع هؤلاء إلى القول: «ما يريد هذا الرجل ان يدع من امرنا شيئا الا خالفنا فيه».[٦٩٧] لكن لا يمكن الرهان على ذلك، فالقواعد الواردة في هذه الآية لمعاملة الحائضات تتفق تمامًا وقواعد اليهود. اما التشريعات المتعلقة بالزواج في الآيات ٢٢١/ ٢٢٠و، ٢٢٣ ـ ٢٣٧/٢٣٨، ٢٤٠/ ٢٤١ ـ ٢٤٢/ ٢٤٣ فلا تتضمن ما يمكننا من تحديد زمنها. ربما نشأت الآية ٢٤٠/ ٢٤١ قبل معركة أُحد (سنة ٤ بعد الهجرة). هذا اذا استطعنا التأكد من ان سورة النساء ٤: ١١/ ١٢وو هي تعديل لها. لكنها قد تتناول أيضًا حدثًا خاصًا لا علاقة له بالحدث الخاص المعني في سورة النساء ٤.[٦٩٨] ولا يمكننا ان نقول في الآيتين ٢٣٨/ ٢٣٩و الا انهما على الارجح قد نشأتا قبل فرض ما يسمى دعاء القنوت،[٦٩٩] اي قبل السنة الرابعة. وربما وجب وصل الآيتين ٢١٦/٢١٢و، اللتين تشكلان بحسب الرواية والمعنى آية واحدة لا غير، بالآيتين ٢٤٤/ ٢٤٥و. هكذا ينشأ تشريع ذو ثلاث آيات يبدأ بالعبارة ﴿كُتب عليكم﴾، يمكننا ارجاعه إلى الزمن نفسه الذي نشأت فيه الآيات ١٧٨/ ١٧٣ ـ

---

[٦٩٦] ابن هشام، ص ٤٢٣وو؛ الواقدي، ص ٨وو (فلهاوزن، ص ٣٤وو والملاحظات التمهيدية، ص ١١و)؛ الطبري ١، ص ١٢٧٢وو؛ التفسير والتفاسير الاخرى لهذه الاية ولسورة النساء ٤: ٤٣/٤٦؛ فايل، ص ٩٨وو؛ Spr., Leben 3, p. 105ff.; Leone Caetani, *Annali* I, p. 463ff. اما الابيات الموجودة في سيرة ابن هشام، ص ٤٢٧، س ٥وو، فهي صياغة شعرية لتلك الآية (سورة البقرة ٢: ٢١٧/ ٢١٤).

[٦٩٧] مسلم، كتاب الحيض § ٣؛ الترمذي، تفسير؛ «مشكاة»، باب الحيض، في البداية؛ النسائي، كتاب الحيض، باب ٤. بحسب ابن حجر، «الاصابة» ١، رقم ٨٧٢ والواحدي الخ. من سأل النبي عن هذا الامر هو ثابت بن دحداح الذي قُتل في أُحد في السنة السادسة.

[٦٩٨] لا تضاء جوانب هذه المسألة الا ببحث مفصّل لتشريعات الزواج في القرآن. ولم تنتبه إلى ذلك احدث دراسة حول الموضوع (Robt. Roberts, *Das Familien - , Sklaven - und Erbrecht im Qorān*, Leipziger Semitistische Studien II, 6 (1908)، يصدرها A. Fischer و H. Zimmern.

[٦٩٩] انظر أدناه حول سورة النساء ٤: ١٠١/١٠٢و.

١٨٦/١٨٢، كما ذكرنا اعلاه.[٧٠٠] والوقت قبيل المعركة الاولى ملائم بحد ذاته لآيات تتضمن الامر الموجز بالقتال. هكذا تتعلق الآية ٢٤٣/٢٤٤ والآيات ٢٤٦/٢٤٧ ـ ٢٥٦/٢٥٧ بعضها بالبعض الآخر، وهي تحض المسلمين بامثلة من تاريخ بني اسرائيل على الطاعة والشجاعة. نرى هنا مقدار الوضوح الذي بان فيه لمحمد ان الحرب المعلنة ضد بني قومه لم تعد قابلة للتأجيل. وربما كان من الضروري ان نقرن بذلك أيضًا القصص الواردة في الآيات ٢٥٨/ ٢٦٠ ـ ٢٦٠/ ٢٦٢ التي تدفع إلى ازدراء الموت، مشيرة إلى قوة الله الباعثة الموتي، وهذا ما تفعله أيضًا الآية ٢٤٣/ ٢٤٤.[٧٠١] ويبدو ان هذه القطعة تنتهي بالآيتين ٢٥٢/ ٢٥٣و. اما الآيات ٢٥٤/ ٢٥٥ ـ ٢٥٧/ ٢٥٩[٧٠٢] فلا يمكن اخضاعها بسهولة لوضع معين. فالقاعدة القائلة الا اكراه في اعتناق الاسلام (الآية ٢٥٦/ ٢٥٧) كان ممكنا وضعها في حين الكآبة النفسية العميقة واوقات الثقة العالية بالنصر على السواء. لكن ما يجدر ذكره هو ان قولاً كهذا لم يكن من ناحية المارسة مهمًا في الفترة المدنية، لانه تم التشديد في تلك الفترة على السياسة المركَّزة على الاعتراف بالسيادة إلى جانب الدعاية الدينية الخالصة. اما الوقت الذي نشأت فيه الآيات ٢٦١/ ٢٦٣ ـ ٢٨١ التي تتضمن الدعوة إلى الزكاة ومنع الربا فلا يمكن تحديده بدقة. بعض الروايات ترى ان الآيات ٢٧٨وو لها علاقة بالمال الذي كان لبعض اغنياء قريش لدى سكان

---

[٧٠٠] يمكن الاعتراض بأن مضمون الآية ٢٤٥/٢٤٦ لا يرتبط بمضمون الآية ٢٤٤/٢٤٥ ارتباطا وثيقا، ما يكفي لاعتبارهما تشريعا واحدا موجزا. لكن القرآن يقيم علاقة وثيقة بين القتال والاستعدادات للحرب، وكلاهما «جهاد»؛ هذا «بالنفس» وذاك «بالمال».

[٧٠١] انتبه أيضًا إلى ﴿الم تَرَ﴾.

[٧٠٢] تسمّى الآية ٢٥٥/٢٥٦ آية الكرسي ويعتبرها المسلمون احدى اقدس الآيات. حول استعمالها في الصلاة قارن التفاسير و E. W. Lane, *Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter*, übers. von Zenker 1, p. 72. وتنسب اليها قوة خارقة (البخاري، كتاب فضائل القرآن § ١٠؛ الترمذي المصدر المذكور § ٢ الخ). من بين الجمل التسع القصيرة التي تتالف منها هذه الآية يوجد نص الجمل ١ (= سورة آل عمران ٣: ٢/١)، ٢ و٣ و٩ حرفيًا في العهد القديم وفي الادب اليهودي القديم. قارن ترجوم كتاب صموئيل الثاني ٢٢: ٣٢ والمزمور ١٨: ٣٢، مخيلنا الخروج ١٥: ٢٦، ١٦: ١٨؛ Jac. Levy، قاموس الترجوميم مادة קַיָּם؛ المزمور ١٢١: ٣؛ اخبار الايام الاول ٢٩: ١١؛ المعاجم العبرية مادة קַיָּם و נוּם اما العبارات ٤ ـ ٨ فهي في مستوى لغة الكتاب المقدس. قارن مثلاً الجملة ٧ مع اشعياء ١: ٦٦. هذا يدفعنا إلى الظن ان الآية ترجمة عربية لترنيمة يهودية او مسيحية.

الطائف، فيما يعتبر البعض ان الآية ٢٧٨ او الآية ٢٨١ او الآيات ٢٧٨ حتى ٢٨١[٧٠٣] هي الجزء الأخير من القرآن كله، وقد نزِّلت في حجة الوداع، بسبب الاموال التي ادانها العباس وسواه من اجل الربا.[٧٠٤] لكن لا تعليل كافيًا لهذا كله. يمكننا في اقصى الاحوال الاعتراف بأن الآيات طُبِّقت مرة على الاوضاع المذكورة فيها. اما الآيات ٢٨٢ ـ ٢٨٤ التي تتناول بشكل معقَّد التصرفات التي تجب مراعاتها لدى استدانة المال، فهي تكاد تكون من الفترة الاولى للهجرة. وربما كانت الآيتان ٢٨٥و مكيتين او مدنيتين.[٧٠٥]

وربما نشأ بعض الاجزاء القصيرة من هذه السورة في الوقت نفسه الذي نشأ فيه الجزء الاكبر منها.

سورة البينة ٩٨[٧٠٦] تعتبرها الغالبية مدنية، فيما تعتبرها القلة مكية[٧٠٧] بسبب وقوعها بين سور مكية قديمة. ويؤيد الرأيَ الاول ان الكفار من اهل الكتاب يذكَرون في الآية ١ والآية ٦/٥ دفعة واحدة مع المشركين. موير (٣، ص٣١١) يعد السورة مدنية لكنه يعتبر بحق انه من المستحيل وضع تحديد زمني ادق لها.

سورة التغابن ٦٤ تشبه السور المكية ولهذا السبب تعد منها.[٧٠٨] لكن الآيات

---

(٧٠٣) الطبري، التفسير، الجزء ٣، ص ٧٠.

(٧٠٤) قارن ابن هشام، ص ٢٧٥و؛ البخاري، كتاب البيوع § ٢٤؛ التفاسير؛ التبريزي، «مشكاة»، باب الربى، فصل ٣ § ٧؛ الواحدي، حول المقطع وفي المدخل؛ القرطبي ١، الرقاقة ٢٢، وجه ١؛ الشوشاوي، الفصل ١؛ «الإتقان»، ص ٥٩ الخ. وتختلف المعلومات بشدة حول مدة حياة النبي بعد نزول هذه الآية: فالبعض يقول ٨١ او ٢١ يوما او ٧ ايام (البيضاوي؛ الزمخشري؛ النسفي) او ٩ ايام (الطبري، التفسير) وحتى ان البعض يقول ٣ ساعات فقط (البيضاوي؛ الزمخشري؛ النسفي).

(٧٠٥) هاتان الآيتان، «خواتم البقرة»، نُزلتا على النبي أثناء المعراج (النسائي، «سنن»، كتاب الصلاة § ١ في النهاية؛ «المشكاة»، باب المعراج، قرابة النهاية؛ السمرقندي، تفسير). لكن بعضهم يعلن ان هذا خطأ لان السورة كلها مدنية (السمرقندي).

(٧٠٦) الآيتان ٧ و٨ (فلوغل) تشكلان آية واحدة [٨]. بعكس ذلك يمكن تقسيم الآية ٢ إلى آيتين [٢و] كما يحصل في اجود النقل.

(٧٠٧) عمر بن محمد؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص٢١، ٢٩و؛ هبة الله؛ Hartwig Hirschfeld, *New Researches* p. 143; H. Grimme, *Muhammed* 2, 26 يتارجح بين الرايين.

(٧٠٨) الزمخشري؛ البيضاوي؛ علاء الدين؛ «الإتقان»، ص ٢٨؛ تفسير الجلالين. هذا ما يقوله ايضًا موير و G. Weil (K.1, p. 63, K. 2, p. 72.

١٤وو مدنية بلا ريب،[٧٠٩] حتى لو استحال تحديد زمن نشوئها بدقة. كذلك الآيات ١١ ـ ١٣ مدنية على الارجح.[٧١٠] وكثيرون يعتبرون «الآيات الأخيرة» مدنية.[٧١١] وثمة ما يؤيد كون السورة كلها مدنية.[٧١٢] واعتقد ان هذا يصح بالاجمال على كل المسبّحات، اي السور التي تبدأ بـ ﴿سَبَّح﴾ او ﴿يسَبّحُ﴾، وهي سورة الحديد ٥٧ وسورة الحشر ٥٩ وسورة الصف ٦١ وسورة الجمعة ٦٢ وسورة التغابن ٦٤.

يبدو ان الجزء الاول من سورة الجمعة ٦٢، وهو موجه ضد اليهود، تزامن في النشوء والجزء الاكبر من سورة البقرة ٢. اما الجزء الثاني (الآيات ٩وو) فيتناول بحسب البعض[٧١٣] دحية الكلبي الذي دخل مرة قبل اعتناقه الاسلام المدينة اثناء صلاة الجمعة مع صحب له، وهم يضجون. حتى لو افترضنا صحة هذا القول فهو لا يفيدنا شيئًا فيما يتعلق بتحديد زمن نشوء هذه الآيات بدقة. فنحن لا نعرف عن اسلام دحية الا انه كان في وقعة الخندق (في نهاية العام الخامس) مسلمًا، بينما يجعله البعض يقاتل في أُحد مع المؤمنين.[٧١٤]

---

[٧٠٩] الطبري، التفسير الآية ١٤ (المجلد ٢٨، ص ٧٤)؛ الواحدي.

[٧١٠] قارن القول ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول﴾ الذي لا يوجد الا في آيات مدنية. قارن ايضًا ﴿مصيبة﴾ في الآية ١١. وتختلف الفاصلة قليلا ابتداء من الآية ١١ فصاعدا.

[٧١١] «آيات في آخرها» عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ٢٠، ٣٦.

[٧١٢] هبة الله؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ علاء الدين؛ السيوطي، كتاب «الناسخ والمنسوخ»؛ «الإتقان»، ص ٢٨. لواتح السور. لننتبه بشكل خاص إلى المطلع الذي كثيرًا ما يوجد في السور المدنية، وهو مفقود تمامًا في السور المكية.

[٧١٣] الطبري، التفسير؛ الرازي؛ الواحدي. يقول التراث التفسيري الاقدم (البخاري والترمذي في التفسير) ان الآية ١٠ تتناول قافلة تجارة دخلت المدينة في يوم جمعة، لكن التراث لا يذكر اسماء.

[٧١٤] ابن حجر، «الاصابة»، ١، رقم ٢٣٧٨؛ «أسد الغابة» ٢، ص ١٣٠. ـ ابن سعد (محقق) ٤، ١، ص ١٨٤ (= النووي ٢٣٩) يقول (من دون اسناد) ان دحية أسلم في وقت مبكر، لكنه لم يقاتل مع المسلمين في بدر. ولا نستطيع الرهان على موعد مبكر كهذا فيما يتعلق بإيمان اشخاص، تعرفوا إلى النبي اولا في المدينة (مثل ابي ذر). لكنه يبدو من المؤكد ان دحية كان تاجرًا جوالاً سافر إلى بلدان غريبة، واهدى النبي ثيابا قبطية (ابن حجر؛ «أسد الغابة») واراد ان يعلمه تهجين البغال الذي كان العرب يجهلونه (ابن حجر، المصدر نفسه). وبسبب معرفته الجيدة بالبلاد الاجنبية اختاره محمد ليكون رسوله إلى قيصر الروم (ابن هشام، ص ٩٧١؛ ابن سعد (محقق) ٤، ١، ص ١٨٥؛ J. Wellhausen, *Skizzen* 5, p. 98).

معظم سورة الانفال ٨، وليس كلها كما تدعي رواية قديمة،[٧١٥] على علاقة مباشرة بالنصر في بدر. وبما ان المؤرخين يذكرون ان ما يقارب الشهر انقضى قبل انجاز توزيع الغنائم،[٧١٦] فقد قام محمد بنشر القسم الاكبر من هذه السورة خلال هذه الفترة الزمنية القصيرة على الارجح. لكن مطلعها يبدو اقدم قليلاً من الآيات ٢٩ ـ ٤٤/٤٦.[٧١٧] على الاقل الآية ٤١/٤٢ التي تحدد التوزيع النهائي للغنائم،[٧١٨] هي بلا ريب متأخرة عن الآية الأولى. والآية ٢٧ تتضمن تحذيرًا من تضييع شيء من الغنائم. بعضهم[٧١٩] يرى فيها اشارة إلى ابي لبابة الذي أومأ ليهود بني قريظة (في السنة الخامسة) بيده بان نصيبهم الذبح، حتى لو خضعوا للنبي. ويعتبر البعض خطأ ان الآيات ٣٠ ـ ٣٥[٧٢٠] او الآية ٣٠ فقط[٧٢١] مكية. وهذه الآيات تذكّر النبي الجذل بالنصر، والمؤمنين كيف كانوا من قبل في مكة لا حول لهم ولا قوة.[٧٢٢] ويعتبر البعض ان الآية ٣٦ نُزّلت يوم أُحد.[٧٢٣] الآيات ٤٥/

---

(٧١٥) «بأسرها»: ابن اسحاق في ابن هشام، ص٤٧٦، س ٦ = الطبري ١، ص ١٣٥٤، س ١٧. قارن Leone Caetani, *Annali dell' Islam* I, p. 497.

(٧١٦) بحسب ابن هشام، ص ٥٢٩، س ١٦و، والطبري ١، ص ١٣٦٣، س ١٠، انتهى محمد من تنظيم هذه الشؤون في الايام الاخيرة من هذا الشهر او حتى في الشهر التالي. أما الطبري فيجعل نهايته منها يوم عودته إلى المدينة، وكان ذلك في اليوم ٢٥ او ٢٦ من رمضان.

(٧١٧) الآيتان ٤٣ و٤٤ (فلوغل) تشكلان آية واحدة [٤٢]، لان كلمة ﴿مفعولا﴾ في الآية ٤٣ فاصلة لا ترد في موضع آخر من السورة كلها.

(٧١٨) بعضهم يرى ان لهذه الآية علاقة بالغنائم التي سلبت من بني قينقاع قرابة شهر بعد الوقعة. (الطبري، تاريخ، باللغة الفارسية، تسوتنبرغ، ٣ص ٤؛ الزمخشري).

(٧١٩) ابن هشام، ص ٦٨٦و (ليست عن ابن اسحاق)؛ الواقدي (فلهاوزن) ص٢١٣و؛ الطبري، تاريخ، باللغة الفارسية، تسوتنبرغ، ٣، ص ٧٠؛ الواحدي؛ الرازي؛ الطبري، تفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي. قارن Weil, p. 428; Causs 3, p. 144; Muir 3, p. 272.

(٧٢٠) الطبري، التفسير؛ عمر بن محمد؛ الرازي، الذي يضيف مصيبا: «والاصح انها نزلت بالمدينة وان كانت الواقعة بمكة». قارن أيضًا السيوطي، «أسباب النزول».

(٧٢١) «الإتقان»، ص ٣٢.

(٧٢٢) الآية ٣١ ينبغي ترجمتها إلى الالمانية كما يلي: «und wann ihnen vorgelesen wurden» : ما يعادل باللاتينية: «quum (=quoties) legebantur».

(٧٢٣) الطبري، التفسير.

٤٧ ـ ٦٢/ ٦٤ التي تدعو إلى قتال الاعداء جميعًا بأكبر جهد مستطاع تشكل قطعة مستقلة[٧٢٤] تعود إلى الفترة نفسها (قارن الآية ٥٥/ ٥٧ بالآية ٢٢). الآيات ٥٨/ ٦٠وو ترَدُ من دون سبب إلى بني قينقاع،[٧٢٥] وقد بدأت محاربتهم بعد مدة قصيرة من يوم بدر. ويُجعل نزول الآية ٦٤/ ٦٥ بعد ايمان عمر[٧٢٦] او بعد تلك المعركة بوقت قصير،[٧٢٧] وهذا هو الارجح. على ثقتها بالنصر، قد تكون الآية ٦٥/ ٦٦ نشأت قبل وقوع الحسم. وليست الآية ٦٦/ ٦٧، على الاقل بشكلها الحالي، تتمة اصلية لها، بل تبدو وكأنها بالاحرى قراءة أخرى او اضافة لاحقة للتحديد. فايل[٧٢٨] يرى ان الآيتين ٦٧/ ٦٨و نُزِّلتا بعد هزيمة أحد. لكن هذا رأي ضال، اذ لا يرد في الآيتين ان الذين كانوا سيرفقون بالاسرى سيعاقبون فعلا،[٧٢٩] بل ان الله فرض عليهم بوحيٍ العقاب. وتقترن بذلك الآية ٦٩/ ٧٠ التي تتناول مسألة الغنائم المستولى عليها في بدر. لهذا علينا ان نعتبر ان نزول هذه الآيات والآيتين ٧٠/ ٧١و اللتين لا تكملان ما يسبقهما، تزامن ونزول الجزء الاكبر من السورة. ويبدو ان الآيتين ٧٤/ ٧٥و نشأتا في الوقت نفسه تقريبًا. وفي ما تتضمنه الآية ٧٥/ ٧٦ من ان أواصر القربى هي اوثق الاواصر اشارةٌ إلى الرابطة الاخوية التي اسسها محمد بين سكان يثرب وقومه الذين كان معظمهم لا عون لهم، وعاد ففصم عراها بعد

---

[٧٢٤] الرازي. الآية ٥٢/ ٥٤ = سورة آل عمران ٣: ١١/ ٩ (بصرف النظر عن بعض الاختلافات البسيطة). الآية ٥٤/ ٥٦ تبدو وكأنها قراءة مختلفة للآية ٥٢/ ٥٤.

[٧٢٥] الواقدي، ص١٣١، ١٧٨، ١٨١؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٣٦٠، قارن كتاني ١، ص ٥٢١. ويسمي بعضهم بني قريظة الذين حوربوا في السنة الخامسة او بني النضير الذين حوربوا في السنة الرابعة (الواقدي، ص ١٣١ في الآية ٦١/ ٦٣؛ الطبري، التفسير؛ الرازي؛ البيضاوي). J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* 4, p. 82 n. 3، ينكر ان هذه المعلومات المختلفة لا تتناقض حتما، لان بعض اليهود بقوا مقيمين في المدينة بعد القضاء على القبائل المذكورة.

[٧٢٦] الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٣٢. لهذا السبب يعتبر بعضهم هنا وثمة الآية مكية. قارن عمر بن محمد.

[٧٢٧] الواقدي، ص ١٣١؛ الطبري، التفسير؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي.

[٧٢٨] K.1, p. 72, K. 2, p. 82.

[٧٢٩] بواسطة هذه الهزيمة، كما يظن فايل. الطبري، تاريخ ١، ص ١٣٥٥، س ١٧، وابن الاثير، ص ١١، س ١٠٥، يعتبران يوم أحد عقابا على الرفق بالاسرى.

المعركة.(٧٣٠) ويخطئ المفسرون في اعتبارهم الآية ٧٥/ ٧٦ نسخًا للآية ٧٢/ ٧٣. فعلى الرغم من حلّ ذاك الرباط تدعو الآية ٧٥/ ٧٦ إلى استمرار الصداقة والدعم المتبادل.

لا يمكن ان تكون سورة محمد ٤٧ قد نشأت بعد وقعة بدر بزمن طويل.(٧٣١) فالجزء الثاني منها يهاجم اضافةً إلى المنافقين (الآية ٢٩/ ٣١، ٢٠و (حتى ﴿معروف﴾)/ ٢٢) أيضًا المحاربين إلى جانب النبي الذين ارادوا، رغم نصرهم (الآية ٣٥/ ٣٧)، عقد صلح مع اهل مكة. بعضهم يعتبر هذه السورة مكية، ويعارضهم في ذلك آخرون.(٧٣٢) مجموعة ثالثة من المفسرين تقول ان الآية ١٣/ ١٤ قد نُزّلت حين التفت النبي اثناء الهجرة إلى مدينته باكيًا.(٧٣٣)

من غير المؤكد متى نزل الجزء الاول (الآيات ١ ـ ٩٢/ ٨٦) من سورة آل عمران ٣. اذا كانت السورة كلها قد نُزّلت في وقت واحد فينبغي ان يكون ذلك قد حصل بعد وقعة بدر، اذ ان الآية ١١/ ١٣ تشير بشكل واضح اليها. وتحديد السنة السادسة او السابعة كحد زمني ادنى لتأليفها، خطأ واضح. فحتى لو كانت الآية ٥٧/ ٦٤ مذكورة في رسائل النبي إلى القيصر هرقل(٧٣٤) وبطريرك الاقباط في

---

(٧٣٠) ابن هشام، ص ٣٤٤و؛ ابن سعد، مخطوط غوتا ١، الرقاقة ٢٥٧؛ البخاري، كتاب الفرائض § ١٦؛ النسائي، كتاب النكاح، قرب النهاية الخ. قارن: Weil p. 83f.; Caussin 3, p. 24f.; Muir 3, p. 17f.; Sprenger, Leben 3, p. 26.

(٧٣١) هكذا ايضًا Weil, K. 1 p. 72, K. 2 p. 82.

(٧٣٢) قارن عمر بن محمد؛ هبة الله؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٢٧. شبرنغر (Leben 2, p. 376) يتحدث عن قطع مكية قبل الآية ١٤/ ١٥، من دون ان يدلي بالمزيد من المعلومات.

(٧٣٣) عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ٤٣. بشكل مختلف موير ٢، ص ٢٠٨. ـ من آيات هذه السورة الاربعين [بحسب القرآن الذي حققه فلوغل. ج. ت.] تنتهي ٣٦ بالفاصلة مْ، وهي لا ترد في السور الاخرى الا نادرا (مثلاً سورة النازعات ٧٩: ٣٣؛ سورة عبس ٨٠: ٣٢؛ سورة الغاشية ٨٨: ٢٦؛ سورة الزلزلة ٩٩: ٦؛ سورة الكافرون ١٠٩: ٤) وعادة مع الف في المقطع الصوتي ما قبل الاخير. ويتناول Rud. Geyer في Göttinger Gelehrten Anzeigen 1909, Nr. 1, p. 40 des Sep. - Abzuges بعض الاختلافات الاخرى. اما الفواصل المختلفة للآيات ٤ و١٦ و٢٢ (بحسب فلوغل) فتعود إلى تقسيم غير صحيح. بعكس ذلك قد تكون الفواصل غير الكاملة في الآيتين ١١ و٢٦ (فلوغل) اصلية.

(٧٣٤) البخاري، كتاب بدء الوحي وكتاب التفسير؛ مسلم، كتاب الجهاد § ٢٣ (القسطلاني ٧، ص ٣٨٠).

مصر،(٧٣٥) فان صحة نص هذه الرسائل مشكوك بها جدًا.(٧٣٦) والايضاحات التاريخية التي يذكرها التراث بالنسبة للآيات المتفرقة لا تسعفنا الا قليلا. قد تكون في الآية ١٢/ ١٠ فقط، كما يقول كثيرون،(٧٣٧) اشارة إلى بني قينقاع اليهود. بهذا نحصل على موعد اكثر ثباتا. والى ذلك الوقت تقريبًا تشير أيضًا الآيات ٦٥/ ٥٨وو التي تقيم ملة ابراهيم وحدها كدين حقيقي في مواجهة «اهل الكتاب». هذه الفكرة، من بعد ما ذكرناه اعلاه صفحة ١٣١و، لا يمكن فهمها الا بناء على افتراض ان النبي كان في ذلك الحين قد اختلف واليهود وتخلى عن كل امل في اسلامهم الطوعي. الآيتان ٢٦/ ٢٥و اللتان لا تنسجمان والآيات الأخرى، هما تسبيح يشي، خاصةً في نصفه الثاني، بانه يهودي الاصل من حيث الشكل والمضمون. ويحدِّد

(٧٣٥) السيوطي، «حسن المحاضرة»، ١، الفصل ١٨، ويتوافق واياه النص المنشور في Journal Asiatique 1854, p. 482ff. على انه النص الاصلي حرفيا، ولا توجد لدى السيوطي كلمات «فان توليت فعليك ما يفجع القبط»، ويرد بدلا من «عبد الله ورسوله» فقط «رسول الله».

(٧٣٦) قارن J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* 4, p. 90; Leone Caetani, *Annali dell' Islam* I, p. 725ff. اكتشف العالِم الفرنسي إتيان برثلمي (Étienne Barthélemy) سنة ١٨٥٢ في دير قريب من مدينة اخميم في مصر العليا الأصل المزعوم لرسالة محمد إلى المقوقس على رق. ونشرها م. بلين(M. Belin) في Journal Asiatique (Juli - Déc. 1854, p. 482 - 518). وقد نُقلت الرسالة لاحقًا إلى القسطنطينية وأُضيفت إلى مجموعة نخائر النبي المحفوظة في السراي القديمة. ونشر جرجي زيدان منذ مدة وجيزة صورة عن الاصل في مجلة الهلال (الجزء ١٣، رقم ٢، القاهرة تشرين الثاني ١٩٠٤، ص ١٠٣و). والوثيقة بالتأكيد غير صحيحة. فخط الوثائق في ذلك الحين كان على الارجح ذا طابع كوفي اضعف مما هو عليه هنا. ولم يستعمَل آنذاك بدل التوقيع الخاتمُ الملون، بل الطيني. ولم يُذكر في وثيقة رسمية من هذا النوع اسمُ الكاتب وحسب، بل أيضًا اسم الرسول المكلّف بايصالها. ـ حول التزوير الفاضح لرسالة مزعومة أرسلها محمد إلى المنذر بن ساوى، والي الفرس على البحرين، انظر النقد المدمِّر H. L. Fleischer's, *Kleine Schriften* 3, 400f. = *ZDMG*. 17, p. 385ff. ـ اما الرواية الواردة في التفاسير ولدى الواحدي الخ، والتي تفيد بأن وفد مسيحيي نجران كان سبب نزول مطلع السورة، فلا أساس لها من الصحة. لا يؤرِّخ لهذا الحدث في سيرة ابن هشام، ص ٩٤٤و، والبخاري، كتاب الايمان § ٤٠. لكنه قد يكون حصل في الفترة الاخيرة من حياة محمد. اذ كيف كان له قبل ذلك ان يفرض شروطا على قبيلة كانت تقيم بعيدا عن المدينة؟ ويجعل ابن سعد (J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Viertes Heft, p. 155f.) زيارة الوفد Spr. *Leben* 3, p. 372ff., L. Caetani 2, 1, p. 198ff. ويتبعه في ذلك تقع في السنة الثامنة بعد الهجرة. الطبري، تاريخ، ص ١٧٣٦وو؛ «تاريخ الخميس»، ٢، ص ١٩٤، يجعلها في السنة العاشرة، موير ٤، ص ١٨١ في السنة التاسعة. ويجعل الاخير نزول الآيات ٥٩/ ٥٢ ـ ٦٤/ ٥٧ يحصل في هذه المناسبة (٢، ص ٣٠٢و٣؛ ٢، ص ٣١٢)، في حين ان شبرنغر ٣، ص ٤٩٠وو، يختار لهذا الغرض آيات اخرى (٣٣/ ٣٠ ـ ٥٨/ ٥١).

(٧٣٧) ابن هشام، ص ٣٨٣، ٥٤٥؛ تفسير الطبري؛ السمرقندي؛ الزمخشري. آخرون يسمون بني النضير او بني قريظة وهذا غير محتمل.

نشوؤهما عادة في العام الخامس حيث حُفر خندق قرب المدينة.[٧٣٨] ونادرًا ما يحدد هذا الموعد بالفترة التي تلت الاستيلاء على مكة[٧٣٩] في العام الثامن. لكن هذه الاقوال ليست جديرة بالتصديق. ولا بد من ان تكون الآية ٧٩/٨٥ متأخرة،[٧٤٠] ففيها يُهدِّد كل الكافرين بعذاب ابدي. لكن هذا البرهان ليس برهانًا قاطعًا، اذ ليس من الضروري ان يكون المعني بالكافرين كل من ليس مسلمًا. ونحن نعلم ان محمدًا اعتبر في سنواته الاولى في المدينة النصارى الحقيقيين مؤمنين.[٧٤١] اما بالنسبة لتحديد زمن الآيات ٨٧/٩٣ ـ ١١٣/١١٧ التي تتعلق أيضًا بالقسم الاول من السورة، فلدينا بعض النقاط التي يمكن التمسك بها. التقدير المميز لملة ابراهيم في الآية ٨٩/٩٥ واتخاذ الحج إلى مكة من بين شعائر الاسلام (في الآيتين ٩٦/ ٩٠و) يشيران إلى الزمن الذي تلا وقعة بدر، كما سبق عرضه باسهاب. ويرى البعض ان الآيات ٩٨/ ٩٣و تشير إلى شأس بن قيس احد بني قينقاع[٧٤٢] الذي سعى في قصائده إلى اذكاء نار الفتنة من جديد بين الأوس والخزرج في يثرب.[٧٤٣] ونظرًا إلى ان شأس هذا يُذكر في قصيدة لكعب بن مالك او لعبد الله بن رواحة من بين الذين عانوا بشكل خاص بسبب اخضاع بني النضير،[٧٤٤] فان ذاك الحدث ينبغي ان يكون قد وقع قبل ربيع الاول من العام الرابع. وربما تمادى اليهود في تحديهم للمسلمين بعد وقعة أحد التي مُني فيها هؤلاء بهزيمة مرة. هذا يوافق ما يرد في الآية ١٠٧/١١١ التي تتحدث عن أذى اليهود الذين لم يخشوا التورط في صراع علني مع المسلمين. ولم يحصل ذلك الا في وقت، كان فيه المؤمنون مثقلين بعبء الهزيمة، مما اضطرهم إلى تحمّل شر اعدائهم. لهذا السبب قد تكون الآيات نشأت قبل شن الحرب على بني النضير بمدة

---

(٧٣٨) السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي.

(٧٣٩) الزمخشري؛ الواحدي.

(٧٤٠) Weil K. 1, p. 73, K. 2 p. 83.

(٧٤١) قارن اعلاه ص ١٣١ و C. Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880, p. 42f.

(٧٤٢) ابن هشام، ص ٣٥٢.

(٧٤٣) ابن هشام، ص ٣٨٥و؛ الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي.

(٧٤٤) ابن هشام، ص ٦٦١.

قصيرة. لكن النص المعهود للآيات ٩٧(ابتداء من ﴿ومن كفر﴾)/ ٩٢وو لا يشير إلى اليهودي شأس ولا إلى شخص معين على الاطلاق. هذا ما يجعل تلك القصة لا تقوم، كما يبدو، على رواية قديمة ترافقها، بل على تفسير مدرسي للنص. مع ذلك، تصوِّر الآيات الوضع العام بشكل صحيح. الآيات ١١٨/ ١١٤وو نشأت تقريبًا في الحقبة نفسها، ويذكر فيها ان اليهود توقفوا عن اخفاء عداوتهم للمسلمين الذين حلت بهم الضراء (الآية ١٢٠/١١٦). لهذا يمكننا ان نربط هذه الآيات بالمقطع الذي يتناول وقعة أُحد (في شوال من العام الثالث). الآية ١٢٨/ ١٢٣ نُزِّلت، بحسب الكثير من الروايات، على النبي حين كان ملقى في الميدان جريحًا.[٧٤٥] لكن حتى لو انه كان قادرًا في حالة كهذه على الاتيان بافكار كالواردة هنا، فلا بد من ان تكون هذه الآية، التي تتعلق بالآيات الأخرى، نشأت لاحقًا. يضاف إلى ذلك ان التراث يتحدث عن احداث أخرى كانت سبب نزول هذه الآية اثناء المعركة او بعدها بمدة قصيرة.[٧٤٦] الآيات ١٣٠/ ١٢٥ ـ ١٣٦/ ١٣٠، ولا يمكن تحديد زمن نشوئها بدقة، تفصل هذا القسم عن قسم آخر مؤلف من الآيات ١٣٧/ ١٣١ ـ ١٦٠/ ١٥٤، له علاقة بالمعركة نفسها، لكنه ينتمي بمقدار اكبر إلى الزمن الذي يليها مباشرة. اما الآيات الاربع ١٦١/ ١٥٥ ـ ١٦٤/ ١٥٨ فتربطها احدى الروايات بحادثة اختفاء رداء ثمين من غنائم بدر، ظن الناس أن النبي اخذه لنفسه.[٧٤٧] للوهلة الاولى ينشأ الانطباع ان هذا الربط موضع ثقة تاريخية، خاصة

[٧٤٥] ابن هشام، ص ٥٧١؛ الواقدي، ص ٢٤٢؛ مسلم، كتاب الجهاد § ٣٢؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ «الاغاني» ١٤، ص ١٨، س ٢٢؛ الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ البيضاوي. الطبري، تاريخ (فارسي) ٢، ص ٥٠٥، ينكر ان سورة الانفال ٨: ١٢ وآيات اخرى قد نزلت اثناء وقعة بدر.

[٧٤٦] الواقدي، ص ٣١١، ٣٤١؛ البخاري، كتاب «المغازي» § ٢٢ الخ؛ مسلم، كتاب الصلاة § ٩٥ (القسطلاني ٣، ص ٣٦٣)، الترمذي، كتاب التفسير؛ النسائي، كتاب التطبيق § ٢١؛ «مشكاة»، كتاب القنوت، في البداية؛ الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري. بحسب حديث يورده مسلم (القسطلاني ٣، ص ٣٦٤ والقسطلاني ٤، ص ٣٠٣و، حول البخاري، مغازي § ٢٢، تهدف الآية إلى رفع اللعنة عن الذين خانوا في بئر معونة. وقد لعنهم محمد فعلا (قارن مسلم المصدر نفسه؛ القسطلاني ٣، ص ٣٦٤وو؛ الواقدي، ص ٣٤١ الخ). لكن ربط الآية القرآنية بذلك ليست تاريخيته مؤكدة.

[٧٤٧] الواقدي، ص ٩٧ و٣١٦؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي .Spr., Leben 3, p .128

بسبب مضمونه المهين للنبي. لكنه بالرغم من ذلك عرضة للشك، لان الحصول عليه بواسطة التفسير سهل جدًّا. آخرون[٧٤٨] يرون في الآية اشارة إلى رماة القوس الذين غادروا صفوفهم في أحد طلبًا للغنائم بسبب خشيتهم من ان يحرمهم محمد منها، فتسببوا بالهزيمة. يمكننا ان نرى درجة التصنع في الربط الحاصل بين واقعة حقيقية وهذه الآية، وكيف ادى ذلك إلى اجراء تعديل على الواقعة نفسها.[٧٤٩] الآية ١٦٠/ ١٥٤ تتعلق بالآيات ١٦٥/ ١٥٩ ـ ١٨٠/ ١٧٦، وفيها يذكر محمد اصحابه الاوفياء الذين اقتفوا اثر المكيين إلى حمراء الاسد في الصباح التالي للمعركة.[٧٥٠] الآيات ١٨١/ ١٧٧ ـ ١٨٤/ ١٨١ تجيب على كلمات الهجاء التي نطق بها احد اليهود؛ اما الظروف التي احاطت بذلك فتروى بطرق مختلفة ولا يمكننا التعرف على حقيقتها.[٧٥١] لكن الوضع العام قد يكون هو نفسه الوضع الذي احاط بالآيات ١٨٥/ ١٨٢وو[٧٥٢] والتي يجب ان نقربها زمنيًّا من وقعة أحد. يؤيد ذلك على الاقل الجوُّ العام المضغوط الذي يَحُثُّ فيه المسلمون على احتمال المصيبة والاهانات بصبر (الآية ٢٠٠، ١٨٦/ ١٨٣)، وذكرُ المسلمين الذين استشهدوا من اجل الايمان (الآية ١٩٥(ابتداء من ﴿فالذين﴾)/ ١٩٤) والكفار المتجبرين بعد انتصارهم (الآية ١٩٦).

تعتبر سورة الصف ٦١ أحيانًا مكية، شأنها في ذلك شأن اكثر من سورة مدنية

---

(٧٤٨) السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي. قارن ابن هشام، ص ٥٧٠؛ الواقدي، ص ٢٢٦و؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٤٠٠و الخ.

(٧٤٩) ما من مرجعية تذكر ان المقصود بذلك هو إخفاء الآيات المنزلة (ابن هشام، ص ٦٠٢ الخ).

(٧٥٠) الآية ١٧٢/ ١٦٦و. قارن ابن هشام، ص ٥٨٨و، ٦٠٦؛ الواقدي، ص٣٣٠؛ البخاري، كتاب «المغازي» § ٢٧؛ الطبري ١، ص ١٣٥٥، ١٤٢٧، وفي تفسيره للآية؛ «الاغاني» ١٤، ص ٢٥؛ السمرقندي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ قارن:

Caussin 3, p. 112; Weil 130; Muir 3, 193; Spr. 3, p. 180; Leone Caetani 1, 566ff.

الواقدي، (فلهاوزن، ص١٦٩)، يرد الآيتين ١٧٢/ ١٦٦و، واليعقوبي، «تاريخ»، تحقيق هوتسما، ٢، ص ٦٩، الآيتين ١٧٣/ ١٦٧و إلى غزوة بدر الموعد في سنة ٤. اما موير ٣، ص ٢٢٢ فيدع الآيات ١٧٢/ ١٦٦ ـ ١٧٥/ ١٦٩ تُنزَّل اثناء هذه الغزوة.

(٧٥١) اضافة إلى التفاسير قارن ابن هشام، ص ٣٨٨و؛ الواقدي، ص ٢١٩.

(٧٥٢) شبرنغر، *Leben 3, p. 19*، يذكر ان الآية ١٩١/ ١٨٨ نزلت بعد بناء المسجد الاول في المدينة بوقت قصير.

قصيرة.[٧٥٣] جزء منها يعود بحسب فايل[٧٥٤] إلى حجة الحديبية التي فشلت، لا سيما الآية ١٣ التي تعد بفتح قريب، والآيات الاربع الاولى التي تتهم المؤمنين بعدم الوفاء بعهدهم، ما يعني على الارجح تأخرهم عن فتح مكة. اصح من ذلك ما يفكر به التراث[٧٥٥] من ان السورة تعود بمعظمها إلى وقعة أحد، وقد ترك الكثيرون فيها مواقعهم ولم يقفوا ﴿كأنهم بنيان مرصوص﴾. النصر المذكور في الآية ١٣ الذي تاق اليه المسلمون، خاصة بسبب وضعهم السيء آنذاك، يدل على نصر غير محدد، او على ان محمدًا كان يفكر بمهاجمة بني النضير. وما من اشارة في ذلك لفتح مكة. ولا يقال عن الآيات ٥ ـ ٩ ما هو اكثر وضوحًا. اما كونها مدنية فهذا ما يظهر في الآية ٨٩. فمحمد لم يكن في وسعه قبل الهجرة ان يتكلم بحزم كهذا وبسهولة عن النصر النهائي للاسلام على كل الاديان الأخرى.[٧٥٦]

كثيرًا ما تعتبر سورة الحديد ٥٧ كاملة مكية،[٧٥٧] او على الأقل الجزء الأول،[٧٥٨] او الأخير[٧٥٩] منها. مضمونها الرئيسي، كمضمون بعض السور الأخرى، يتألف من دعوات للمساهمة في الجهاد وتشكيات من المنافقين الذين لا ينفقون من اموالهم لهذا الغرض. وكثيرًا ما تعزى الآية ١٠ إلى فتح مكة.[٧٦٠] لكن هذا ليس صحيحًا، اذ لا يبدو في كل المقطع ان محمدًا متفائل، كما كان من بعد

---

[٧٥٣] عمر بن محمد؛ البيضاوي؛ علاء الدين.

[٧٥٤] K. 1, p. 76f. K. 2, p. 86f. اما موير، ص ٣١٣، فيضع في ترتيبه الزمني للسور المدنية سورة الصف ٦١ في المرتبة الخامسة ما قبل الاخيرة.

[٧٥٥] الطبري، التفسير؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي.

[٧٥٦] سيكون ممكنا الحصول على ما يسعنا التمسك به من اجل تحديد ادق لو استطعنا ان نتثبت من الزمن الذي بدأ فيه الشعراء المعاصرون يستعملون كلمة احمد المأخوذة من الآية ٦/٧ بدلا من محمد. لكن العثور على دليل كهذا صعب جدًا بسبب عدم دقة نقل هذه الاشعار وكثرة المنحول، ويرد فيها اسم احمد بكثرة. ـ الآيتان ٨ و ٩ = سورة التوبة ٩: ٣٢، ٣٣، ما عدا بعض الاختلافات في الآية ٣٢. الآية ٩ ترد أيضًا بصيغة ختامية اخرى في سورة الفتح ٤٨: ٢٨. وتلامس الآية ١٤ سورة آل عمران ٣: ٥٢/ ٤٥.

[٧٥٧] هبة الله؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٢٧؛ النسفي، «مدارك التنزيل».

[٧٥٨] «الإتقان»، ص ٢٧.

[٧٥٩] «الإتقان»، ص ٣٦.

[٧٦٠] الطبري، التفسير؛ الرازي؛ البيضاوي. هكذا ايضًا Weil K. 1, p. 73, K. 2, p. 83.

ذلك النصر العظيم. ويستدل من الآيتين ٢٢و(٧٦١) ان محمدًا كان عند نشوئهما في وضع سيء. لهذا نحيل السورة على الارجح إلى ما بين وقعة أُحد وحرب الخندق. اما ﴿الفتح﴾ الذي تشير اليه الآية ١٠ فهو بالتأكيد وقعة بدر.

الجزء الاكبر من سورة النساء ٤ ينتمي كما يبدو إلى الفترة الواقعة بين نهاية السنة الثالثة والسنة الخامسة.(٧٦٢) وتشير إلى هذه الفترة، على الاقل او الاكثر، مواضع مختلفة من السورة، وهي تناسب معظم اجزائها. يروي المسلمون الكثير من القصص حول الجزء الاول المؤلف من الآيات ١ ـ ١٨/١٤.(٧٦٣) لكن كل ما يمكن تحديد زمن نشوئه منها يدل على ما بعد وقعة أحد. الآية ٨/٧ والآية ١١/١٢ تشيران إلى امرأة اشتكت لدى النبي انها حُرمت من الإرث بحسب العادة العربية القديمة. ولا يُذكر اسم لهذه المرأة، او يُذكر ان اسمها ام كُحَة.(٧٦٤) اما زوجها المتوفى فله في الروايات المختلفة اسماء مختلفة هي:

١) رفاعة(٧٦٥) من دون تحديد دقيق لنسبه. ابنه يدعى ثابت.(٧٦٦) ورفاعة كان اسم بعض صحابة النبي؛ لكن ابن حجر لا يذكر ان احدًا منهم هو المقصود هنا. لكنه قد يكون رفاعة بن عمرو(٧٦٧) او رفاعة بن وقش،(٧٦٨) اللذين قتلا في أحد.

---

(٧٦١) قارن مثلاً الآية ٢٢ بسورة آل عمران ٣: ١٤٧/١٥٣.

(٧٦٢) Weil (K. 1, p. 71, K. 2, p. 81) يجعل نشوء هذه السورة في الفترة الاولى بعد الهجرة. ما يدل على ان هذا ليس صحيحًا هو ان الجزء الاكبر منها يهاجم المشككين. على الاجمال تصيب رواية واردة لدى النسائي، سنن، كتاب الطلاق، باب عدة الحامل قرب النهاية، بجعل هذه السورة نُزلت بعد سورة البقرة ٢.

(٧٦٣) كل من الآيات ٥ ـ ٧ [٦] والآيات ١٢ ـ ١٦ [١٢] (فلوغل) تشكل آية واحدة، وكذلك الآيتان ٢٩ و٣٠ [٢٥]. قارن ايضًا Rud. Geyer, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1909, 1, p. 25 - 27 des Separatabzuges.

(٧٦٤) هكذا يصيب كل من الطبري، التفسير؛ الرازي، الزمخشري؛ البيضاوي؛ الواحدي؛ الجوهري؛ لسان العرب؛ ابن حجر، «الاصابة» ١، رقم ٣١٥، في النهاية، ص ٩٢١. ابن حجر ٤، ص ٩٤٦، ينكر القراءة «كجة» (بضم الكاف وتشديد الجيم) إلى جانب الكلمة البديل «كلجة» (بسكون المهملة بعدها لام)؛ وترد «كجة» أيضًا لدى «أسد الغابة» ٥، ص ٦١١، ٣، ص ٤٠٢، س ٢و؛ والذهبي، تجريد اسماء الصحابة (حيدراباد ١٣١٥ هـ) ٢، ص ٣٤٩.

(٧٦٥) الواحدي في الآية ٥؛ السمرقندي في الآية ٨ والرازي في الآية (٦ حتى ﴿بدارا﴾)/٥.

(٧٦٦) تُذكر باختصار لدى الواحدي؛ ابن حجر ١، رقم ٨٧٧؛ «أسد الغابة» ١، ص ٢٢٣، من دون تحديد زمني.

(٧٦٧) ابن هشام، ص ٦٠٩؛ الواقدي، ص ٢٩٧؛ ابن حجر ١، رقم ٢٦٦١؛ «أسد الغابة» ٢، ص ١٨٥.

٢) سعد بن الربيع، الذي قُتل أيضًا في وقعة أحد.[٧٦٩]

٣) أوس بن ثابت الانصاري،[٧٧٠] اخو الشاعر حسّان الذي قُتل أيضًا في تلك الوقعة.[٧٧١] ويستبعد ابن حجر ان يكون المقصود رجلا آخر اسمه أوس بن ثابت، لكن الاسباب التي يسوقها ليست كافية.

٤) بدل أوس بن ثابت يذكر البعض اسم عبد الرحمن بن ثابت[٧٧٢] وهو أيضًا اخ للشاعر المعروف، لا يرد اسمه في سياق آخر، فيما يسمي البعض الآخر الرجل الذي قُتل في أحد أوس بن مالك.[٧٧٣]

٥) ثابت بن قيس الذي يقال انه سقط أيضًا في أحد.[٧٧٤]

٦) احدهم يسمي فيما يتعلق بالآية ٧/٨ أوس بن سويد[٧٧٥] ولا نعرف عن هذا شيئًا.

---

(٧٦٨) ابن هشام، ص ٦٠٧؛ الواقدي، ص ٢٣٠ و٢٩٢؛ ابن حجر ١، رقم ٢٦٦٦؛ «أسد الغابة» ٢، ص ١٨٥ يسمي ثابت اخا له.

(٧٦٩) الواقدي، ص ٣٢٠، الذي يشير بلا ريب إلى الآية ١١/١٢. الترمذي، فرائض § ٣؛ ابن حجر ١، رقم ٢٧٣٤؛ «أسد الغابة» ٢، ٢٧٧و؛ النووي، ص ٢٧١و، يذكرون الآية ١١/١٢ أيضًا. ابن هشام، ص ٦٠٨؛ ابن حجر ٤، ص ٩٤٥ ادناه؛ - ابن حجر ٢، رقم ٤٠٤٨ يذكر الآية ١٧٦/١٧٥ او الآية ٣٤/٢٨ ويذكر عمرة بنت حزم زوجة له. بعكس ذلك لا يذكر مترجمو المراة شيئا عن الآيات. (ابن سعد (محقق) ٨، ص ٣٢٨؛ ابن حجر، «الاصابة» ٤، ص ٧٠٤؛ «أسد الغابة» ٥، ص ٥٠٩).

(٧٧٠) السمرقندي؛ الرازي؛ والواحدي في الآية ٧/٨؛ ابن حجر ١، رقم ٣١٥.

(٧٧١) ما يؤيد ذلك شهادة شقيقه الذي قال: «ومنّا قتيل الشعب اوس بن ثابت» (ديوان حسّان، طبعة تونس، ص ٢٧؛ ابن حجر ١، رقم ٣١٥). قارن ابن هشام، ص ٦٠٨.

(٧٧٢) الطبري في تفسيره للآية ١٢؛ ابن حجر ٤، ص ٩٤٦، ٢، رقم ٩٤٥٩.

(٧٧٣) ابن حجر ٢، رقم ٥١٢، ٣٥٠ (٤، ص ٩٤٦). لا يُذكَر هذا الرجل في لوائح الضحايا لدى الواقدي وابن هشام. الزمخشري والبيضاوي يذكران «اوس بن الصامت». وهذا انصاري آخر نُزل من اجله مطلع سورة المجادلة ٥٨، وقد توفي بعد النبي بزمن طويل، ربما اثناء خلافة عثمان (ابن سعد (محقق) ٣، ٢، ص ٩٨؛ ابن حجر ١، رقم ٣٣٨؛ «أسد الغابة» ١، ص ١٤٦و؛ النووي، ص ١٦٨و). وبسبب الخلط بينه وبين اوس بن ثابت يتم الادعاء خطأ ان هذا عاش زمنا طويلا بعد وفاة النبي (ابن سعد (محقق) ٣، ٢، ص ٦٣؛ ابن حجر ١؛ رقم ٣١٤؛ «أسد الغابة» ١، ص ١٤١، وكلهم بحسب الواقدي).

(٧٧٤) هكذا الواحدي حول الآية ١١/١٢ في قصة مشوشة؛ ابن حجر ٤، ص ٩٤٦. ابن حجر ١، رقم ٩٨٤، لا يستسيغه. وهذا الرجل لا يُذكر في لوائح الواقدي وابن هشام. وقد توفي جميع الرجال الذين يسميهم ابن حجر بهذا الاسم بعد محمد، ما عدا واحدا منهم فقط، لا يُعرف عن موته شيء (رقم ٩٠٠).

(٧٧٥) ابن حجر ١، رقم ٣٣٦، ٤، ص ٩٤٦، س ١٣، يُقرأ في البداية بدلا من «وثعلبة بن اوس وسويد»، «وثعلبة

حتى لو نشأت بعض الاسماء المذكورة، كما في الاحتمالات ٤ و٥ و٦، نتيجة استبدال الاشخاص، يبقى لدينا في كل حال شخصان على الاقل او ثلاثة. لكن لا يمكننا الاعتماد على ذلك، بسبب ما نعرفه من ميول المفسرين. ما يوثق به هو فقط ان المعنيين بالامر هم اناس سقطوا في أُحد. من المرجح جدًا ان تكون هذه التشريعات الواضحة حول الايتام وإرث الازواج المقتولين قد وُضِعت في زمن قُتل فيه كثير من الآباء دفعة واحدة؛ وهذا ينطبق على تلك الهزيمة الكبيرة. الآيات ١٥/١٩ ـ ١٨/٢٢ حول فحشاء الرجال والنساء يمكن اعادتها إلى الزمن نفسه. وهي على الاقل اقدم من سورة النور ٢٤: ٢ التي يبدو انها نشأت في السنة السادسة. ولعل الآيات ١٩/٢٣ ـ ٢٨/٣٢ نشأت في الوقت نفسه الذي نشأت فيه الآيات الاولى. فالآية ١٩/٢٣ مشابهة لها في المضمون، ما يدفع المسلمين إلى رواية القصص نفسها لايضاحها. وتلائم الآيات المتبقية التي تتناول أمور الزواج زمنًا، كثر فيه عدد الارامل. الآية ٢٤/٢٨ تذكر زواج المتعة الذي مُنع لاحقًا اثناء حصار خيبر (السنة السابعة).[٧٧٦] أيضًا الآيات ٢٩/٣٣ ـ ٤٢/٤٥ التي يبدأ محمد فيها بمحاربة المنافقين (الآية ٣٦/٤٠وو) يبدو انها تنتمي أيضًا إلى الفترة نفسها (قارن الآيتين ٣٢/٣٦و). ومن الصعب الحكم في شأن تأليف الآية ٤٣/٤٦. الثابت هو ان هذه الآية التي تحرّم الصلاة في حالة السُكر نزلت من قبل تحريم

واوس بن سويد»، والمذكور آخرا هو زوج ام كحه والآخر اخوه. قارن أيضًا ابن حجر ١، رقم ٩٢٥؛ في الرقم ٢١٥ يذكّر سويد محل خالد او قتاده كأخ لعرفطة الذي يذكر بعضهم انه اخو اوس بن ثابت، وبعضهم الاخر انه ابن عمه. قارن ابن حجر ١، رقم ٢١٤٠، ٢، رقم ٩٨٧٧؛ «أسد الغابة» ٢، ص ٨٥، ٣، ص ٤٠١و، ٤، ص ١٩٤.

(٧٧٦) «الموطأ»، ص ١٩٦؛ البخاري، كتاب النكاح § ٣١؛ مسلم، كتاب النكاح § ٣، كتاب الصيد § ٤؛ النسائي، كتاب النكاح § ٦١؛ الترمذي، كتاب النكاح § ٢٧؛ هبة الله. نستنتج من الروايات المختلفة ان المتعة سُمح بها مجددا لمدة وجيزة بعد فتح مكة. قارن مسلم، نكاح § ٣، حاشية لابن هشام، ص ٧٥٨؛ فايل، الحاشية رقم ٣٥٧. بحسب ابن سعد ٤، ٢، ص ٦٨، مُنع زواج المتعة أثناء حجة الوداع، لكننا لا نجد ما يشير إلى ان ذلك حصل فعلا للمرة الاولى في ذلك الحين. ويبدو ان محقق النص يوليوس ليبرت (Lippert) لم يفهم معنى المتعة كما يظهر من ملاحظته الواردة على الصفحة XCIX. يقال ان ابن عباس اضاف بعد ﴿فما استمتعتم به منهن﴾ عبارة «الى اجل مسمّى». الطبري في التفسير؛ لسان العرب ١٠، ص ٢٠٥و. بعكس الشيعة ترفض المرجعيات السنية زواج المتعة. قارن الشعراني، ميزان (القاهرة ١٣١٧) ٢، ص ١٠٧؛ J. Wellhausen, *Nachrichten Ges. Wissensch.* Göttingen 1893, p. 464f.P T. W. Juynboll, *Mohammedaansche Wet*, Leiden 1903, § 39.

الخمر بصورة عامة.[٧٧٧] بالنظر إلى ما يزعَم من ان هذا التحريم[٧٧٨] اعلن خلال الحرب ضد بني النضير في ربيع الاول من السنة الرابعة،[٧٧٩] يجب ان تسبق الآية ذلك الموعد. وهذا ما تنفيه الاحاديث التي تتناول نشوء النصف الثاني من الآية،[٧٨٠] وفيه يُسمح عند الضرورة بالتيمم[٧٨١] بدل الوضوء بالماء. يرى البعض ان هذا الشطر من الآية قد نُزِّل اثناء غزوة غير محددة. والاماكن المذكورة في هذا السياق، وهي ذات الجيش[٧٨٢] او أُلات الجيش[٧٨٣] والبيدا،[٧٨٤] تقع قرب المدينة وقد احتكّت بها جيوش محمد مرارًا. الواقدي[٧٨٥] يجعل نزول هذه الآية في اثناء الغزوة ضد بني المصطلق التي تمت بحسب رأيه في شعبان من السنة

---

[٧٧٧] يصيب المسلمون في الترتيب الزمني للآيات التي تتناول الخمر، وذلك كما يلي: سورة النحل ١٦: ٦٧/٦٩ (مكية)؛ سورة البقرة ٢: ٢١٩/٢١٦ (كما رأينا سابقًا، ص ١٦٢و، قبيل وقعة بدر)؛ سورة النساء ٤: ٤٣/٤٦؛ سورة المائدة ٥: ٩٠/٩٢ (الترمذي، «السنن»، تفسير الآية؛ النسائي، كتاب الاشربة، في البداية؛ الطبري، تفسير سورة البقرة ٢: ٢١٩/٢١٦ (الجزء ٢، ص ٢٠٣و) وسورة المائدة ٥: ٩٠/٩٢ (الجزء ٧، ص ٢٠و)؛ السمرقندي في سورة المائدة ٥: ٩٠/٩٢؛ هبة الله والزمخشري والبيضاوي في سورة البقرة ٢: ٢١٩/٢١٦ «الإتقان»، ص ٥٨). ولا يمكننا ان نفهم كيف جعل فايل هذا المنع متأخرا عن سورة المائدة ٥: ٩٠/٩٢. فلو كان الامر كذلك، لاختلف تصرُّف محمد تجاه من قرب الصلاة وهو سكران. يضاف إلى ذلك ان الكتّاب المذكورين يعلنون، وربما كانوا محقين في ذلك، ان المقصود بالكلام هنا هو عبد الرحمن بن عوف، احد اقدم اتباع النبي واخلصهم، ولم يكن ليقوم بشيء من ذلك، لو كانت الخمر حرمت من قبل.

[٧٧٨] ابن هشام، ص ٦٥٣؛ بعده فايل، ص ١٣٩؛ Caussin 3, p. 122; Caetani 1, p. 586.

[٧٧٩] المرجعيات التي استشهد بها اعلاه، ص ١٦٢و، تروي، من دون ان تذكر غزوة معينة، ان الدافع لتحريم شرب الخمر كان نزاعا نشب أثناء مأدبة اقامها سعد بن ابي وقاص. الواقدي، ص ٢٦١، السطر الاخير، (فلهاوزن، ص ١٢٥ = البخاري، كتاب «المغازي» § ١٧ في الوسط) يفترض ان الخمر لم يكن قد حرم في زمن وقعة أحد.

[٧٨٠] ان آية التيمم تتماهى حرفيا من ﴿وان كنتم﴾ حتى ﴿وايديكم﴾ وسورة المائدة ٥: ٦/٩.

[٧٨١] لم يخترع النبي هذا الفرض الذي يعود إلى طقس يهودي (التلمود، براخوت، الرقاقة ١٥، الوجه ا، اعلاه «מי שאין לו מים לרחוץ ידיו מקנח ידיו בעפר ובצרור ובקסמית»)، كان معروفا في المسيحية أيضًا.

[٧٨٢] «الموطأ»، ص ١٨و؛ البخاري، كتاب التيمم § ١؛ مسلم، كتاب الحيض § ٢٧؛ النسائي، كتاب الطهارة، باب ١٠٦؛ الواحدي. هذه الرواية بأسرها تشبه في بعض ظروفها، لا سيما المكان، القصة التي تروى عن إضاعة عائشة عقدها، انظر ادناه حول سورة النور ٢٤.

[٧٨٣] القاموس؛ الخميس ١، ص ٤٧٣ اسفل.

[٧٨٤] انظر الحاشية ٧٨٢.

[٧٨٥] ترجمة فلهاوزن، ص ١٨٤، ١٨٨. «تاريخ الخميس» ١، ص ٤٧٢ اسفل. شارح «الموطأ» في الموضع المذكور سابقا؛ «الإتقان»، ص ٤١و؛ قارن فايل، ص ١٥٩؛ كوسين ٣، ص ١٦١؛ كتاني ١، ص ٦٠٤.

الخامسة، وبحسب ابن اسحاق[٧٨٦] في الشهر نفسه من السنة التالية. ونادرًا ما تُذكر غزوة ذات الرقاع التي تمت في محرم من السنة الخامسة.[٧٨٧] وقد لا يكون ما نراه في الآية ٤٣/٤٦ النص الحرفي الاصيل لآية موحدة، بل تلخيصًا لاحقًا لامرين إلهيين صدرا في مناسبتين مختلفتين.[٧٨٨] وتسمح الآيات ٤٤/٤٧ ـ ٥٧/٦٠ بإلحاقها بالآية ٤٢/٤٥. الآية ٥١/٥٤ يرى التراث ان لها علاقة باليهود الذين أثاروا بني قريش إلى محاربة النبي مقلّلين من قدر الاسلام وجاعلين منه بدعة تجاه الطقوس الوثنية القديمة. واذا كانت هذه الآيات تشير إلى كعب بن الاشرف، كما يزعم البعض،[٧٨٩] فهي اقدم من وقعة أُحد، لان كعب قُتل في ربيع الاول من السنة الثالثة.[٧٩٠] لكن هذا غير محتمل لان اليهود لم يقدموا العون لقريش في هذه المعركة. والارجح انها تتناول بعض بني النضير[٧٩١] الذين جمعوا بعد فقدانهم منازلهم تحالفًا، ضم يهود قريظة وقريش وما يتبعها وغطفان الواسعة الانتشار، وكادوا يقضون على محمد في السنة الخامسة.[٧٩٢] ولا بد من ان الآيات ٥٩/٦٢ ـ ٧٠/٧٢ تعود إلى نزاع ناشب، رفضَ احد المسلمين تسويته بواسطة النبي. القصص التي تساق لتوضيح الآية ٦٠/٦٣ والآية ٦٥/٦٨ ليست على قدر كاف من الثقة ولا تساعدنا في وضع تسلسل زمني للآيات. لكن هذا المقطع يشبه المقطع

[٧٨٦] ابن هشام، ص ٧٢٥؛ الطبري ١، ص ١٥١٠.

[٧٨٧] شارح «الموطأ» للموضع المذكور سابقا؛ الخميس ١، ص ٤٦٤. قارن ادناه حول الآية ١٠١/١٠٢و.

[٧٨٨] قارن موير ٣، ص ٣٠١؛ شبرنغر ٣، ص XXXI و.

[٧٨٩] الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي ـ يرد الطبري الآية ٤٧/٥٠ إلى يهوديين آخرين هما رفاعة بن زيد بن سائب (تابوت) ومالك بن صيف، والآية ٤٤/٤٧ وحدها إلى المذكور اولا. وهو الشخص نفسه الذي يرى ابن هشام، ص ٣٩٧، له علاقة بسورة المائدة ٥. لكننا لا نراهن على صحة هذه التسميات.

[٧٩٠] الواقدي، ص ١٨٤، ١٨٨؛ الطبري ١، ص ١٣٦٨وو؛ ابن هشام ٥٤٨وو. هذه المعلومة تؤكدها اشعار كثيرة حول محاربة بني النضير وهي تذكر موت كعب (ابن هشام، ص ٦٥٦وو).

[٧٩١] ابن هشام، ص ٦٦٩؛ الطبري ١، ص ١٤٦٤؛ الرازي في سورة الاحزاب ٣٣: ٩؛ الواحدي. يذكر الواحدي ان ذلك حصل بعد وقعة أحد، وهو يناقض ذاته بذلك لانه يذكر اسم كعب الذي قُتل قبل ذلك الحين. وتجدر الاشارة إلى ان هذا الامر التاريخي المؤكَّد تم تشويهه بواسطة الكثير من الاضافات السخيفة.

[٧٩٢] يصيب فايل (K. 1, p. 72, n. 2, K. 2, p. 81, n. 8) في تقييمه للرواية المعهودة حول الآية ٥٣/٥٦.

السابق من حيث المضمون واللغة، ما يدفعنا إلى اعتبار انه نشأ في الوقت نفسه. الآيات ٧١/ ٧٣ ـ ٨٣/ ٨٥ نُزِّلت من دون شك بعد الهزيمة الكبرى بوقت قصير، فهي تكشف بوضوح عن ان المشركين كانوا حينئذٍ اقوى من المسلمين. الآيات ٨٤/ ٨٦ ـ ٩٣/ ٩٥ لم تنشأ الا من بعد ان عقد المسلمون معاهدات مع قبائل مختلفة (قارن الآية ٩٠/ ٩٢ و٩٢/ ٩٤). الآية ٩٢/ ٩٤ لها علاقة بعياش بن ابي ربيعة المخزومي الذي قتل حارث بن زيد (او بن يزيد) من دون ان يعرف شيئًا عن ايمانه،[٧٩٣] وذلك بسبب نزاع قديم. وبحسب رواية أخرى[٧٩٤] حدث ذلك بعد وقعة أُحد. البعض يضع محل الحارث شخصًا مجهولاً او يحدد اسم القاتل بابي الدرداء.[٧٩٥] أما اذا كانت الآية ٨٨/ ٩٠ تتعلق بأولئك الذين لم يعضدوا النبي في أحد،[٧٩٦] فهذا ما يصعب تقديم دليل عليه لان الآية تتحدث عن المنافقين عمومًا. الآيات ٩٤/ ٩٦ ـ ١٠٤/ ١٠٥ ذات شبه كبير بالقطعة السابقة. وتذكر الآيتان ١٠١/ ١٠٢و صلاة الخوف[٧٩٧] التي سُمِح بها بحسب بعض المصادر[٧٩٨] في غزوة ذات

---

[٧٩٣] الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي.

[٧٩٤] ابن حجر ١، رقم ١٥٠٣ في النهاية.

[٧٩٥] الطبري، التفسير.

[٧٩٦] البخاري، كتاب «المغازي» § ١٧ في النهاية، كتاب التفسير؛ مسلم، كتاب صفات المنافقين § ١؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ الواحدي؛ البيضاوي. وتتضمن التفاسير ايضاحات اخرى.

[٧٩٧] هذا الفرض هو أيضًا (انظر اعلاه ص ١٨١) ذو اصل يهودي. مشنا براخوت ٤: ٤: «המהלך במקום סכנה מתפלל תפלה קצרה»، والتلمود البابلي براخوت، الرقاقة ٢٩ ب: «המהלך [قارن توسفتا بر. ٣] תנו רבנן במקום גדודי חיה מתפלל תפלה קצרה».

[٧٩٨] البخاري، كتاب «المغازي»، § ٢٣؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٤٥٤؛ المسعودي ٤، ص ١٥٦و؛ الواقدي؛ فلهاوزن، ص ١٧٢. بعضهم لا يقول مباشرة ان هذا قد حدث آنذاك للمرة الاولى: «الموطأ»، ص ٦٤؛ ابن هشام، ص ٦٦٢؛ مسلم، كتاب فضائل القرآن § ١٨؛ النسائي، كتاب صلاة الخوف؛ التبريزي، «مشكاة»، الموضع نفسه. وتُذكر ايضًا اسماء غزوات واماكن اخرى اقيمت فيها هذه الصلاة، من دون انكار امكانية حصول ذلك من قبل، وهي: عُسْفان وضَنجان (غزوة الحديبية في السنة السادسة): الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري في تفسيره للآية ١٤٤/١٤٥ و١٥٢/١٥٣؛ الواحدي؛ ذو قَرَد: النسائي المصدر نفسه (في السنة السادسة)؛ ضد قوم من جهينة: مسلم، الموضع نفسه. ويذكر ايضًا ان الآية نزلت في عسفان: الطبري، تفسير ٦/٥، ص ١٤٥؛ الواقدي؛ فلهاوزن، ص ٢٤٥؛ «الإتقان»، ص ٤١. قارن ايضًا موير ٣، ص ٢٢٤؛ ليوني كتاني ١، ص ٥٩٦.

الرقاع ضد بني غطفان، وذلك في جمادى الاولى من السنة الرابعة[٧٩٩] او في محرم من السنة الخامسة.[٨٠٠] ويرى المسلمون على الاغلب علاقة بين الآية ٩٤/ ٩٦ التي هي على علاقة وثيقة بالآيات السابق ذكرها، واغتيال احد الرجال بعد الغزوة في السنة السابعة على يد اسامة بن زيد.[٨٠١] لكن هذه الرواية لا يوثق بها كثيرًا، شأنها في ذلك شأن القصص الأخرى التي يذكرها التراث[٨٠٢] عن سبب نزول هذه الآية. الآيات ١٠٥و/١٠٦ ـ ١١٥ او ١١٦ تفسَّر بذكر رجل من المدينة اتهم بالسرقة، وكاد محمد يستجيب لتوسلات قومه بني ظفر ويطلقه. وتتضمن الروايات التي تختلف[٨٠٣] في التفاصيل، إلى جانب الزيادات غير المهمة، أيضًا ملامح انحيازية.[٨٠٤] وتفتقر معظم المصادر إلى اية اشارة تاريخية، لكن البعض يقول ان اللص توفي في مكة كافرا.[٨٠٥] وتوجد لدى «أسد الغابة»[٨٠٦] ملاحظة،

---

[٧٩٩] ابن هشام، ص ٦٦١؛ المسعودي، المصدر نفسه.

[٨٠٠] الواقدي ٤؛ فلهاوزن، ص ١٧٢.

[٨٠١] الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي، يروي القصة من دون ذكر الآية كل من ابن هشام، ص ٩٨٤؛ ابن سعد (محقق) ٤، ١، ص ٤٨؛ الواقدي؛ فلهاوزن، ص ٢٩٧و؛ مسلم، كتاب الايمان § ٤١؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ «مشكاة»، كتاب القصاص، فصل ١ § ٥؛ «أسد الغابة» في مادة أسامة.

[٨٠٢] هكذا يذكر مثلاً ابن هشام، ص ٩٨٧ (قارن الحاشية) والواقدي؛ فلهاوزن، ص ٣٢٥ حادثا وقع قبل احتلال مكة بمدة وجيزة. قارن Leone Caetani, *Annali* 2, 1, p. 116.

[٨٠٣] ابن هشام، ص ٣٥٩؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري في التفسير، الجزء ٥، ص ١٥٧ ـ ١٦٠؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «أسد الغابة»، ٢، ص ١٧٩و؛ ابن حجر ١، رقم ٢٦٥١؛ ديوان حسّان بن ثابت، طبعة تونس، ص ٦٤و، هامش، وبحسبها تخفّى اللص في مكة عند (سلافة) بنت سعد. ويذكر ان اسم اللص هو ابو طعمة بن أُبَيرِق (هكذا الواحدي، ثمة صيغة مختلفة لدى ابن هشام، والرواية الافضل يأتي بها السمرقندي) او طعمة بن ابيرق (عادة، «أسد الغابة»، ٣، ص ٥٣؛ ابن حجر ٢، رقم ٨٧٢٤) او ابو طعمة بشير بن ابيرق؛ (ابن هشام؛ «أسد الغابة»، ٣، ص ٥٢) او بشير بن ابيرق (الترمذي). ويدعى في بيت حسّان «سارق الدرعين»، ويذكر في التفسير التاريخي لذلك بشير بن ابيرق ابو طعمة الظفري. ويستبدل باسم طُعْمة، وهو اكثر الصيغ ذكرا، أحيانًا اسم طِعمة ـ قارن ايضًا «الحماسة»، ص ٤٥٢؛ «تحفة»، تحقيق مان، (صيغ بديلة عن الواردة لدى ابن هشام والبيضاوي تحقيق Fleischer). لكننا لسنا متأكدين ان كان الاصح ان نقرأ «بشير» او «بُشَيْر». ابن حجر ١، رقم ٦٨٦، يتأرجح، فيما ان الحاشية لابن هشام، ص ٣٥٩ و«أسد الغابة» ١، ص ١٨٤، تذكر اسم التصغير. ويميز مخطوط شبرنغر، رقم ٢٨٢، خطأ بين «ابو طُعمة الظفري» و «طَيعْمة بن ابيرق» (هكذا !).

[٨٠٤] حين يقال مثلاً ان المخفي او حتى السارق نفسه كان يهوديا.

[٨٠٥] الزمخشري؛ الطبري، التفسير.

[٨٠٦] ١، ١٨٤ مادة «بشر بن الحارث».

لا يمكن التأكد من صحتها، تقول ان حادث السرقة قد تم قبل شهر ربيع الاول من السنة الرابعة. الحادث نفسه جدير بالتصديق، وتاريخيته تثبتها قصيدة هجائية لحسان ابن ثابت. اما ربطه بتلك الآيات من السورة، فليس له في نص القرآن ما يبرره، وهو ينتمي إلى مجال الاختراعات التفسيرية الواسع. الآيات ١١٦ ـ ١٢٥ والآيات المتعلقة بها ١٣١/ ١٣٠ ـ ١٣٤/ ١٣٣[٨٠٧] تحارب عبادة الاصنام. المعنى المثالي لملة ابراهيم، وهذا ما تنطق به الآية ١٢٣/ ١٢٢، يدفعنا إلى ان نجعل زمن نشوء المقطع كله بعد وقعة بدر.[٨٠٨] ويجب اعتبار الآيات ١٢٧/ ١٢٦ ـ ١٣٠/ ١٢٩ تتمة للتشريعات الواردة في مطلع السورة. ويمكن ان تكون الآية ١٣٥/ ١٣٤ مرتبطة بالآية ٥٨/ ٦١. الآيات ١٣٦/ ١٣٥ ـ ١٤٣/ ١٤٢، وتزامنها الآيات ١٤٤/ ١٤٣ ـ ١٥٣/ ١٥٢ كما يبدو، تنتمي إلى زمن ما بعد وقعة أحد. وتطلعنا الآية ١٣٧/ ١٣٦ والآية ١٤٧/ ١٤٦ على ان المسلمين حاربوا آنذاك، يصحبهم حظ متغير.[٨٠٩] يلخِّص محمد في الآيات ١٥٣/ ١٥٢ ـ ١٧٠/ ١٦٨ كل ما في قلبه من حقد على اليهود. المرارة التي تحملها هذه الآيات تدفعنا إلى الاعتقاد بأنها لم تنشأ قبل دخول محمد في صراع علني مع يهود المدينة. وتتعلق بذلك أيضًا الآيات ١٧١/ ١٦٩ ـ ١٧٤ التي يرمي بها المسيحيين بتهمة اعتناق تعاليم كاذبة.[٨١٠] وتختلف الروايات في شأن نشوء الآية ١٧٦/ ١٧٥ (حق الميراث). فالآية نُزِّلت بحسب بعضهم اثناء احدى الغزوات،[٨١١] وبحسب آخرين عند زيارة النبي جابرَ بن عبدالله وهو على فراش الموت.[٨١٢] أخيرًا يقول بعضهم ان الآية نُزِّلت بسبب سؤال طرحه

---

[٨٠٧] لننتبه إلى عبارة ﴿ولله ما في السموات وما في الارض﴾ في الآية ١٢٦/ ١٢٥ و١٣١/ ١٣٠ (مرتين) والآية ١٣٢/ ١٣١.

[٨٠٨] قارن اعلاه، ص ١٧٢، عن سورة آل عمران ٣: ٩٥/ ٨٩ والعرض المستفيض حول سورة النحل ١٦: ١٢٤/ ١٢٢ في ص ١٣١و.

[٨٠٩] تخطئ التفاسير في رد الآيتين ١٣٦/ ١٣٥و إلى اليهود بدلاً من ردهما إلى المنافقين.

[٨١٠] قارن الآية ١٧٠/ ١٦٨ التي يُختتم بها الجزء الاول كما ينتهي الجزء الثاني بالآية ١٧٥/ ١٧٤.

[٨١١] الطبري، التفسير؛ «الإتقان»، ص ٤١.

[٨١٢] البخاري، كتاب الفرائض § ١؛ الترمذي، كتاب الفرائض § ٤؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ الواحدي؛ الرازي؛ النيسابوري؛ النسفي.

جابر هذا خلال حجة الوداع،[٨١٣] فهي بذلك آخر ما نُزِّل من القرآن.[٨١٤] رغم ان هذه الرواية قديمة وواسعة الانتشار، فهي غير جديرة بالثقة، شأنها في ذلك شأن الروايات الأخرى التي لا يمكن ضبطها ـ باستثناء واحدة منها ـ بسبب استحالة تثبيت زمنها، ما يفقدها قيمتها. ونظرًا إلى ان رحلة الحج الأخيرة تمت في مطلع شهر آذار (من سنة ٦٣٢ م)، فإن هذه الرواية تتنافى ورواية أخرى نشأت بحسبها الآية في الصيف.[٨١٥] لكن حتى هذه الرواية التي تبدو وكأنها لا مجال للشك فيها، تفقد قيمتها اذا رأينا ان الآية ١٢(من ﴿وان كان رجل يورث﴾ حتى ﴿دَين﴾)/ ١٥ التي تتعدل تشريعات الارث الواردة فيها بواسطة الآية ١٧٦/ ١٧٥ شيئا ما، جُعِل نزولها في الشتاء.[٨١٦] علينا ان نكتفي، اذًا، بالنتائج العامة القائلة ان الآية ١٧٦/ ١٧٥ قد صِيغت بعد الآية ١٢(من ﴿وان كان رجل يورث﴾ حتى ﴿دَين﴾)/ ١٥ بقليل. على العموم يجب ان نأخذ بعين الاعتبار لدى محاولتنا تحديد زمن نشوء المقاطع القرآنية التشريعية ان كثيرًا منها لا يرجع على الارجح إلى آيات نزلت في مناسبات محددة. فسرعان ما واجهت محمدًا في المدينة مهمة التنظيم، فكان لا بد له من ان يهتم بشكل خاص بتعديل الممارسات والتشريعات الوثنية المرفوضة والمُنفِّرة، في اسرع وقت ممكن، من دون ان ينتظر حدوث مناسبات خاصة تدفعه إلى ذلك.

---

[٨١٣] الرازي؛ الزمخشري؛ علاء الدين؛ النيسابوري؛ «الإتقان»، ص ٤٩: «في طريق مكة عام حجة الوداع». وينقل التراث إلى تلك الفترة تسوية حالات اخرى من الارث الزوجي، قارن البخاري، كتاب المغازي § ٧٨ قرب النهاية؛ الواقدي فلهاوزن، ص ٤٣٢و.

[٨١٤] البخاري، كتاب الفرائض § ١٤ وكتاب التفسير؛ مسلم، كتاب الفرائض؛ القسطلاني ٧، ص ٦٢؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري، التفسير؛ البيضاوي؛ الرازي؛ الواحدي في المدخل، طبعة القاهرة، ص ٩ اعلاه؛ القرطبي، الرقاقة ٢٣ الوجه ١؛ Cod. Lugd, p. 653، الرقاقة الثالثة ما قبل الاخيرة؛ «الإتقان»، ص ٦٠؛ الشوشاوي، فصل ١؛ علاء الدين.

[٨١٥] «الموطأ»، ص ٣٢٨؛ مسلم، كتاب الصلاة § ٦٥، قرب النهاية، كتاب الفرائض؛ القسطلاني، ٧، ص ٥٩؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري، التفسير الجزء ٦، ص ٢٦؛ الرازي؛ علاء الدين؛ «الإتقان»، ص ٤٩، ٩٢٤؛ الخميس ١، ص ١٢؛ هبة الله حول سورة النساء ٤. توصف الآية لذلك بـ «آية الصيف». ويخطئ السيوطي، «الإتقان»، ص ٤٩، بالجمع بين الروايتين وزعمه ان كل ما نزل اثناء حجة الوداع «صيفي».

[٨١٦] الخميس ١، ص ١٢.

بسبب التشابه في المضمون نسوق هنا سورة الطلاق ٦٥،[٨١٧] وبها يستكمَل المقطع الوارد في سورة البقرة ٢: ٢٢٥وو. اذا كانت الآية الاولى تشير فعلا إلى ابن عمر الذي طلّق زوجته وهي حائض،[٨١٨] فلا يمكن ان تكون السورة نزلت قبل السنة الثامنة، وكان عندئذ في العشرين من عمره. يتنافى هذا الرأي مع رواية تقول ان محمدًا تلا الآية فقط في هذه المناسبة.[٨١٩] وثمة العديد من الروايات المختلفة حول نشوئها،[٨٢٠] وهي بدورها غير قابلة للتصديق. احدى الروايات تصف هذه السورة بأنها مكية،[٨٢١] ربما بسبب خاتمتها التي تشبه اسلوب الفترة المكية.

سورة الحشر ٥٩ تتعلق في معظمها باخضاع قبيلة النضير اليهودية وطردها في شهر ربيع الاول من السنة الرابعة[٨٢٢] ولهذا تسمى أيضًا سورة النضير.[٨٢٣] من

---

[٨١٧] يجب جعل الفاصلة في الآية ٢ (فلوغل) بعد ﴿مخرجا﴾ [٢] وضم ما يليها إلى الآية ٣ وكذلك ضم الآيتين ١٠ و١١.

[٨١٨] الطبري، التفسير؛ الواحدي؛ البيضاوي.

[٨١٩] مسلم، كتاب الطلاق § ١، قرب النهاية؛ القسطلاني ٦، ص ٢٥٧؛ الرازي. في كل الروايات الاخرى الكثيرة لهذا الحديث (الرازي وخاصة في مسلم و«صحيح» البخاري والترمذي والنسائي و«الموطأ» و«المشكاة»، في بداية كتاب الطلاق) يشير جواب النبي إلى تلك الآية فقط.

[٨٢٠] الطبري، التفسير؛ الواحدي؛ السيوطي، «اسباب النزول».

[٨٢١] لدى عمر بن محمد.

[٨٢٢] هذا هو الراي السائد (ابن هشام، ص ٦٥٣؛ الواقدي ٤، ص ٣٥٣؛ فلهاوزن، ص ١٦٣؛ البخاري، كتاب «المغازي» § ١٤، في البداية؛ البلاذري، تحقيق M. J. de Goeje ص ١٨؛ الطبري ١، ص ١٤٤٨؛ المسعودي ٤، ص ١٥٧؛ التفاسير. قارن

Weil, p. 135; Caussin 3, p. 121; Muir 3, p. 215ff.; Spr. 3, p. 160ff.; Caetani 1, p. 584).

فقط حديث الزهري لدى البخاري، المصدر نفسه § ١٤، في البداية؛ الخميس ١، ص ٤٦٠ من فوق، يفيد بان هذا الحدث وقع بعد ستة شهور من وقعة بدر، أي في شهر ربيع الاول من السنة الثالثة. وهذا ما تعارضه روايات اخرى. ويعلن المؤرخون (ابن هشام، ص ٦٥٠، ٦٥٢؛ الواقدي، ص ٣٥٤؛ الطبري ١، ص ١٤٤٤، ١٤٤٨) ان سبب مقاتلة بني النضير هو حادث تولد عن معركة بئر معونة في صفر من السنة الرابعة. يضاف إلى ذلك ان وقعة احد تُذكر في شعر رثى به رجل يهودي كعبَ بن الاشرف (ابن هشام، ٦٥٩)، ولا يمكن ان يكون هذا الشعر قد نظم بعد طرد بني النضير:

كما لاقيتم من بأس صَخْرٍ   بأُحدٍ حيث ليس لكم نصير

[٨٢٣] البخاري، كتاب «المغازي»، فصل ١٤ § ٣؛ الرازي؛ علاء الدين.

الصعب القيام بأي تحديد لزمن نشوء الآيات ١٨وو. لكن ليس ثمة ما ينفي تزامنها والجزء الاول. والآية الاولى منها تُكرَّر في ختام السورة.

تتألف سورة الاحزاب ٣٣ من عدة قطع. الآيات ٩ ـ ٢٧ نشأت بالتأكيد في نهاية السنة الخامسة،[٨٢٤] من بعد ان تخلى الحلفاء الاقوياء، قريش وغطفان وقريظة، عن حصار يثرب التي كان يحميها خندق، وقضى محمد بعد ذلك مباشرة على بني قريظة اليهود. وتنتمي الآيات ٣٦ ـ ٤٠ إلى الفترة نفسها تقريبًا.[٨٢٥] وهي تعود إلى زينب بنت جحش امرأة زيد التي اراد محمد ان يتزوجها، فطلقها زيد، عتيق محمد وابنه بالتبني. ويُجعل زمن هذا الطلاق في السنة الخامسة.[٨٢٦] ويروى ان محمدًا تزوجها قبل محاربة بني المصطلق.[٨٢٧] يمكن ان نربط بتلك الآيات أيضًا الآيات ١ ـ ٣، وهي نوع من مقدمة، والآيتين ٤و، وفيهما يعلن محمد، ليبرر زواجه من امرأة ابنه بالتبني، ان الابناء المتبنين ليسوا ابناء حقيقيين، والآيات ٦ ـ ٨ حول علاقة الرسول وازواجه بالمؤمنين، وأخيرًا الآيات ٢٨ ـ ٣٥ التي تتضمن أحكامًا مختلفة حول أزواج محمد.[٨٢٨] وتَرِدُ الآيات ٥٣ ـ ٥٥ عادة إلى الضيوف

---

(٨٢٤) ابن هشام، ص ٦٦٨وو، خاصة ص ٦٩٣و؛ الطبري، «تاريخ»، ص ١٤٦٣وو؛ اليعقوبي ٢، ص ٥٠ (٥٥ شهر بعد الهجرة)؛ الواقدي، ص ٤و، ص ١٥٧ (فلهاوزن، ص ٢١٠)؛ البلاذري، تحقيق de Goeje ص ٢١. يبدو ان السنة مؤكدة وتلائم سلسلة الاحداث اكثر مما تلائمها الرواية التي تفيد بأن ابن عمر كان في زمن وقعة أحد في الرابعة عشرة وفي زمن وقعة الخندق في الخامسة عشرة من عمره (البخاري، كتاب «المغازي» § ٣١ في البداية)، ويستدل منه ان هذه المعركة حصلت في السنة الرابعة (ابن قتيبة، ص ٨٠؛ الخميس ١، ص ٤٧٩ اسفل). قارن البخاري، الموضع المذكور، ويرد فيه اسم شهر شوال، قارن موير ٣، ص ١٥٦. هذا التحديد للشهر الذي يذكره أيضًا ابن اسحاق يفضَّل على تحديد الواقدي (ذو القعدة)، ويتبعه فلهاوزن، الواقدي، ص ١٧و؛ Caetani 1, p. 611f. و Buhl p. 265.

(٨٢٥) البخاري، كتاب الطلاق § ٨؛ النسائي، كتاب النكاح § ٢٥؛ التفاسير. قارن أيضًا الحاشيتين التاليتين.

(٨٢٦) الطبري ١، ص ١٤٦٠وو؛ المسعودي، طبعة باريس ٤، ص ١٥٧؛ ابن سعد (محقق) ٨، ص ٨١ ـ «أسد الغابة» ٥، ص ٤٦٣؛ ابن حجر ٤، ص ٦٠٠؛ النووي، ص ٨٤٢؛ الخميس ١، ص ٥٠٠، يضيفان إلى ذلك أيضًا السنة الثالثة.

(٨٢٧) يتبين هذا من الدور الذي لعبته زينب، واكثر منها اختها، في قصة القدح بعائشة. انظر الشواهد في الحاشية ٨٤١.

(٨٢٨) كثيرًا ما يتحدث المسلمون عن شقاق كبير وقع بين محمد وزوجاته، ويرون للآيتين ٢٨و علاقة به، من دون الاستشهاد بها عادة (آية التخيير). ولا يتضح من القصة التي نُمِّقت، فاتخذت شكل نادرة، كيف نشأ هذا النزاع. قارن البخاري، كتاب الطلاق § ٥؛ مسلم، كتاب الطلاق § ٤؛ الرازي والتفاسير.

الذين أطالوا الجلوس في عرس زينب الثاني اكثر مما كان مستحبًّا لدى النبي.[٨٢٩] لكن بعض المصادر تذكر أسبابًا أخرى.[٨٣٠] ولا بد لنا من الاعتراف بأن حياة محمد تضمنت الكثير من الحالات المماثلة، وكل منها كان يستدعي وحيًا كهذا. وربما أُضيفت الآية ٥٩ التي تتناول لباس النساء لاحقًا، لكن قبل السنة الثامنة. ففي هذه السنة توفيت ابنة محمد ام كلثوم[٨٣١] ولم تبقَ من بناته الا فاطمة على قيد الحياة، ما يجعل من المستحيل توجيه الآية إلى «بناته» كما يرد. من اجل تحديد زمن الآيات ٥٠/٤٩ ـ ٥١ التي تبيح للنبي معاشرة الجواري أيضًا، يجب التذكير بانه طبّق ما ابيح له في هذه الآية اولاً مع ريحانة[٨٣٢] التي غنمها في حربه ضد قريظة (في السنة الخامسة). الآية ٥٢ تنتمي بالتأكيد إلى سنوات محمد الأخيرة.[٨٣٣] الآية ٤٩/٤٨، وتدور حول نوع معين من الطلاق، هي تتمة لسورة البقرة ٢: ٢٣٦/٢٣٧، ما يدفع إلى اعتبارها متزامنة والجزء الاكبر من تلك السورة. وتتناول الآيات ٤١ ـ ٤٨/٤٧، ٥٦ ـ ٥٨، ٦٠ ـ ٧٣ علاقة النبي بالمؤمنين والكفار. ويجمع بين هذه الآيات قاسم لغوي مشترك. فقارن الآية ٤٣/ ٤٢ بالآية ٥٦، وانظر كلمة «اذى» في الآيات ٤٨/٤٧، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٩، وهي لا ترد اضافة إلى ذلك الا في الآية ٥٣. ويفتقر ترتيب الاجزاء المتفرقة لهذه السورة إلى أي مبدأ موضوعي. فالقواعد المتعدِّدة الخاصة بحقوق العائلة والبيت

---

[٨٢٩] البخاري، كتاب النكاح § ٤٧، كتاب الاطعمة، في النهاية، كتاب الاستيذان § ١٠؛ مسلم، كتاب النكاح § ١٥؛ الطبري، التفسير؛ الواحدي؛ الرازي. قارن
Weil, n. 229; Caussin 3, p. 151; Muir 3, p. 228ff.; Spr. 1, p. 400ff.; Caetani 1, p. 610f..
بدقة اقل: الترمذي في كتاب التفسير الخ. ويربط النسائي، كتاب النكاح § ٢٥، بطريقة مختلفة بين زينب والآية المسماة آية الحجاب.

[٨٣٠] الطبري، التفسير؛ الواحدي.

[٨٣١] قارن ابن سعد (محقق) ٨، ص ٢٥؛ ابن قتيبة، تحقيق فوستنفلد، ص ٦٩و؛ ابن حجر ٤، ص ٩٤٩ الخ.

[٨٣٢] ابن هشام، ص ٦٩٢؛ الطبري ١، ص ١٤٩٧و؛ ابن سعد (محقق) ٨، ص ٩٢وو؛ ابن حجر ٤، ص ٥٩١و. قارن
Weil p. 170f.; Muir 3, p. 272; Spr. 3, p. 77ff.; Caetani 1, p. 634.

[٨٣٣] هذا ما اثبته Weil, p. 358f., K. 2, p. 86 ضد الآراء الغريبة التي يدلي بها كثير من الكتّاب المسلمين (قارن التفاسير).

(الآيات ٤ ـ ٨، ٢٨ ـ ٤٠، ٤٨/٤٩، ٥٣ ـ ٥٥) متداخلة واسهابات حول النبي ومعاصريه (٤١ ـ ٤٧/٤٨، ٥٦ ـ ٥٨، ٦٠ ـ ٧٣). أما الكلام الوارد حول وقعة الخندق (الآيات ٩ ـ ٢٧) فلا يتجانس وايًّا من الاجزاء الأخرى، بل يفصل بين ما كان من نوع واحد. على رغم هذه الفوضى نرى ان المنادى ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ في الآيات ٩، ٤١، ٤٨/٤٩، ٥٣، ٦٩ يُستبدَل به المنادى الآخر ﴿يا أيها النبي﴾ في الآيات ١، ٢٨، ٤٤/٤٥، ٤٩/٥٠، ٥٩، وذلك بانتظام، باستثناء الآية ٧٠. ولا يمكن ان يكون هذا وليد الصدفة، بل هو لا بد متعمَّد. نظرًا إلى ان معظم المقاطع نشأت كما يبدو في اوقات متقاربة، فقد تكون السورة تلقت شكلها الحالي على يد النبي نفسه.[٨٣٤]

يُرَدّ زمن نشوء سورة المنافقون ٦٣ إلى فترة قصيرة بعد غزوة بني المصطلق، وهم بطن من خزاعة. وتنسَب للسورة علاقة بالكلمات المثيرة للاضطراب التي تلفظ بها عبدالله بن أبي في هذه المناسبة.[٨٣٥] الآيات ٩ ـ ١١ قد تنتمي إلى وقت آخر. ومهما يكن، فلا يربطها اي رابط داخلي بالجزء المتبقي من السورة.

---

[٨٣٤] قارن حول ذلك اقوال شبرنغر ٣، ص XXXII، الجديرة بالاعتبار.

[٨٣٥] ابن هشام، ص ٧٢٦و، ٣٦٠، حيث يذكر ان السورة «بأسرها» نُزلت في ذلك الحين. مسلم، كتاب صفات المنافقين، في البداية؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ البخاري، المصدر نفسه؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٥١٢وو؛ ابن الاثير ٢، ص ١٤٧؛ الواقدي (فلهاوزن) ص، ١٧٩وو؛ الطبري في التفسير؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي. قارن Caussin 3, p. 162f., Weil, p. 148ff.; Muir 3, p. 240; Spr. 3, p. 193; Caetani 1, p. 602f.

اما زمن هذه الحرب فقد يكون في شعبان في السنة السادسة (ابن هشام، ص ٦٦١، ٧٢٥؛ البخاري، كتاب «المغازي»، § ٣٤؛ الطبري ١، ص ١٥١٠؛ «اسد الغابة»، ١، ص ٢٢؛ وبدقة اقل اليعقوبي ٢، ص ٥٣؛ المسعودي ٤، ص ١٤٢). وهذا الراي يدعمه ان زوجات محمد اللواتي لم يكنُ لازمن الخباء اثناء وقعة الخندق في نهاية السنة الخامسة (ابن هشام، ص ٦٨٧؛ الطبري ١، ص ١٤٨٩؛ الرازي في سورة الاحزاب ٣٣: ٩؛ البخاري، المصدر نفسه § ٣٦)، كنّ اثناء هذه الغزوة يقمن على حدة، كما يستنتَج من الرواية التي نشأت لاحقًا حول سورة النور ٢٤. بالمقابل تسمي رواية اخرى (الواقدي، ص ٤؛ فلهاوزن، ص ١٧٥؛ ابن قتيبة، ص ٨٠؛ الخميس ١، ص ٤٧٠) ويتبعها أيضًا فايل، ص ١٤٣وو؛ موير ٣، ص ٢٣٧؛ كتاني ١، ص ٦٠٠، السنة الخامسة تاريخا. الخميس يضيف إلى ذلك ان الغزوة حصلت بعد خمسة اشهر وثلاثة ايام من غزوة دومة الجندل. بعكس ذلك يتفق ابن قتيبة مع ابن اسحاق والمصادر المنكورة أعلاه على ان وقعة الخندق (التي وقعت بحسب رأيه في السنة الرابعة) سبقت الغزوة الراهنة. ويؤخر موعد هذا الحدث أيضًا سنة (السنة الرابعة) في مغازي موسى ابن عقبة التي يستشهَد بها كثيرًا (البخاري § ٣٤، في البداية، تاريخ الخميس ١، ص ٤٧٠) التي يعود اليها أيضًا المسعودي ٤، ص ١٥٧، ويميل شبرنغر ٣، ص ١٩٢، لاتباع رأيه.

من سورة النور ٢٤ تتناول الآيات ١ ـ ٣ موبقة الزنى وزواج البغايا، الآيات ٤ ـ ١٠ و٢١ ـ ٢٦ الفحشاء وعقاب من يرمي المحصنات بها زورًا. وتشير الآيات ٦ ـ ٩ بحسب النقل إلى عويمر بن الحارث[٨٣٦] او هلال بن امية[٨٣٧] اللذين اتهما زوجتيهما بالزنى. ويُذكر اسم الرجل المذنب سريك بن السحماء سوية مع اسم هلال، وكذلك اسم عاصم بن عدي إلى جانب صديقه عويمر. ولا يُذكر اسم سريك كمغوٍ لامرأة عويمر في المصادر الاقدم.[٨٣٨] ويرد اسم المرأة الرعناء في آثار متأخرة جدًّا.[٨٣٩] ويذكر بعضهم[٨٤٠] ان حادثة الزنى هذه وقعت في شهر شعبان من العام التاسع بعد عودة محمد من تبوك. ولا يصمد الكثير من تلك التفاسير امام النقد. فحتى لو كانت حادثة زنى من هذا النوع قد وقعت في عائلة عويمر او هلال، فإن ربطها بالآية القرآنية ليس على الارجح الا اختلاقًا. وبينما تُعتبر الآيات المذكورة ذات طابع عمومي، تتناول الآيات ١٠ ـ ٢٠ من دون شك حدثًا معينًا. ويُجمِع النقل على ان المقصود هو مغامرة عائشة التي حصلت أثناء الحملة على بني المصطلق واشاعت الشك في ان زوجة النبي زنت مع رجل غريب.[٨٤١] ما من سبب يدفعنا هنا إلى التشكيك في صحة ما يُجمع التراث على

---

[٨٣٦] «الموطأ»، ص ٢٠٦؛ البخاري، كتاب الطلاق § ٤، كتاب التفسير؛ مسلم، كتاب اللعان (القسطلاني ٦، ص ٣١٥وو؛ النسائي، كتاب الطلاق، باب ٢٨؛ ابن قتيبة، ص ١٧٠؛ السمرقندي؛ الرازي؛ «مشكاة»، باب اللعان، في البداية؛ ابن حجر ٣، ص ٨٨؛ «اسد الغابة» ٤، ص ١٥٨و؛ الزمخشري.

[٨٣٧] مسلم، كتاب اللعان (القسطلاني ٦، ص ٣٢٦)؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ النسائي، كتاب الطلاق، باب ٣٠؛ الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الرازي؛ البيضاوي؛ الزمخشري؛ «مشكاة»، الموضع نفسه؛ ابن حجر ٣، ص ١٢٥٠، ٢، ص ١٤٤و؛ «اسد الغابة» ٢، ص ٣٩٧و؛ ٥، ص ٦٦؛ النووي، تحقيق فوستنفلد، ص ٦٠٩.

[٨٣٨] الرازي؛ «اسد الغابة» ٤، ص ١٥٨؛ النووي، ص ٤٩١.

[٨٣٩] الرازي؛ الزمخشري ـ من المحتمل ان يكون اسم خولة، قد اخذ عن الروايات حول سورة المجادلة ٥٨.

[٨٤٠] «اسد الغابة» ٤، ص ١٥٨؛ النووي، تحقيق فوستنفلد، ص ٤٩١؛ النووي حول مسلم، (قسطلاني ٦، ص ٣١٦)، وكلهم يعتمدون على الطبري، على الارجح تاريخ ١، ص ١٧٠٥، حيث يُذكر فقط ان هلالا بقي في المدينة اثناء غزوة تبوك. قارن ايضًا «تاريخ الخميس» ٢، ص ١٢٣.

[٨٤١] ابن هشام، ص ٧٣١؛ الطبري ١، ص ١٥١٧وو؛ الواقدي، فلهاوزن، ص ١٨٤وو؛ البخاري، كتاب الشهادات § ١٥؛ «المغازي» § ٣٦؛ تفسير مسلم، كتاب التوبة § ١١؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الرازي. قارن

Weil, p. 151ff.; Caussin 3, p. 164ff.; Sprenger 3, p. 63ff.; Muir 3, p. 244ff.; Aug. Müller, Der Islam I, p. 133f.; Caetani 1, p. 604ff.; Fr. Buhl, p. 275ff.

نقله. ويبدو ان هذا المقطع الذي نُزّل بعد الحملة بشهرٍ تقريبًا،[٨٤٢] أُضيف إلى محيطه الحالي في وقت لاحق. الآيات ٢٧ ـ ٣٣ والآيات ٥٨/٥٧ ـ ٦١ تتضمن احكاما حول تحريم الزنى والحفاظ على الآداب والمكارم البيتية والعائلية. والمقطعان يختلف اصلهما، كما يبدو.[٨٤٣] وقد أُدخلت بينهما قطعة مختلفة تمامًا، اعني بها الآيات ٣٤ ـ ٤٥/٤٤ التي تضع الله، نور العالم، مقابل ظلمة الكفر، وهي من اجمل المواضع في السور المدنية واكثرها شعرية، والآيات ٤٦/٤٥ ـ ٥٧/٥٦، وتتشابه في البداية،[٨٤٤] لكنها ابسط اسلوبًا. وهي تلوم المنافقين على تصرّفهم (الآية ٥٠/٤٩) والعناصر غير الموثوق بها التي امتنعت عن اللحاق بركب النبي مع انها اقسمت على ذلك (الآية ٥٣/٥٢). ولا بد من ان هذا التهجم ينتمي إلى زمن كانت فيه احوال محمد سيئة، اي على الارجح الفترة الواقعة بين وقعة أُحد ونهاية حرب الخندق. وقد يكون التراث القديم[٨٤٥] الذي يردُّ الآيات ٦٢ ـ ٦٤ إلى رفع الخندق من حول المدينة مِحقًّا في رأيه، حتى ولو انه يقوم على ربط تفسيري.

وتتناول سورة المجادلة ٥٨ امورًا مشابهة للتي تتناولها سورة النور ٢٤. نص الآيات الاولى (١ ـ ٥/٤) يكشف بوضوح عن ان سببها حادثة معينة. وثمة اجماع على انها تشير إلى أوس بن الصامت الذي طلّق امرأته، واسمها خولة او خويلة،[٨٤٦] بالصيغة الجاهلية «انك عليَّ كظهر امي»،[٨٤٧] لكنه ندم على فعلته

---

[٨٤٢] قارن المواضع المستشهد بها في الحاشية السابقة.

[٨٤٣] لكل قطعة تمهيد خاص، والآية ٦١ (ابتداء من ﴿ماذا﴾) توازي الآيات ٢٧ ـ ٢٩.

[٨٤٤] ﴿لقد انزلنا (اليكم) آيات مبيّنات﴾.

[٨٤٥] ابن هشام، ص ٦٧٠؛ الطبري ١، ص ١٤٦٥و؛ الزمخشري.

[٨٤٦] «اسد الغابة»، ٥، ص ٤١٧؛ ابن حجر ١، رقم ٢٣٨، ٤، ص ٥٠٨؛ النووي، فوستنفلد، ص ٨٣٩، تظهر فيه ايضًا الصيغة البديلة «جميلة»، ولا بد انها غلطة كتابة. ـ يخطئ فلوغل بيدئه الآية ٣ بعد ﴿وزوا﴾.

[٨٤٧] ابن قتيبة، ص ١٣١؛ ابن سعد (محقق) ٣، ٢، ص ٩٤، ٨، ص ٢٧٤و؛ الطبري، التفسير؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الواحدي؛ الرازي؛ البيضاوي؛ ابن حجر، «اسد الغابة»؛ النووي في مواضع الكلمات الرئيسة المعنية بالامر.

واراد استعادة زواجه منها. مصادر متأخرة[٨٤٨] تضع الحادثة بعد العودة من الحديبية بوقت قصير، اي في نهاية السنة السادسة او بداية السنة السابعة، بينما لا تتضمن الروايات القديمة معلومات كهذه. اما الوصايا المتعلقة بالاكرام اللائق بالنبي (الآيات ١٢ ـ ١٣/ ١٤) فتتناسب زمنيًا وسورة النور ٢٤؛ وهذه الآيات لم تنشأ اطلاقًا في السنوات الاولى بعد الهجرة. الآيات ٥/ ٦ ـ ٨/ ٩ و١٤/ ١٥وو موجهة ضد المنافقين. المقاطع المتفرقة (الآيات ١ ـ ٤/ ٥، ٥/ ٦ ـ ٨/ ٩، ٩/ ١٠، ١٠/ ١١، ١١/ ١٢، ١٢/ ١٣و، ١٤/ ١٥وو) متقاربة زمنيًا، كما تكشف عن ذلك طبيعة الجُمَل.[٨٤٩] ويعتبر بعضهم الآيات ١ ـ ٩/ ١٠[٨٥٠] او الآيات ٨/ ٩ ـ ١٠/ ١١[٨٥١] مكية وذلك من دون سبب معقول.

القسم الاكبر من سورة الحج ٢٢ التي تُعتبر عادة مكية، وبرأي البعض مدنية،[٨٥٢] نُزِّل في الفترة الزمنية الثالثة قبل الهجرة، الا انها تكتسب معناها الاساسي من خلال القطع المدنية الموجودة فيها. مكية هي الآيات ١ ـ ٢٤، وتخرج عن سياقها الآيات ٥ ـ ٧، والآيات ٤٢/ ٤٣ ـ ٥٧/ ٥٦، ٦١/ ٦٠ ـ ٦٦/ ٦٥، ٦٨/ ٦٧ ـ ٧٦/ ٧٥. بعض هذه الآيات يُعتبَر مدنيًا، وهذا خطأ: الآيتان ١و يقال انهما نشأتا اثناء الحملة على بني المصطلق.[٨٥٣] ولعل سبب هذا الافتراض ان محمدًا تلاهما اثناء تلك الحملة. ويعيد البعض الآيتين ١١و إلى ما بعد الهجرة، اذ هما ترجعان إلى قبائل العرب التي اسلمت في وقت متأخر او إلى احداث أخرى

---

[٨٤٨] «انسان العيون» لنور الدين الحلبي (ت ١٠٤٤) طبعة القاهرة، الجزء ٣، ص ١٤٠وو. ويذكر تاريخ الخميس (٢، ص ٢٥و) هذه المعلومة من دون ان يسوق مرجعياته. فايل، ص ١٨٤ والحاشية ٢٨٠.

[٨٤٩] قارن ﴿حدود الله﴾ الآية ٤/ ٥ بـ ﴿يحادّون﴾ في الآيات ٥/ ٦، ٢٠/ ٢١، ٢٢؛ الآيتان ١٢/ ١٣و تتناول ﴿النجوى﴾ مثل الآيات ٥/ ٦ ـ ١٠/ ١١؛ ومطلع الآية ٢٠/ ٢١ هي نفسه مطلع الآية ٥/ ٦؛ ﴿الم تَرَ﴾ في الآيات ٧/ ٨، ٨/ ٩، ١٤/ ١٥.

[٨٥٠] البيضاوي.

[٨٥١] «الإتقان»، ص ٣٦.

[٨٥٢] قارن عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ٢٦و والتفاسير.

[٨٥٣] الرازي؛ الزمخشري؛ «الإتقان»، ص ٤٣؛ الطبري، التفسير، يقول فقط ان محمدًا تلا هذه الآيات في «بعض مغازيه» او بعد عودته من «غزوة العسرة» (وقد تلت غزوة تبوك، قارن البخاري، كتاب «المغازي» § ٧٩).

حصلت بعد الهجرة.[٨٥٤] كذلك فكر بعضهم لدى تفسير الآية ١٥ بقبائل عربية معتمدين في ذلك على كلمة «ينصروه».[٨٥٥] ويعم الرأي ان الآيات ١٩/ ٢٠ ـ ٢٢ او الآيات ١٩/ ٢٠ ـ ٢٣ او الآيات ١٩/ ٢٠ ـ ٢٤ تشير إلى منازلة علي وبعض الصحابة لقرشيين اثرياء في وقعة بدر.[٨٥٦] لكن هذا التفسير يعتمد فقط على فهم حرفي لكلمة ﴿خصمان﴾.[٨٥٧] الآيتان ١٨(حتى ﴿العذاب﴾)/ ١٨ و١٨(ابتداء من ﴿ومن يهن﴾)/ ١٩ كانتا اصلا غريبتين عن السياق اذ ان الفاصلة فيهما تختلف عن فاصلة الآيات الأخرى، وجمعمهما بالآية ٢٠ غير مُثبَت ولا يجوز. ويبدو ان الآية ١٧ قد أُضيفت لاحقًا. يؤكّد اصلَها المدني قولُ ﴿الذين هادوا﴾ الذي يُستعمل لليهود، ولا يرد في القطع القرآنية الاقدم على الاقل.[٨٥٨] القسم الاكبر من الآيات المدنية المتبقية (الآيات ٢٥ ـ ٣٧/ ٣٨) نشأ على الارجح في زمن الحج في السنة السادسة او السابعة، فهذه الآيات تتضمن تعليمات للحجاج. ولا يجوز وضعها بعد فتح مكة. الآيتان ٢٥و توبخان المشركين لا لانهم يسيئون ادارة الكعبة وحسب، بل يمنعون المؤمنين من دخولها أيضًا. والآية ٣٠/ ٣١ تحذر المسلمين أن يحفظوا انفسهم من رجس الاصنام. وهذه كلها ملاحظات فرغت من معناها بعد فتح المدينة المقدسة. الآية ٦٧/ ٦٦، ويشبه مطلعها مطلع الآية ٣٤/ ٣٥، يجب ارجاعها إلى الفترة نفسها. واذا كانت الآيات ٣٨/ ٣٩ ـ ٤١/ ٤٢ تأذن للمرة الاولى للمسلمين بالجهاد المعلن ضد اعداء الدين القويم، وهذا ما يُجمِع عليه النقل،[٨٥٩] فيجب ان

---

[٨٥٤] عمر بن محمد؛ الواحدي؛ الرازي؛ الطبري، التفسير.

[٨٥٥] الرازي.

[٨٥٦] الواقدي، ص ٦٤؛ مسلم، في كتاب التفسير، وهو ضئيل الحجم، في النهاية؛ الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ عمر بن محمد؛ «الإتقان»، ص ١٩.

[٨٥٧] تقدم التفاسير ايضاحات اخرى للموضع ايضًا.

[٨٥٨] شواهد تلك العبارة كلها مدنية وهي سورة البقرة ٢: ٦٢/ ٥٩؛ سورة النساء ٤: ٤٦(حتى ﴿في الدين﴾)/ ٤٨، ١٦٠/ ١٥٨؛ سورة المائدة ٥: ٤١/ ٤٥، ٤٤/ ٤٨، ٦٩/ ٧٣؛ سورة الانعام ٦: ١٤٦/ ١٤٧؛ سورة النحل ١٦: ١١٨/ ١١٩؛ سورة الجمعة ٦٢: ٦. قارن ايضًا H. Hirschfeld, *New Researches* p. 125.

[٨٥٩] اليعقوبي، تحقيق هوتسما ٢، ص ٤٤؛ النسائي، كتاب الجهاد، في البداية؛ الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٥٨؛ فايل، ص ٩٤؛ شبرنغر٣، ص ١٠٠.

تكون اقدم من وقعة بدر. ولم يكن في وسع محمد ان يأذن بالقتال قبل الهجرة.[٨٦٠] الآية ٥٢/٥١ تربَط بانتظام[٨٦١] بالآلهة المكية اللات والعزى ومناة، وقد اراد النبي في احدى ساعات الضعف ان يجيز استمرار تكريمها. لكن هذا التفسير يقوم على الافتراض الضال ان كلمتي «تمنى» و«امنية» تعنيان «قرأ» و«قراءة».[٨٦٢] وكان لهذه الآية ان تكون مكية لولا ارتباطها بالآية ٥٣/٥٢ التي تُبرز المنافقين من بين الخصوم.[٨٦٣] الآيات ٥٨/٥٧ ـ ٦٠/٥٩ لا بد من انها نزلت بعد وقعة بدر، فهي تتحدث عن المؤمنين الذين سقطوا في القتال.[٨٦٤] ويصف احد المفسرين القدماء الآيات ٧٧/٧٦و بحق بأنها مدنية.[٨٦٥] ابكر وقت نشأت فيه هو قبل معركة بدر[٨٦٦] وذلك بسبب حضها على «الجهاد» وذكر ملة

---

[٨٦٠] ابن هشام، ص ٣١٣؛ قارن مخطوط شبرنغر ٢٠٧.

[٨٦١] انظر اعلاه ص ٨٩و. الاستشهادات حول سورة النجم ٥٣.

[٨٦٢] هذا المعنى يجهله القرآن رغم ان البعض اراد ايجاده في مواضع قرآنية اخرى، مثلاً ابن هشام، ص ٣٧٠ عن ابي عبيدة في ﴿أمانيّ﴾ سورة البقرة ٢: ١١١/١٠٥؛ ويبدو انها لا ترد لدى الشعراء القدماء. ويسوق المسلمون بالطبع الاستشهاد التالي:

تمنى كتابَ الله بالليل خاليا　　　تَمنّيَ داوودَ الزبورَ على رسل

(ابن هشام، ص ٣٧٠؛ السمرقندي حول سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١؛ قارن شرح الشواهد للآية. البيضاوي حول سورة البقرة ٢: ٧٨/٧٣؛ سورة الحج ٢٢: ٥٢/٥١؛ ولسان العرب ٢٠، ص ١٦٤، يذكرون «اوّل ليله»، بسبب الخلط مع البيت التالي الذي يذكر الزمخشري نصفه فقط) و

تَمنّى كتابَ الله اوّلَ ليلِهِ　　　وآخِرَهُ لاقى حِمامَ المقادِرِ

(الرازي؛ السمرقندي؛ الزمخشري حول سورة البقرة ٢: ٧٨/٧٣؛ ابن الاثير، «النهاية»، ٤، ص ١١١؛ اللسان الموضع نفسه؛ ابن هشام، ص ٣٧١، بقراءة «وافى» بدل «لاقى»)؛ ويقال ان البيت الاخير يرجع إلى وفاة عثمان (الرازي؛ الزمخشري؛ اللسان والنهاية، الموضع نفسه؛ شرح الشواهد). في كل حال يبدو ان هذا المعنى المنفرد لفعل «تمنى» مأخوذ عن تلك الآية القرآنية التي اسيء فهمها.

[٨٦٣] الذين ﴿في قلوبهم مرض﴾. ويعني القرآن بذلك المنافقين.

[٨٦٤] لو وردت عبارة «من قُتِل»، لكانت هذه الآيات قد نشأت قبل المعركة الفعلية. لكن عبارة ﴿الذين قُتلوا﴾ تُظهر، باستثناء المعنى الشرطي، الامر الواقع وحسب.

[٨٦٥] عمر بن محمد ـ الآيتان ٧٧ و٧٨ (فلوغل) يشكلان آيةً واحدةً بحسب ما يؤكده النقل [٧٨].

[٨٦٦] قارن اعلاه حول الآية ٣٨/٣٩و.

ابراهيم، ما يقربها زمنيًا من الحروب الاولى ضد اليهود.[٨٦٧]

سورة الفتح ٤٨ نشأت بعد صلح الحديبية (في شهر ذي القعدة من السنة السادسة)، لكن الآيات ١ ـ ١٧ فقط نشأت بعد مدة وجيزة من ابرام هذه المعاهدة، ربما قبل عودة محمد إلى المدينة،[٨٦٨] وهذا ما يدَّعيه كثيرون للسورة كلها.[٨٦٩] وتُبدي لنا هذه الآيات بوضوح اكثر من روايات المؤرخين ان محمدًا نوى آنذاك فتح مكة، وان حلفاءه البدو خيَّبوا رجاءه ـ وقد مكنته كثرة عددهم من الاستيلاء على المدينة بعد سنتين من دون قتال تقريبًا. لهذا السبب تخلى في ذلك الوقت عن خطة دخول المدينة المقدسة عنوة وعقد مع القرشيين اتفاقًا، ضَمِن له، اضافة إلى فوائد أخرى، تأدية الحج في العام التالي من دون عراقيل. وقد اظهرت النهاية التي وصلت اليها الاحداث ان هذا السلام كان بالفعل نجاحًا سياسيًا هائلاً ونصرًا حقيقيًا لمحمد.[٨٧٠] الآيات ١٨وو نشأت بعد اخضاع يهود خيبر وجوارها (في بداية السنة السابعة)، وقد وعد محمد اتباعه بممتلكاتهم في طريق عودته من الحديبية.[٨٧١] ولا يمكن تفسير الآيات ١٩، ٢٠، ٢٧ على وجه آخر. فقد تسنى له بعد تحقيق هذا الفوز ان يلتفت إلى الوراء، إلى ما حدث في الحديبية، ويتحدث عنه كثيرًا في هذا الجزء، لا سيما في الآية ٢٣، ويسعى إلى اقناع المسلمين بأن

---

[٨٦٧] قارن اعلاه ص ١٣١و حول سورة النحل ١٦: ١٢٣/١٢٤.

[٨٦٨] انظر الآية ١١ والآية ١٥. قارن موير ٤، ص ٣٦ وو.

[٨٦٩] ابن هشام، ص ٧٤٩وو؛ الواقدي، فلهاوزن، ص ٢٦٠؛ البخاري، كتاب «المغازي» § ٣٧ وكتاب التفسير؛ الواحدي؛ البيضاوي؛ اقل دقة «الموطأ»، ص ٧١. وتقول رواية واردة لدى مسلم، كتاب الجهاد (القسطلاني ٧، ص ٤٢٤و) ذلك فقط عن الآيات الخمس الاولى. قارن

Muir 4, p. 36ff.; Spr. 3, p. 251ff.; F. Buhl, Liv 285؛ ارغوست مولّر في ترجمة روكرت للقرآن.

H. Hirschfeld, *New Researches* p. 127 يعتبر ان الآيات ١ ـ ١٧ متأخرة عن احتلال مكة. لكن ما يدعيه بأن هذا بيِّن من الآية ١٢ غير واضح.

[٨٧٠] هكذا تسمح الآية الاولى بتفسيرها على وجه يمكننا من عدم جعل الآيات الاولى نشأت بعد وقعة خيبر. قارن التفاسير.

[٨٧١] الآيتان ١٥، ٢٠. قارن حول الغنائم الكثيرة في هذه المعركة ابن هشام، ص ٧٧٣وو؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٥٨٨وو؛ الواقدي، فلهاوزن، ص ٢٨٤وو؛ البلاذري، ص ٢٥وو؛ Caussin 3, p. 202; Muir 4, p. 73ff.; Spr. 3, p. 274ff.; L. Caetani, Annali 2, 1, p. 38ff.

الله قد عضده حينذاك كما عضده في خيبر. وتخطىء احدى الروايات في وضعها الآية ٢٧ بعد رحلة الحج في السنة السابعة.(٨٧٢)

يربط التراث بين الآيات الاولى من سورة التحريم ٦٦ وفضيحة حصلت في بيت النبي.(٨٧٣) فقد استعمل محمد في احد الايام خيمة زوجته حفصة ليلتقي بأمته القبطية ماريا. ولم يكن في ذلك خرق للعادات الحسنة وحسب، بل أيضًا انتهاك شديد لحق البيت الزوجي. عادت حفصة إلى البيت في وقت غير متوقَّع، وفاجأت الاثنين، فرمت النبي بأقسى التهم، وحرَّضت عائشة وكل نسائه عليه. ولا بد من ان غلطة قائدهم قد سببت بين المسلمين اضطرابًا شديدًا، والا لما كان اضطر إلى تبرير موقفه بوحي خاص. وتحمل هذه الرواية ضمانة تاريخيتها في ذاتها. فقصة من هذا النوع، تصف سلوك محمد بشكل سيء إلى هذه الدرجة، لم يختلقها المسلمون او يتخذوها عن ثرثرة الكفار. وتنقل رواية أخرى ان النبي، بسبب ايثاره لحفصة التي كانت تقدِّم له العسل خلال زياراته لها، اهمل نساءه الآخريات لمدة من الزمن.(٨٧٤) وكثيرًا ما تساق هذه القصة السخيفة تفسيرًا للآيات الاولى، لكنها لم تستطع ان تكبت الرأي الآخر. ولا يمكننا للاسف ان نقول عن زمن هذا الحادث اكثر من انه وقع على الارجح قبل مولد ابراهيم، والا فإن الروايات التي دارت حول مشهد الغيرة هذا كانت ستذكر فضل ماريا بأنها ولدت للنبي بعد ٢٥ سنة من الزواج ولده الاول، وكان ذكرًا.(٨٧٥) اما الآيات ٦ ـ ٨ التي تتوجَّه بالتناوب إلى

---

(٨٧٢) الطبري، فارسي، تسوتنبرغ ٣، ص ١١١. ـ ولا حاجة إلى دليل لاثبات ان الكلمات «لَتَدْخُلُنَّ ... ان نشاء الله» تشير إلى المستقبل فقط.

(٨٧٣) النسائي، كتاب عِشرة النساء § ٤ (اشارة قصيرة فقط) الرازي؛ الواحدي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي. قارن
Weil p. 274ff.; Caussin 3, p. 268; Spr. 3, p. 85f.; Muir 4, p. 160ff.; Caetani 2, 1, p. 236ff.

(٨٧٤) ابن سعد (محقق) ٨، ص ٧٦؛ البخاري، كتاب الطلاق § ٨، كتاب الايمان § ٢٣؛ مسلم، كتاب الطلاق § ٣؛ النسائي، كتاب الطلاق، باب ١٠، كتاب الايمان § ٢٠، كتاب عِشرة النساء § ٤؛ «مشكاة»، باب الطلاق، فصل ١ § ٥؛ الرازي؛ الواحدي؛ الطبري، التفسير (اشارة قصيرة فقط)؛ الزمخشري؛ البيضاوي.

(٨٧٥) بعكس ذلك يجعل موير، الموضع نفسه، وكتاني، الموضع نفسه، موعد الحادثة بين مولد ابراهيم وغزوة تبوك. فايل، ص ٢٧٤وو، قرآن ١، ص ٧٨، يعتقد ان الحادثة وقعت بعد ذلك، ما يعلله في قرآن ٢، ص ٨٨، بان الآيات ٦ ـ ٨ تتناول اولئك الذين لم يشاركوا في هذه الغزوة وانه ما من سبب يمنعنا من ان نضع زمن نشوء

المؤمنين والمنكرين، والآيات ٨ ـ ١٢ التي تقدم نماذج للنساء المؤمنات وغير المؤمنات، فيمتنع تحديد زمن نشوئها بسبب مضمونها العام. الآية ٩ التي تذكر وحدها في هذه السورة المنافقين تتفق حرفيًا وسورة التوبة ٩: ٧٣/ ٧٤. وبما ان موقع هذه الآية الطبيعي هو كما يبدو قبل سورة التوبة ٩: ٧٤/ ٧٥، لا قبل سورة التحريم ٦٦: ١٠، فربما كان موقعها الاصلي في سورة التوبة ٩.

مطلع سورة الممتحنة ٦٠ (الآيات ١ ـ ٩) يحذر المسلمين من ان يصادقوا من نفاهم محمد واتباعه في ذلك الحين، لكنه يترك الباب مفتوحًا لمصالحة لاحقة (الآية ٧). ويرى التراث ان هذا المقطع قد نشأ قبيل فتح مكة في رمضان من السنة الثامنة، ويربطه بالرسالة السرية التي أتى بها حاطب ابن ابي بلتعة إلى قريش، وفحواها ان محمدًا عازم على مهاجمة مدينتهم.[٨٧٦] قد يكون هذا الربط صحيحًا، لكن لا دليل على صحته. جل ما يتأكد لدينا هو ان المقطع قد نشأ قبل الاستيلاء على مكة.[٨٧٧] ولا بد من ان الآيتين ١٠و نشأتا مباشرة بعد صلح الحديبية،[٨٧٨] هذا اذا لم تكونا قد نشأتا في الحديبية نفسها كما يريد التراث.[٨٧٩] فمن غير

الآيات الاولى ايضًا في هذه الفترة. لكن هذه العلاقة التي يريد خلقها غير واضحة. والامة ماريا كانت على الارجح بين الهدايا التي ارسلها الحاكم القبطي في الاسكندرية إلى النبي مع الوفد الذي ارسله اليه النبي (الطبري ١، ص ١٥٦١؛ ابن سعد، Wellhausen, *Skizzen* 4, p. 99f.) لكننا للاسف لا نعلم السنة التي ارسل فيها الوفد. قارن فلهاوزن، الموضع نفسه؛ Caetani, *Annali* 1, p. 730f. ـ ويبدو ان الآية ٥ التي تتضمن فاصلة مختلفة عن سائر الآيات (ـارا) فقدت نهايتها الاصلية.

[٨٧٦] ابن هشام، ص ٨٠٩و؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٦٢٧؛ الواقدي، فلهاوزن، ص ٣٢٥؛ البخاري، كتاب «المغازي» § ٤٨، كتاب التفسير؛ مسلم، كتاب الفضائل § ٧١؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ «مشكاة»، باب جامع المناقب فصل ١ § ٢٧؛ الواحدي؛ الرازي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «أسد الغابة»، ١، ص ٣٦١؛ ابن حجر ١، رقم ١٥٣٢. قارن Weil p. 209f.; Caussin 3, p. 221ff.; Muir 4, p. 113 f; Caetani 2, 1, p. 117.

[٨٧٧] قارن ايضًا موير ٤، ص ١١٤، حاشية ١.

[٨٧٨] يتفق هذا الافتراض مع الروايات الواردة لدى ابن هشام، ص ٧٥٤؛ الواقدي، فلهاوزن، ص ٢٦٣؛ الطبري، تاريخ ١، ص ١٥٥٢و؛ ابن سعد (محقق) ٨، ص ١٦٨؛ ابن حجر ٤، ص ٩٥٣؛ «أسد الغابة»، ٥، ص ٦١٤.

[٨٧٩] البخاري، كتاب الشروط § ١٥؛ هبة الله؛ «مشكاة»، باب الصلح فصل ١، § ١؛ الواحدي؛ الرازي في تفسير سورة الفتح ٤٨ وسورة الممتحنة ٦٠؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السيوطي، «أسباب النزول». قارن فايل، ص ١٨٣؛ موير ٤، ص ٤٤و؛ كاتاني ١، ص ٧٢٣.

المعقول ان يكون النبي سلَّم الرجال الذين فرّوا اليه، بحسب الاتفاق المعقود، واحتفظ بالنساء، وهن يخضعن لحق الرباط العائلي اكثر من أولئك. ويمكن ربط الآية ١٢ بما يسبقها. وما من دليل على ان هذه الآية نزِّلت لدى فتح مكة، وهذا الرأي لا يوجد الا لدى الكتّاب المتأخرين.[٨٨٠] الآية ١٣ تتناول، كما يبدو، الموضوع نفسه الذي تتناوله الآيات الاولى من هذه السورة وربما تزامنت واياها.

سورة النصر ١١٠، التي تبدو وكأنها قطعة مأخوذة من نص اكبر، توجد في القرآن بين سور مكية، ما دفع البعض إلى اعتبارها واحدة منها.[٨٨١] الا ان اليقين المتفائل بأن الناس ستدخل في الدين الحق افواجًا يؤيد بالاحرى كون السورة مدنية متأخرة. بالمقابل ليس اكيدًا ما اذا كانت كلمتا ﴿نصر﴾ و﴿الفتح﴾ (في الآية الاولى) تعنيان فعلاً احتلال مكة[٨٨٢] ويقاربان هذا الحدث زمنيًا، كما تذكر غالبية الروايات.[٨٨٣] بعضهم يذهب إلى ابعد من ذلك فيجعل السورة تعلن عن دنو أجل النبي او يفيد انها آخر ما نُزِّل.[٨٨٤]

تتألف سورة الحجرات ٤٩ من عدة اقسام. ويفسر الجميع تقريبًا الآيات ١ ـ ٥ اشارة إلى مرسلي بني تميم[٨٨٥] الذين اتوا في السنة التاسعة او العاشرة[٨٨٦] إلى

---

(٨٨٠) تنكَر الآية في روايات كثيرة («مشكاة»، باب الصلح، فصل ١ § ٤؛ البخاري، كتاب الاحكام § ٤٩؛ النسائي في كتاب البيعة § ١٨؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ علاء الدين؛ النسفي؛ السيوطي، «اسباب النزول») لدى رواية الاطراء على النساء بعد فتح مكة، لكن المعلومة القائلة بأن الآية قد نُزلت في هذه المناسبة لا ترد كثيرًا؛ مثلاً لدى البيضاوي وفي تفسير الطبري الفارسي، تسوتنبرغ ٣، ص ١٢٨. الرازي لا يوضح رأيه بصراحة.

(٨٨١) عمر بن محمد؛ هبة الله؛ موير ٢، ص ٣١٩؛ شبرنغر ١، ص ٥٦٠ ارتكب هذا الخطأ بسبب تشابه مطلع هذه السورة وسورة الشعراء ٢٦: ١١٨ وسورة السجدة ٣٢: ٢٨.

(٨٨٢) قارن اعلاه حول سورة الصف ٦١: ١٣.

(٨٨٣) مسلم، كتاب فضائل القرآن § ٢، يقول ان محمدًا قرأ السورة في السنة او حتى في اليوم الذي تم فيه فتح مكة. الواحدي يقول انها نُزلت في طريق العودة من وقعة حنين.

(٨٨٤) البخاري، كتاب التفسير؛ مسلم، كتاب التفسير، القسطلاني، ١٠، ص ٤٨٧؛ الترمذي، كتاب التفسير، حول سورة المائدة ٥، في النهاية، وحول سورة النصر ١١٠ الخ؛ الطبري، التفسير؛ الحواشي في ابن هشام، ص ٩٣٣؛ «الإتقان»، ص ٤٥، ٦١. Cod. Lugudun. 653 Warner، الرقاقة ٢٧٥، وجه ١، ابن قتيبة، ص ٨٢.

(٨٨٥) يقال هذا صراحة عن الآيات ١ ـ ٥ فقط لدى البخاري، كتاب «المغازي» § ٦٨، كتاب التفسير؛ الواحدي؛ الرازي، بوضوح اقل: الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي. وتُذكر الآية الثانية فقط في ديوان حسان بن ثابت، طبعة تونس، ص ١١٣؛ الواقدي، فلهاوزن، ص ٣٨٦. اما الآية ٤ فقط فلدى ابن هشام،

المدينة، ليفاوضوا محمدًا على اطلاق سراح الاسرى. وحين لم يخرج اليهم للتو ضجُّوا متحدِّين اياه. وهذا يتماشى بشكل لافت ونص الآيات ٢ ـ ٥. علينا ان نعتبر هذه الرواية صحيحة حتمًا، اذا تأكدنا ان شكلها لم يتأثر بالقرآن. بقدر اقل من الوضوح يمكننا ان نتعرَّف الوضع الذي سبَّب الآيات ٦ ـ ٨. انها تُرد إلى وليد بن عقبة ابن ابي معيط الاموي الذي كان لدى بني المصطلق لجمع الجزية، لكنه عاد بخفي حنين واتهم تلك القبيلة زورًا بأنها رفضت دفع الضريبة وارادت قتله.(٨٨٧) بالرغم من ان نص الآيات يسمح بتفسيره هكذا، فان الرواية المذكورة تثير الشك لانها تدور حول رجل ذاع صيته فيما بعد كمسلم سيء. اما لقب «الفاسق» الذي يلازمه غالبًا فمصدره بالطبع التراث التفسيري. الآيتان ٩ و١٠ تتحدثان عن النزاع بين اقوام المسلمين. وتمنع الآيتان ١١ و١٢ التشهير والالقاب. ولا يمكن الحكم فيما اذا كان هذان المقطعان ارتبط احدهما بالآخر منذ البدء. وهما يرتبطان أيضًا بالآيات ٦وو.(٨٨٨) الآية ١٣ تطوِّر الفكرة ان المهم في الاسلام ليس كَرَمَ المحتد بل تقوى الله. ويفسر التراث هذه الآية بالاشارة إلى كبرياء بني قريش بعد فتح مكة،(٨٨٩) وهذا التفسير جدير بالاعتبار، بالرغم من امكانية رده أيضًا إلى ظروف كثيرة أخرى.(٨٩٠) وليست هذه الآية على صلة بالآيات التي

ص ٩٣٩، س ٤؛ ابن سعد (Wellhausen, *Skizzen* 4, Nr. 78)؛ الطبري ١، ص ١٧١٧؛ «الاغاني» ٤، ص ٩. الا ان الآيات ٢ ـ ٥ يرتبط بعضها بالبعض الآخر ارتباطا وثيقا، لا يمكن ادعاؤه بالنسبة للآية ١. قارن Weil p. 244ff.; Caussin 3, p. 271; Muir 4, p. 171f.; Sprenger 3, p. 366ff.; Caetani 2, 1, p. 449f.

(٨٨٦) لدى ابن سعد (Wellhausen, *Skizzen* IV, p. 137ff.). وفي «الاغاني» ٤، ص ٨، لا تُذكر السنة. اما لدى ابن هشام، ص ٩٣٣، فيشير العنوان إلى ان المقصود هو السنة التاسعة. الطبري ١، ص ١٧١٠ يذكر السنة التاسعة، واقل وضوحا منه الواقدي، فلهاوزن، ص ٣٨٦.

(٨٨٧) ابن هشام، ص ٧٣٠و؛ ابن قتيبة، ص ١٦٢؛ الواحدي؛ الرازي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ ابن حجر، «أسد الغابة»؛ النووي، تحقيق فستنفلد. الوليد هو اخو الخليفة عثمان.

(٨٨٨) ان تكرار كلمة «فسوق» في الآيتين ٧ (قارن الآية ٦). و١١ لا يدل على شيء من هذا القبيل، لانه قد يكون الدافع إلى جمعهما معًا.

(٨٨٩) الرازي؛ الواحدي؛ الزمخشري؛ السيوطي، «أسباب النزول»، يذكرون ان الآية قد نُزلت في هذه المناسبة. بحسب ابن هشام، ص ٨٢١؛ الطبري ١، ص ١٦٤٢، تلاها محمد في ذلك الحين. قارن كاتاني ٢، ١، ص ١٣٠.

(٨٩٠) الواحدي؛ الرازي.

تسبقها، وربما لم تكن لها اصلاً علاقة بالآيات التي تتبعها. الآيات ١٤ ـ ١٧ تتضمن وصفًا صحيحًا للبدو الذين اعلنوا اسلامهم ظاهريًا من دون ايمان حق. ويُرَدّ هذا المقطع عادة إلى قبيلة اسد بن خزيمة التي اتت في السنة ٩ إلى المدينة بسبب المجاعة[٨٩١] وطالبت محمدًا بالطعام مشدّدة على انها اعتنقت الاسلام طوعًا. اما رواية أخرى[٨٩٢] فتذكر قبائل البدو الذين لم يتبعوا محمدًا إلى الحديبية. لكن بالنظر إلى ان الآيات تشدّد فقط على أهمّ صفات البدو جميعًا، وهي الفخر والكبرياء إلى جانب سطحية الايمان، وازاء فقدان اية اشارة اكثر وضوحا حول ذلك، لا يمكن تقديم الدليل على صحة اي من تلك الروايتين، وربما قام كلاهما على التلفيق.

أهم آيات سورة التوبة ٩ هي تلك التي تلاها النبي بواسطة علي على العرب المجتمعين في مكة اثناء الحج في السنة التاسعة. وتختلف الروايات فيما بينها حول عدد هذه الآيات اختلافًا كبيرًا.[٨٩٣] بشيء من الثقة يمكننا ان نحسب بينها فقط الآيات ١ ـ ١٢ التي تأمر المسلمين بمهاجمة المشركين بعد انصرام الاشهر الحرم، هذا اذا لم يمنعهم عن ذلك عهد معين محدود المدة. الكلمات الاولى ﴿براءة[٨٩٤]

---

[٨٩١] ابن سعد (Wellhausen, *Skizzen 4*, Nr. 77) الطبري ١، ص ١٦٣٧ وفي التفسير؛ الواحدي؛ الرازي؛ الزمخشري؛ البيضاوي. قارن كتاني ٢، ١، ص ٢٢٧.

[٨٩٢] ابن سعد {Wellhausen, *Skizzen 4*, Nr. 77}؛ الطبري ١، ص ١٦٨٧. ويخبرنا عن المجاعة التي حلت في السنة التاسعة ايضًا ابن هشام، ص ٨٩٤؛ الطبري ١، ص ١٦٩٨.

[٨٩٣] ابن هشام، ص ٩٢١؛ الترمذي، كتاب التفسير، يذكران ان مطلع السورة قد تُلي من دون ذكر اية تفاصيل. «تاريخ الخميس» ١، ص ١١، يذكر ٢٨ آية، مجاهد في الزمخشري، ص ١٢؛ الطبري ١، ص ١٧٢٠و، وفي التفسير (الجزء ١٠، ص ٤١) يذكر ٤٠ آية؛ الزمخشري والبيضاوي ٣٠ او ٤٠ آية. ويذكر بعضهم بدون دقة، مثل المسعودي، طبعة باريس ٩، ص ٥٤، والترمذي، كتاب التفسير § ٤ السورة بأسرها، قارن كتاني ٢، ١، ص ٢٩٤. موير ٤، ص ٢٠٨وو يذكر الآيات ١ ـ ٧ و٢٨، شبرنغر٣، ص ٤٧٨وو يذكر الآيات ١ ـ ٢٨، سنوك هرغرونيه، *Het Mekkaansche Feest p. 63 - 65*، الآيات ١ ـ ١٢، ٢٨، وعلى الارجح ايضًا الآية ٣٦ر. هـ . غرمه، محمد ١، ص ١٢٨وو؛ ٢، ٢٩، يرد الآيات ١ ـ ٢٤ إلى الحملة على مكة في السنة الثامنة. لكن هذا الرأي مخطئ، ما يدل عليه ورود تعبير ﴿الحج﴾ في الآية ٣. وقد كان يمكن ان تسمي تلك الرحلة إلى مكة عمرة لا حجًا، قارن Th. Nöldeke, Literarisches Centralblat 1892 Nr. 26.

[٨٩٤] اذا اطلق احدهم رجلا من ولايته او جواره اعلن عن ذلك في مكة عند الكعبة قائلا: «إني بريءٌ من فلان» (قارن يشوع ٢: ١٩، ٢٠: «אנחנו נקים מן») او ما يشبه ذلك، فيتحرر بذلك من اي التزام بحمايته والثار له. ونجد كثيرًا من الامثلة على ذلك لدى ابن هشام وسواه من الكتّاب القدماء. قارن

من الله ورسوله﴾ تحتوي المضمون كله. ويبدو ان الآية ٢٨ تنتمي إلى الفترة نفسها، لرغم انها لم تكن جزءًا من هذه البراءة. وهذا لا ينطبق بالقدر نفسه على الآيتين ٣٦ و٣٧ الموجودتين خارج كل سياق، واللتين تتضمنان احكامًا مبدئية حول التقويم الاسلامي وعدد الاشهر الحرم ومنع النسيء.[٨٩٥] اما الآيات ١٣ ـ ١٦ فمن الافضل وضعها في الزمن الذي سبق فتح مكة. فانه في متناولنا ان نرد خرق العهد المذكور في الآية ١٣ إلى اخلال القرشيين باتفاق الحديبية، وهذا ما تذكره أيضًا احدى الروايات الواسعة الانتشار. في هذه الحال لا تُفهم ﴿همُّوا﴾ كاشارة إلى الخطوة التي ينوي الاعداء القيام بها من دون ان يتبعها تنفيذ فعلي، بل كاشارة إلى الحماس الذي يسبق العمل. وهذا التفسير[٨٩٦] يتلاءم ومضمون الآيات ١٧ ـ ٢٢ التي لا يمكن فصلها بسهولة عما يسبقها والتي تتضمن الوصف المتكرِّر للمشركين كسدنة على الكعبة.[٨٩٧] اما ما يشغل الجزء الاكبر من السورة فهو الحملة التي تمَّت في رجب في العام التاسع ضد البيزنطيين وحلفائهم العرب على الحدود السورية، ولم يشترك في هذه الحملة كثير من اهل المدينة والبدو. ويستغل محمد هذه المناسبة ليوجِّه المزيد من الاتهامات الخطيرة إلى المنافقين والمسلمين الفاترين. ولم تنشأ هذه الآيات دفعة واحدة، بل نشأ بعضها قبل الحملة وبعضها

Goldziher, *Muhammedanische Studien* 1, p. 68; *Abhandlungen zur arabischen Philologie* 1, p. 32f.; O. Procksch, *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern* p. 34. ديوان حاتم طي، تحقيق F. Schultheβ، ص ٦٢، حاشية ٢.

تسمَّى هذه السورة، شأنها في ذلك شأن سور اخرى، بحسب مطلعها «براءة». اما اسمها الآخر «التوبة»، فيرجع إلى كثرة استعمال الفعل «تاب» ومشتقاته فيها (الآية ٣، ٥، ١١، ١٥، ٢٧، ١٠٢/١٠٣، ١٠٤، ١٠٥/١٠٦، ١٠٧/١١٢، ١١٣/١١٧، ١١٨/١١٨، ١١٩/١٢٦، ١٢٧/). حول الاسماء الاخرى الكثيرة لهذه السورة انظر الزمخشري والبيضاوي في البداية.

(٨٩٥) لا قيمة للادعاء ان هذه الآيات ظهرت في خطبة الوداع في السنة ١٠ (ابن هشام، ص ٩٦٨؛ الطبري ١، ص ١٧٥٤؛ الواقدي، فلهاوزن، ص ٤٣١؛ الرازي).

(٨٩٦) ان سبب جمع القطع، الآية ١ ـ ١٢ والآيات ١٣وو، كما يشدد عليه سنوك هرغرونيه *Het Mekkaansche Feest*, p. 50, n. 1، هو انها تتناول مقاتلة الكفار. ولعل عبارة ﴿نكثوا أيمانَهم﴾ الواردة في الآيتين ١٢ و١٣ كانت أيضًا حاسمة من ناحية ظاهرية.

(٨٩٧) ثمة روايات شديدة الاختـ ... ن الآية ١٩. انظر الرازي والواحدي وسائر التفاسير.

اثناءها والبعض الآخر بعد العودة منها. يمكننا ان نضع الآيتين ٢٣ و٢٤ قبل بدء الحملة،[٨٩٨] وفيهما تشهير بأعذار المسلمين المتقاعسين عن الحرب، وكذلك الآيات ٢٥ ـ ٢٧ التي تقدُم وقعة حنين (في شوال من السنة الثامنة) دليلاً على ان النصر لا يأتي الا بعون الله. وتدعو الآيات ٢٨ ـ ٣٥ إلى محاربة النصارى حتى يدفعوا الجزية. ويمكن ان تُفهَم هذه الآيات انطلاقًا منَ كونها نشأت في الوقت عينه. ما يؤيد ذلك هو ان المسلمين كانوا قد اشتبكوا بالايدي مع جنود مسيحيين في وقعة مؤتة في جمادى من السنة الثامنة. وتنتمي إلى الفترة نفسها أيضًا الآيات ٣٨ ـ ٤١. والآية ٤١ هي، بحسب ملاحظة لابن هشام، ص ٩٢٤، اقدم آية في السورة كلها. وتعود الآيات ٤٩ ـ ٥٧ إلى الفترة نفسها، كما تبدي بشكل خاص الآية ٤٩. بعكس ذلك يبدو ان الآيات ٥٨ ـ ٧٢/ ٧٣، وفيها ينفي محمد الاتهام الموجه اليه بأنه غير عادل في توزيع الصدقات واتهامات أخرى رماه بها المنافقون، لا علاقة لها ملموسة بتلك الحملة العسكرية. ونُزِّلت اثناء الحملة الآيات ٤٢ ـ ٤٨ والآيات ٨١/ ٨٢ ـ ٩٦/ ٩٧، مع العلم ان الآية ٨٤/ ٨٥، هذا اذا كانت بالفعل على صلة بوفاة عبدالله بن أُبي،[٨٩٩] لا بد من انها اضيفت لاحقًا. بعد العودة من الحملة نشأت الآيات ٧٣/ ٧٤ ـ ٨٠/ ٨١ والآيات ٩٧/ ٩٨ ـ ١٠٦/ ١٠٧. الآيتان ١٠٢/ ١٠٣ و١٠٦/ ١٠٧ تذكُران المسلمين الذين ندموا على قعودهم عن الجهاد[٩٠٠] وآخرين[٩٠١] لم يتقرر مصيرهم بعد عند الله. قبيل عودة محمد إلى

---

[٨٩٨] لا تاخذ القصص الكثيرة التي توردها التفاسير حول الآيات المفردة بعين الاعتبار، مثلاً فيما يتعلق بتربص المنافقين به الخ. فنحن لا نجد اية اشارة إلى تلك لدى ابن هشام. بالرغم من ذلك، يستغرَب ارتباط عدد كبير من القصص، يفوق المعتاد، بهذه الغزوة. قارن ابن هشام؛ الواقدي؛ فلهاوزن الخ.

[٨٩٩] ابن هشام، ص٩٢٧؛ الواقدي؛ فلهاوزن، ص ٤١٤؛ البخاري، كتاب التفسير وكتاب الكسوف § ٢٠٣؛ مسلم، كتاب صفات المنافقين § ١؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ النسائي، كتاب الجنائز § ٦٧؛ الواحدي؛ الرازي؛ الطبري، التفسير؛ للزمخشري؛ البيضاوي، قارن فايل، حاشية ٤٣٢ وص ٤٢٩.

[٩٠٠] بما انه يُروى ان هؤلاء، مثل ابي لبابة (قارن الشواهد حول سورة الانفال ٨: ٢٧)، اوثقوا انفسهم إلى سارية حتى غفر الله لهم، تُردّ هذه الآيات ايضًا اليه، او يقال انه كان واحدا من هؤلاء الناس، اي انه كرر في السنة التاسعة ما فعله في السنة الخامسة. قارن ابن هشام، ص٦٨٧؛ الواقدي؛ فلهاوزن، ص ٤١٦؛ الطبري، التفسير؛ للزمخشري؛ البيضاوي؛ الواحدي؛ الرازي . ونجد لدى الزمخشري انها كانت عادة متبعة، ان يوثق التائبون انفسهم إلى سوار. قارن I. Goldziher, ZDMG. vol. LV, p. 505, n. 4.

[٩٠١] يجمع التراث بين الآية ١٠٦/ ١٠٧ والآية ١١٨/ ١١٩ ويرى فيها اشارة إلى كعب بن مالك وهلال بن امية

المدينة نشأت على الارجح الآيات ١٠٧/١٠٨ ـ ١١٠/١١١. وهي موجهة ضد افراد من بني سالم كانوا يتبعون الحنيف ابا عامر سريًا وبنوا لهم بيتًا للعبادة في مكان غير بعيد عن المدينة.(٩٠٢) وتتصل بهذه الآيات الآيتان ١١١/١١٢و، وهما ترسمان صورة المسلمين الصادقين، والآيات ١١٣/١١٤ ـ ١١٦/١١٧ التي تعفي المسلمين من واجب الاستغفار للمشركين، حتى لو كانوا اقرب الناس اليهم. ويردّ التراث هذا المقطع إلى وفاة ابي طالب(٩٠٣) التي حصلت قبل الهجرة، او إلى زيارة محمد قبر امه آمنة في الابواء،(٩٠٤) وقد منعه الله من ان يصلي لاجلها. التفسير الاول غير ممكن لاسباب تاريخية، اما الثاني فسيكون مقبولاً لو كان المقطع يتناول حالة خاصة. لكنه ينطق فقط بفكرة عمومية تتماشى بامتياز بسبب عموميتها والوضعَ السائد في الفترة المدنية. لهذا فإن القولين المذكورين ليسا الا تركيبًا تفسيريًا لا اساس له من الصحة.(٩٠٥) في الآيتين ١١٧/١١٨ و١١٨/١١٩ يُغفَر لثلاثة اشخاص تخلَّفوا عن المشاركة في الحملة.(٩٠٦) الآيات ١١٩/١٢٠ ـ ١٢٢/١٢٣ توبخ المتخلِّفين من اهل المدينة والبدو النازلين حولها، لكنها تضيف إلى هذا

ومرارة بن الربيع. قارن ابن هشام، ص ٩٠٧وو (رواية كعب بن مالك). الواقدي؛ فلهاوزن، ص ٤١١وو، ٤١٦؛ الطبري ١، ص ١٧٠٥؛ البخاري في التفسير وكتاب «المغازي»؛ مسلم، كتاب التوبة § ١٠؛ التفاسير؛ ابن حجر؛ «أسد الغابة»، تحت الاسماء المعنية. قارن فايل، حاشية ٤١٤؛ كوسين ٣، ص ٢٨٧؛ موير ٤، ص ١٩٧.

(٩٠٢) ابن هشام، ٩٠٦و؛ الواقدي؛ فلهاوزن، ص ٤١٠و؛ الطبري ١، ص ١٧٠٤، وفي التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ الواحدي؛ الرازي. قارن فايل، ص ٢٦٧؛ موير ٤، ص ١٩٨و؛ شبرنغر ٣، ص ٢٣ و؛ كتاني ٢، ١، ص ٢٧١وو.

(٩٠٣) ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ٧٨؛ البخاري، كتاب التفسير، كتاب بدء الخلق § ١٧١؛ مسلم، كتاب الايمان § ٩؛ الواحدي؛ الرازي؛ «الإتقان»، ٣٢؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ ابن حجر ٤، ص ٢١٤.

(٩٠٤) قارن التفاسير. حدث هذا في السنة السادسة. انظر ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ٧٤، حيث يدحض الظن ان هذا الحادث وقع بعد الاستيلاء على مكة. ويروي الازرقي، ص ٤٢٣، الحادث وكأن النبي كان يعني تقليد المكيين، وبحسبه كانت آمنة نفسها مدفونة في مكة (انظر Burckhardt, *Travels in Arabia* 173; Burton, *Pilgrimage* 3, 352; Chr. Snouck Hurgronje, *Mekka* 2, p. 66). لكن الازرقي، ص ٤٨٢، يصيب بذكره الابواء.

(٩٠٥) كان في وسعنا ان نرى في الآيات اشارة إلى وفاة عبدالله بن ابيّ موجهة إلى ابنه، لو لم يكن من غير الجائز تسمية ذلك بالمشرك (الآية ١١٣/١١٤).

(٩٠٦) انظر اعلاه حول الآية ١٠٦/١٠٧.

التوبيخ التقييد التالي الجدير بالاهتمام: لم يكن على كل المسلمين ان يشاركوا في الحملة، والله يرضى لو ان فرقة من كل طائفة شاركت فيها. الآيات ١٢٣/ ١٢٤ ـ ١٢٦/ ١٢٧ تحث المسلمين على محاربة الكفار في جوارهم بلا هوادة. لا بد من ان هذه الآيات مدنية متأخرة، وربما نشأت في الوقت نفسه كالآيات التي تسبقها. الآية ١٢٧/ ١٢٨ تبدأ مثل الآية ١٢٤/ ١٢٥،[٩٠٧] لكن هذا لا يثبت انهما كانتا في الاصل معًا. ويعتبر البعض ان الآيتين ١٢٨/ ١٢٩و مكيتان.[٩٠٨] من المحتمل ان نرى في التعبير ﴿من انفسكم﴾ في الكلمات ﴿جاءكم رسول من انفسكم﴾ اشارة إلى القرشيين. اذا كان النبي يعني هنا اصله العربي، فلا مانع من اعتبار هاتين الآيتين مدنيتين وربطهما بما يسبقهما. آخرون يعتبرونهما آخر ما نُزِّل من القرآن،[٩٠٩] وهذا له علاقة برواية حول جمع القرآن،[٩١٠] سنتحدث عنها في الجزء الثاني من هذا الكتاب. اما إنشاء السورة فهو بعكس المعتاد ليس شفافًا.[٩١١] لكن الاحتكاكات الملفتة للنظر الموجودة بين اجزائها المختلفة من حيث المفردات والجُمل[٩١٢] تشجع على الظن بأن اوقات تأليفها غير متباعدة.

---

[٩٠٧] توجد الكلمات ﴿واذا ما أُنزِلت سورة﴾ ايضًا في الآية ٨٦/ ٨٧.

[٩٠٨] الزمخشري؛ البيضاوي؛ علاء الدين؛ الخميس ١، ص ١٢. تطلق الصفتان ﴿رؤوف﴾ و ﴿رحيم﴾ على الله وحده كما تشير إلى ذلك التفاسير ايضًا. لهذا السبب ربما حذف شيء من الآية ١٢٨/ ١٢٩ بعد ﴿بالمؤمنين﴾، قارن الآية ١١٧/ ١١٨.

[٩٠٩] الواحدي، في المدخل، طبعة القاهرة، ص ٩؛ الرازي؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٣٢؛ الشوشاوي، فصل ١.

[٩١٠] قارن مثلاً البخاري، كتاب التفسير، في سورة التوبة، ٩ في النهاية.

[٩١١] سبق ان ذكرنا في سياق معالجتنا للآية ١٣ افتراضا ينطبق أيضًا على هذا الموضع.

[٩١٢] قارن «تاب»: الآية ٣، ٥، ١١، ١٥، ٢٧، ١٠٢/ ١٠٣، ١٠٤/ ١٠٥، ١٠٦/ ١٠٧، ١١٢/ ١١٣، ١١٧/ ١١٨، ١١٨/ ١١٩، ١٢٦/ ١٢٧؛ «وعد»: الآية ٦٨/ ٦٩، ٧٢/ ٧٣، ٧٧/ ٧٨، ١١١/ ١١٢، ١١٤/ ١١٥؛ «فسق»: الآية ٨، ٢٤، ٥٣، [هنا تذكر في النص الالماني الآية ٥٤ خطأ. ج. ت.]، ٦٧/ ٦٨، ٨٠/ ٨١، ٨٤/ ٨٥، ٩٦/ ٩٧؛ «حلف»: الآية ٤٢، ٥٦، ٦٢/ ٦٣، [هنا تذكر في النص الالماني الآية ٦٥ خطأ. ج. ت.]، ٧٤/ ٧٥، ٩٥/ ٩٦، ٩٦/ ٩٧، ١٠٧/ ١٠٨ (سوى ذلك ٥ مرات فقط في القرآن)؛ «عنب»: الآية ٣، ١٤، ٢٦، ٣٤، ٣٩، ٥٥، ٦١/ ٦٢، ٦٦/ ٦٧، ٦٨/ ٦٩، ٧٤/ ٧٥، ٧٩/ ٨٠، ٨٥/ ٨٦، ٩٠/ ٩١، ١٠١/ ١٠٢، ١٠٦/ ١٠٧؛ «صدقة»: الآية ٥٨، ٦٠، ٧٩/ ٨٠، ١٠٣/ ١٠٤، ١٠٤/ ١٠٥؛ «لمز»: الآية ٥٨، ٧٩/ ٨٠ (سوى ذلك مرتين فقط في القرآن)؛ «قعد»: الآية ٢٥، ٧٤/ ٧٥، ١١٧/ ١١٨، ١٢٨/ ١٢٩؛ ﴿واذا ما أُنزِلت سورة﴾: الآية ٨٦/ ٨٧، ١٢٤/ ١٢٥، ١٢٧/ ١٢٨.

بينما تعتبر الاكثرية هذه السورة آخر السور،[٩١٣] يرى آخرون ان سورة المائدة ٥ احدث عهدًا،[٩١٤] وذلك لان بعض آياتها المهمة قد نشأت على الارجح بعد كافة الآيات الأخرى.

يحسب التراث صراحةً الآية ٣(من ﴿اليوم﴾ فصاعدا)/ ٥[٩١٥] فقط من بين هذه الآيات، مؤكِّدًا ان محمدًا تلاها على المؤمنين اثناء حجة الوداع في السنة العاشرة، قبل وفاته ببضعة اشهر. لكن يجوز ان نضيف اليها أيضًا الآيات ١ و٣(حتى ﴿واخشونِ﴾)/ ٤ و٥/ ٧،[٩١٦] فهي تشكل من حيث المضمون تتمة مناسبة لها، وتلامسها من حيث الاسلوب. اما فيما يتعلق بزمن نشوء هذه الآية فإن كلمة ﴿اليوم﴾ التي تُكرَّر باصرار (الآيات ٣(حتى ﴿واخشون﴾)/ ٤، ٣(من ﴿اليوم﴾ فصاعدا)/ ٥، ٥/ ٧) تشي بوضع مهم جدًا ورضى النبي على نجاح رسالته، كما يُعبَّر عنه في مطلع الآية ٥،[٩١٧] ما يناسب على نحو ممتاز السنة الأخيرة من حياته. الآية ٤/ ٦ هي بحسب كل الروايات جواب على سؤال طرحه عدي بن حاتم او زيد الخيل، وهما رجلان مرموقان من طيء،[٩١٨] اسلما في اواخر حياة محمد. وقد

---

[٩١٣] البخاري، كتاب «المغازي» § ٦٧، كتاب التفسير؛ مسلم، كتاب الفرائض؛ الطبري في مدخل تفسيره، طبعة القاهرة ١، ص ٣٤؛ Cod. Lugd. 653 Warn. Fol. 6b. الرقاقة ٦ ب؛ البيضاوي؛ «الإتقان»، ص ٥٥و. قارن لوائح السور اعلاه ص ٥٣وو.

[٩١٤] الترمذي، كتاب التفسير حول السورة، في النهاية؛ الزمخشري حول سورة التوبة ٩: ٢؛ الشوشاوي فصل ١. قارن لوائح السور اعلاه ص ٥٣وو.

[٩١٥] البخاري، كتاب الايمان § ٣٣، كتاب التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ الواحدي؛ الرازي. يعلن في Cod. Lugd. 653 Warn. الرقاقة الثالثة من الآخر، واليعقوبي، تحقيق هوتسما، ٢، ص ٤٣و، ان الآية ٣ (ابتداء من ﴿اليوم﴾)/ ٥ هي آخر ما نُزِل.

[٩١٦] الآية ١ (فلوغل) تقسم في التراث الاسلامي، باستثناء الكوفة، إلى آيتين. وتختلف طبعة فلوغل عن النقل بالقطع بين الايتين ٤ و٥ (٣).

اما ترتيب الآيات في هذه السورة فلعله كان في الاصل كما يلي: الآية ١؛ الآية ٣/ ٤ حتى ﴿فسق﴾؛ الآية ٣/ ٥ من ﴿فمن اضطر﴾ وصاعدا؛ الآية ٥/ ٧؛ الآية ٣/ ٤ من ﴿اليوم﴾ حتى ﴿دينا﴾.

[٩١٧] ﴿اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا﴾.

[٩١٨] البخاري، كتاب الصيد § ٧؛ الطبري، التفسير؛ الرازي؛ الواحدي؛ ابن حجر ١، رقم ٢٤٢١. ــ مسلم، كتاب الصيد § ١؛ النسائي، كتاب الصيد § ١وو؛ البخاري، المصدر نفسه، § ٨، يذكرون الامر من دون ذكر الآية. الطبري والواحدي يوردان اسبابا اخرى لنزولها.

رئس زيد[٩١٩] الوفد الذي ارسلته قبيلته إلى النبي. اما الآخر،[٩٢٠] وهو أيضًا رئيس في قومه، فلعب دورًا في بعثة علي لتحطيم صنم الفلس. ابن سعد[٩٢١] يذكر في هذا السياق سؤالاً آخر وُجِّه إلى محمد حول لحم الصيد ـ والسائل يدعى عمرو بن المسَبِّح ـ لكن الجواب «كل ما اصميت ودع ما انميت» لا علاقة له بالقرآن البتة. لهذا السبب علينا ان نتوقع ان هذه القصة رُبطت لاحقًا بالآية ٤/٦، وحلَّت محل اسم عمرو غير المعروف نسبيًّا ـ حتى لو كان كبير الجثة مثل نمرود ـ اسماء اكثر شهرة. هكذا يتعذر الحكم في شأن الآية ٤/٦. الآية ٢(حتى ﴿رضوانا﴾)/٢ نُزِّلت بحسب التراث اثناء تأدية فريضة الحج في السنة السابعة[٩٢٢] او اثناء الحج الذي لم يتم في السنة السادسة (الحديبية).[٩٢٣] لكن بما ان نزول الاية ٢(ابتداء من ﴿واذا حللتم﴾)/٣[٩٢٤] التي ترتبط بها ارتباطًا وثيقًا يجعَل في السنة السادسة،[٩٢٥] فإن القول الثاني يحوز مصداقية اكبر. اما نقد الرواية فيتعلق بفهم عبارة ﴿آمِّين البيت﴾ في الآية ٢. فإذا عني بالامر الحجاج الوثنيون، انتمت الآيات إلى ما قبل السنة التاسعة، وفيها تنصَّل محمد نهائيًّا من عبادة الاصنام.[٩٢٦] اما اذا كانت تلك الكلمات تقصد المسلمين، فلا شيء يمنع نشوءها في وقت لاحق. بذلك تتزامن وإياها الآيات ٨/ ١١ ـ ١٠/ ١٣.[٩٢٧] الآية ١١/ ١٤ لا يمكن تحديد زمن

---

[٩١٩] ابن هشام، ص ٩٤٦و؛ ابن سعد (Wellhausen, *Skizzen* IV, Nr. 103)؛ الطبري، التفسير، ص ١٧٤٧و؛ «الاغاني» ١٦، ص ٤٨و.

[٩٢٠] ابن هشام، ص ٩٤٧و؛ الواقدي: فلهاوزن، ٣٩٠وو؛ ابن سعد ١؛ الطبري ١، ص ١٧٠٦وو؛ «الاغاني» ١٦، ص ٩٧؛ Sprenger, *Leben* 3, p. 386ff.

[٩٢١] المصدر نفسه. قارن الطبري ٣، ص ٢٣٢٦؛ «اسد الغابة» ٤، ص ١٣١.

[٩٢٢] الواحدي؛ هبة الله ـ اعمال اخرى (الطبري، التفسير؛ الرازي؛ علاء الدين: السيوطي، «اسباب النزول») تروي القصة نفسها لكنها لا تذكر في اي سنة من الفترة المكية حدثت.

[٩٢٣] الواحدي.

[٩٢٤] الآيتان ٢ و٣ (فلوغل) تشكلان بالحقيقة آية واحدة [٢].

[٩٢٥] الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ علاء الدين؛ السيوطي، «أسباب النزول».

[٩٢٦] قارن مطلع سورة التوبة ٩.

[٩٢٧] لا يرد القول ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم﴾ الا في الآية ٢/٣ و٨/١١.

نشوئها،[٩٢٨] فهي تتكلم بعبارات عمومية فقط عن خطر، قد يتعرض له المسلمون.[٩٢٩] ولا قيمة للقصص التي يرويها التراث من اجل تفسير هذه الآية عن اخطار تعرّض لها النبي شخصيًا.[٩٣٠] اما بالنسبة لتحديد زمن نشوء الآيات ١٢/ ١٥ ـ ٣٤/ ٣٨[٩٣١] فتزوّدنا الآية ٣٣/ ٣٧ وحدها بما يمكن ان نتمسك به من اجل هذا الغرض، وهي تدعو بوضوح لحرب معلنة لا هوادة فيها. وبما ان النص يفيد بأن الحرب قد بدأت بالفعل، فلا بد من ان يكون هذا المقطع نشأ بعد طرد بني قينقاع في شوال من السنة الثانية، وذلك قبل الضربة الأخيرة التي وُجّهت إلى اليهودية العربية بالاستيلاء على خيبر في جمادى الاولى من السنة السابعة. وربما كان زمن نشوئها قريبًا جدًا من الموعد الأخير، خاصة وان معظم اجزاء السورة تعود كما يبدو إلى السنتين السادسة والسابعة. الآيات ٣٥/ ٣٩ ـ ٤٠/ ٤٤، وثمة تماسٌ بين اسلوبها واسلوب الآيات التي تسبقها،[٩٣٢] نشأت قبل فتح مكة، اذا صح ان محمدًا في طريقه إلى هناك عاقب امرأة سارقة بقطع يدها بحسب التشريع الوارد في الآية ٣٨/ ٤٣،[٩٣٣] وان هذه العقوبة كانت الاولى من نوعها، ولا سابق

---

[٩٢٨] انتبه إلى العبارة ﴿اذكروا نعمة الله﴾ في الآيات ٧/ ١٠، ١١/ ١٤، ٢٠/ ٢٣.

[٩٢٩] ﴿اذ همّ قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم﴾ (١١).

[٩٣٠] ابن هشام، ص ٣٩٢ و٦٦٣؛ الواقدي، ص ١٩٤؛ الطبري ١، ص ١٤٥٦؛ الحلبي ٢، ص ٣٠٤؛ الخميس ١، ص ٤١٥؛ الرازي؛ الواحدي؛ التفاسير. قارن كتاني ١، ص ٥٣٨ و٥٩٦.

[٩٣١] لسنا بحاجة إلى العودة إلى الرواية التي تجعل الآية ٢٤/ ٢٧ يُستشهد بها في خطبة القيت قبل وقعة بدر (ابن هشام، ص٤٣٤؛ الواقدي، ص ٤٣؛ الطبري ١، ص ١٣٠٠). فأحاديث من هذا النوع ليست لها اية قيمة اثباتية. H. Hirschfeld, New Researches, p. 71، يجعل نزول الآيات ٢٠/ ٢٣ ـ ٣٤/ ٢٨ في الفترة المكية، ما لا يمكن ان يكون صحيحا، بعد ما عرضناه اعلاه.

[٩٣٢] قارن «تقبّل» في الآية ٣٦/ ٤٠ و٣ مرات في الآية ٢٧/ ٣٠؛ ﴿تقطّع ايديهم﴾ في الآية ٣٣/ ٣٧ و ﴿فاقطعوا ايديهما﴾ في الآية ٣٨/ ٤٢.

[٩٣٣] البخاري، كتاب الحدود § ١٢؛ مسلم، كتاب الحدود § ٢؛ النسائي، كتاب قطع السارق § ٦. في كل هذه المواضع يقال ان السارقة مخزومية. ويقول البيهقي، محاسن، تحقيق شفالي، ص ٣٩٥، انها ابنة سفيان بن عبد الاسد. ويزعَم في أدب الأوائل، على سبيل المثال ابن قتيبة، ص ٢٧٣؛ ابن رسته، المكتبة الجغرافية العربية (arabicorum Bibliotheca Geograph.)، ٧، ١٩١؛ الثعالبي، «لطائف المعارف»، ص ٨، ان الوليد بن المغيرة كان اول من ادخل عقوبة قطع اليد في الجاهلية. وتدعم اقوال اخرى افتراض أن هذه العقوبة كانت جديدة في بلاد العرب، على الاقل في ما يتعلق بمعاقبة الاحرار. وربما كان مسموحًا من قبل بقطع ايدي العبيد. ويمكننا الظن في

لها في عرف العقوبات العربية القديمة قبل الاسلام. وتشير إلى الزمن نفسه الرواية القائلة[٩٣٤] ان الكلام يدور هنا على ابي طعمة بن أبيرق، هذا اذا لم يكن اسم هذا الرجل الذي كان يُعتبَر نموذجًا للصوصية[٩٣٥] عرضة للشك. ولا يمكننا القول كيف ان فايل يجعل هذه الآية نُزِّلت في حجة الوداع.[٩٣٦] الآيات ٤١/٤٥ ـ ٥٠/٥٥ تتناول مسألة اختلف فيها اليهود، تروى لنا بطرق مختلفة.[٩٣٧] اذا صح شيء من ذلك، وجب ان تكون هذه الآيات اقدم من القضاء على بني قريظة، لان هذه القبيلة تُذكَر في بعض الروايات. ويقال أحيانًا ان المتهم هو من قريظة وأحيانًا أخرى ان القاضي كان من قريظة، مما يبقي الامر مبهمًا وغير موثوق به.[٩٣٨] وربما نشأت الآيات ٥١/٥٦ ـ ٥٨/٦٣ في السنة الثالثة، هذا اذا كانت تعود فعلاً إلى عبدالله بن أُبي الذي نجح بالحصول على الاذن لبني قينقاع بالهجرة.[٩٣٩] اذا دقَّقنا في النص، وجدنا انه يشير إلى فترة صعبة، اقترح فيه بعض المسلمين، بسبب خوفهم من

ان هذه العقوبة البربرية قد أُخذت عن الحبشة، حيث لا تزال تمارس حتى اليوم. وهي غريبة عن العقوبات المعروفة في اليهودية وفي القانون اليوناني ـ الروماني. انظر حول انتشارها في بلاد الغرب في القرون الوسطى L. Günther, *Die Idee der Wiedervergeltung* vol. 1 (1889) p. 200, 253, 294.

[٩٣٤] السمرقندي والواحدي.

[٩٣٥] قارن اعلاه ص ١٨٠و حول سورة النساء ٤: ١٠٥/١٠٦.

[٩٣٦] K. 1, p. 79f.; K. 2, p. 90.

[٩٣٧] ابن هشام، ص ٣٩٣وو؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السمرقندي؛ الواحدي ـ «الموطأ»، ص٣٤٧ و«مشكاة»، كتاب الحدود، فصل ١ § ٤، من دون ذكر الآية. قارن شبرنغر ٣، ص ٣٧وو.

[٩٣٨] آخرون يفسرون الآية ٤٨/٤٦ او ٤١/٤٥ بالاشارة إلى نزاع نشب بين بني قريظة وبني النضير (ابن هشام، ص ٣٩٥؛ النسائي، كتاب البيوع § ١١١؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السمرقندي؛ الرازي). وتعزو رواية في الواقدي، فلهاوزن، ص ٢١٥؛ الطبري، التفسير؛ الجزء ٦، ص ١٣٤، الآية ٤١/٤٥ إلى الغفر عن ابي لبابة، قارن كتاني ١، ص ٦٢٩و. ـ اما فيما يتعلق بالتشابهات اللغوية والمعنوية الموجودة بين الآيات ٤١/٤٥ ـ ٥٠/٥٥ واقسام اخرى من السورة فنلاحظ ما يلي: «يحَرِّفون الكَلِمَ» الآية ٤١/٤٥، ١٣/١٦؛ «هدى ونور» الآية٤٦/٤٨، ١٥/١٨؛ «تَخْشو ... واخشون» الآية ٤٤/٤٨، ٣/٤؛ «يسارعون في» الآية ٤١/٤٥، ٥٢/٥٧، ٦٢/٦٧. وتشبه الكلمات الاخيرة من الآية ٤١/٤٥ كلمات الآية ٣٣/٣٧؛ «عيسى ابن مريم» في الآية ٤٦/٥٠، ٧٨/٨٢، ١١٠/١٠٩، ١١٢، ١١٦ وبشكل آخر «المسيح ابن مريم» في الآية ١٧/١٩، ٧٢/٧٦، ٧٥/٧٩. وما من سورة اخرى يرد فيها اسم عيسى بكثرة مثلما يرد في هذه السورة.

[٩٣٩] ابن هشام، ص ٥٤٦؛ الطبري؛ التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ الرازي؛ الواحدي. قارن فايل، حاشية ١٥٩؛ كوسين ٣، ص ٨١و.

الاعداء، اقامة تحالف مع اليهود (الآية ٥١/ ٥٦)، فتلقوا من النبي الجواب ان الله سينعم عليهم بالنصر او يقلب الوضع لصالحهم. هذه الظروف لا تلائم الحقبة التي هزم فيها المسلمون المكيين واليهود على التوالي. رواية أخرى تردُّ الآيتين ٥١/ ٥٦و، وبذلك الموضعَ كله، إلى نصيحة أُعطيت للنبي بعد وقعة أحد بأن يسعى إلى الحصول على دعم اليهود ضد المشركين.[٩٤٠] هذا التفسير معقول اكثر من الذي سبقه، لكنه غير جدير بالثقة، اذ هو على الارجح تركيب تفسيري فقط.[٩٤١] الآيات ٥٩/ ٦٤ ـ ٨٥/ ٨٨ تشترط وقوع معارك كثيرة ضد اليهود قبل نشوئها. لكننا اذا استنتجنا من المقطع كله[٩٤٢] انه نشأ قبل معركتي مؤتة وتبوك، فهذا الاستنتاج غير بعيد عن الشك فيه. فالتقييم الودّي الذي يناله المسيحيون، خاصة قسوسهم ورهبانهم، في الآيتين ٦٩/ ٧٣ و٨٢/ ٨٥، هو تقييم مبدئي نظري لا غير، ولا يحتاج إلى اخذ تلك المعارك بعين الاعتبار. ولا بد من ان يتغير حكمنا هذا، اذا صح تاريخيًّا ان محمدًا وجَّه تعليمات إلى جنوده في مؤتة بقتل القسوس وترك الرهبان آمنين.[٩٤٣] ولا نعير أهمية للتفاسير الناشئة عن تأويلات خاطئة للآية ٦٧/ ٧١، تجعلها من اقدم الآيات المكية.[٩٤٤] وقد تكون الآيات ٨٧/ ٨٩ ـ ٨٩/ ٩١ قد نشأت على ابعد حدّ في السنة السابعة، فسورة التحريم ٦٦: ٢ تشير اليها بوضوح. وربما تعود إلى الزمن نفسه الذي نشأت فيه الآيات ٩٠/ ٩٢ ـ ٩٣/ ٩٤، وفيها تُقابَل المحلَّلات بالمحرَّمات. وقد سبق ان رأينا في ص ١٧٨و انه لا يمكن تحديد زمن نشوء هذه الآيات بوضوح، وانها ربما نشأت في السنة الرابعة، ويصعب ان يكون ذلك حصل بعد السنة السادسة. الآيات ٩٤/ ٩٥ ـ ٩٦/ ٩٧ يردها البعض إلى عام الحديبية.[٩٤٥] الآيات ٩٧/ ٩٨ ـ ١٠٠ التي تدور حول مقدَّسات

---

[٩٤٠] هكذا السمرقندي.

[٩٤١] H. Hirschfeld, *New Researches* p. 119، يفكر بطرد بني النضير اليهود والتحالف مع بني قريظة. لكن هذا ايضًا غير مناسب.

[٩٤٢] Weil K. 1, p. 80, K. 2, p. 90.

[٩٤٣] الواقدي، فلهاوزن، ص ٣١٠.

[٩٤٤] الطبري، التفسير. بوضوح اكبر: الواحدي والسيوطي، «أسباب النزول»: «من غريب ما ورد في سبب نزولها».

[٩٤٥] الزمخشري؛ البيضاوي.

مكة قد تتلاءم بصورة جيدة وهذه الفترة. الآية ١٠١و/ ١٠١ تتضمن بحسب بعض المصادر اشارة إلى رجل سأل لدى صدور الامر بالحج عما اذا كانت تأدية فريضة الحج واجبة كل عام، مما دفع محمدًا إلى ان يجيبه بغيظ: «لو قلتُ نعم لوجبتْ، ولو وجبتْ عليكم ما أطقتموه، ولو تركتموه لكفرتم. فلا تسألوا!»[٩٤٦] ويرى بعضهم علاقة بين هذه الآية واسئلة أخرى حول أمور كان النبي يجهلها او لم تكن تليق به.[٩٤٧] يسهل اكثر من ذلك ربط هذه الآية بالآيتين اللاحقتين ١٠٣/ ١٠٢ و١٠٤/ ١٠٣ اللتين تهاجمان كل المعتقدات الخرافية الجاهلية، ويتعذر تحديد موعد نشوئهما. يُفضَّل ربط الآية ١٠٥/ ١٠٤ بما يسبقها على ربطها بما يتبعها. الآيات ١٠٦/ ١٠٥وو لم تنزَّل في الوقت نفسه الذي نُزِّلت فيه سورة البقرة ٢: ١٨٠/ ١٧٦، بل نزلت بعدها بوقت طويل، لتحدِّد هذا التشريع الموجَز بشكل اوضح. ويُعتبر بالاجمال ان لها علاقة بمسلمَين سرقا كأسًا ذهبيةً من متاع رفيقهما الذي توفي اثناء السفر.[٩٤٨] اذا كان هذا الحادث وقع فعلاً، فلا بد من ان يكون وقوعه بعد فتح مكة، وذلك بسبب ظهور افراد وعائلات قرشية فيه، اعتنقت الاسلام من بعد الفتح. فيما عدا ذلك، هذه الآيات موضع تساؤل ولا يمكن فهمها فهمًا مرضيًا انطلاقًا من الحادث المشار اليه ولا يبدو أنها نُزِّلت في مناسبة معينة.[٩٤٩] اما

---

[٩٤٦] «مشكاة»، كتاب المناسك، فصل ١، § ١، ص ١٥؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السمرقندي؛ الواحدي. قارن مسلم، كتاب الحج § ٦٩، كتاب الفضائل § ٣٠. ولا تتفق الروايات فيما بينها على الاسماء والظروف.

[٩٤٧] يساق على سبيل المثال ان الكثيرين ارادوا ان يعرفوا كيف يمكنهم ان ايجاد بعيرًا ضائعًا. آخرون، لم يكن النبي يعرفهم شخصيا، سألوه عن اسماء آبائهم. البخاري، كتاب الاعتصام § ٤، كتاب التفسير؛ مسلم، كتاب الاقضية § ٥، كتاب الفضائل § ٣٠؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري، التفسير؛ السمرقندي؛ الواحدي. وتنضم إلى هذا السياق الروايات التي يعتبر فيها محمد «كثرة السؤال» عن الله من اكره الامور: «الموطأ»، ص ٣٨٨؛ مسلم، كتاب الاقضية § ٥؛ «مشكاة»، باب البرّ والصلة، فصل ١ § ٥. قارن ايضًا I. Goldziher in ZDMG. vol. 57 (1903) p. 393.

حتى لو كانت الروايات التي تدور حول الآية ١٠١ قائمة على اختلاق محض، الا انها تنطلق من نظرة شاملة صحيحة. هذا ينطبق بشكل خاص على الروايات المثبتة في الحاشية السابقة التي ترسم بشكل ممتاز صورة شخص تدفعه الاسئلة المحرجة إلى اليأس.

[٩٤٨] البخاري، كتاب الوصايا § ٣٦؛ الترمذي، كتاب التفسير؛ الطبري، التفسير؛ الزمخشري؛ البيضاوي؛ السمرقندي؛ الواحدي؛ الرازي؛ ابن حجر ١، رقم ٦٠٨، ٨٣٢؛ «أسد الغابة»، ١، ص ١٦٩، ٣، ص ٣٩٠.

[٩٤٩] قارن اعلاه ص ١٨٤و.

التماسّات الحرفية القائمة بين الحديث وتلك الآيات فليست ذات أهمية. ولا يمكننا أيضًا تحديد عمر الآيات ١٠٩/١٠٨وو.[٩٥٠] وربما وُضع هذا المقطع القصصي الذي يتضمن تفاصيل مشوقة من قصة عيسى (معجزة الطير والمائدة) في مكانه بسبب ورود ذكر ﴿ابن مريم﴾ مرات عديدة في السورة (الآيات ١٧/١٩، ٤٦/٥٠، ٧٢/٧٦، ٧٥/٧٩، ٧٨/٨٢). ومن الصعب الاعتقاد بان الاجزاء الأخرى قد رتبتها صدفة عمياء وحسب. فالآيات ١ ـ ٥/٧ والآيات ٨٧/٨٩وو تجمعها قرابة في المضمون. فالمقطعان يتناولان الاطعمة المحرَّمة والصيد ومنطقة مكة المقدسة. ويوجد ضمن المقطع المؤلف من الآيات ١٢/ ١٥ ـ ٥٣/ ٥٨، وذلك في طيّات ما يرد حول اهل الكتاب (الآيات ١٢/ ١٥ ـ ٣٤/ ٣٨، ٤١/ ٤٥ ـ ٥٠/ ٥٥، ٥٩/ ٦٤ ـ ٨٥/٨٨)، تحذيران، احدهما موجَّه للمؤمنين (الآيات ٣٥/ ٣٩ ـ ٤٠/ ٤٤) والآخر للمنافقين (الآيات ٥١/ ٥٦ ـ ٥٨/ ٦٣).

ب. ما لا يتضمنه القرآن مما أُوحي إلى محمد

ان السور والآيات التي تعقّبنا حتى الان أصلها مأخوذة كلها من مصحف المسلمين. لكن الحديث يتضمن كثيرًا من الآيات الأخرى التي نزلت على النبي.

أولا: يهمنا منها بالدرجة الاولى تلك التي ما زال نصها محفوظا والتي يصفها الحديث صراحة بأنها اجزاء اصيلة من القرآن الكريم.[٩٥١]

---

(٩٥٠) تضع طبعة فلوغل خطأ فاصلة في الآية ١١٠/١٠٩ بعد ﴿كهلا﴾. فاصلة كهذه لا توجد الا في الآيات ٢ [التي تقف بحسب فلوغل بكلمة ﴿رضوانا﴾ ج. ت.] (قارن أعلاه الحاشية ٩٢٤) و١٩ [بحسب فلوغل. تقف بعد كلمة ﴿جميعا﴾ في الآية ١٧. ج. ت.] و٣٥ [بحسب فلوغل. تقف بعد ﴿احيا الناس جميعا﴾ في الآية ٣٢. ج.ت.] و٥٢ [بحسب فلوغل. تقف بعد كلمة ﴿منهاجا﴾ في الآية ٤٨. ج. ت.] وهي تقوم على الخلط بين الوقف ونهاية الآية. اما الآيات الاخرى في السورة فلها، بالرغم من التنوع في حالات متفرقة، فاصلة مؤلفة من مقطع صوتي مغلق فيه حرف علة. قارن أيضًا Rud. Geyer, Göttingische gelehrte Anzeigen 1909, Nr. 1, p. 27f. des Separatabzuges. وتعود الكلمات ﴿وتكلم الناس في المهد وكهلا﴾ تقريبًا حرفيا في سورة آل عمران ٣: ٤٦/٤١.

(٩٥١) هذه بحسب هبة الله (طبعة القاهرة، ص ٩) هي المجموعة الاولى من الـ[illegible]ـخ: «ما نُسخ خطُّه وحكمُه».

١ . أحد المواضع يذكَر كثيرًا[٩٥٢] لكن رواياته تختلف عن بعضها البعض إلى درجة تدفعنا إلى ان نسوق اهمها :

أ) الترمذي، كتاب المناقب، مادة أُبيّ بن كعب عن أبيّ؛ «الإتقان»، ص ٥٢٥ (ج)[٩٥٣] عن ابي واقد الليثي، هبة الله (في التمهيد، تحقيق، القاهرة ١٣١٦، ص ١١)، وابي عبدالله محمد بن حزم (كتاب «الناسخ والمنسوخ»، على هامش تفسير الجلالين، تحقيق، القاهرة ١٣١١، الجزء الثاني، ص ١٤٨) عن أنس بن مالك :

«لو أنّ[٩٥٤] لابن آدم واديًا[٩٥٥] من مال[٩٥٦] لابتغى[٩٥٧] اليه[٩٥٨] ثانيًا[٩٥٩] ولو أنّ[٩٦٠] له ثانيًا[٩٦١] لابتغى[٩٦٢] اليه ثالثًا[٩٦٣] ولا يملأ جوفَ ابن آدم الا الترابُ ويتوب الله على ما تاب.»

وترد في كتاب «الإتقان» قبلها الكلمات التالية: «إن الله يقول إنّا انزلنا المال لاقام الصلوة وايتاء الزكوة و(لو الخ)»[٩٦٤].

---

[٩٥٢] الروايات المذكورة تعتمد على مرجعية أبيّ بن كعب وانس بن مالك وابي موسى الاشعري وابي واقد الليثي وابن عباس وابن الزبير. اضافة إلى ذلك يذكر الترمذي (ابواب الزهد، باب ٢٠) ابا سعيد الخدري وعائشة وجابر وابا هريرة.

[٩٥٣] الروايات المختلفة المذكورة في «الإتقان» يشار اليها هنا بحسب ترتيبها بالحروف أ، ب، ج.

[٩٥٤] «كان» ابن حزم، «الناسخ والمنسوخ».

[٩٥٥] «واديين» ابن حزم؛ «واديان» هبة الله، طبعة القاهرة، ١٣١٥.

[٩٥٦] «ذهب» هبة الله؛ «الإتقان» لا يذكر «من مال».

[٩٥٧] «لأحب ان يكون» «الإتقان».

[٩٥٨] «اليهما» هبة الله؛ ابن حزم.

[٩٥٩] «ثالثا» هبة الله؛ ابن حزم؛ «الثاني» «الإتقان».

[٩٦٠] الترمذي «كان (له ثانيا)»؛ «الإتقان» «كان (اليه الثاني)».

[٩٦١] «ثالثا» هبة الله؛ ابن حزم؛ «الثاني» «الإتقان».

[٩٦٢] «لأحب ان يكون» «الإتقان».

[٩٦٣] «رابعا» هبة الله؛ ابن حزم؛ «اليهما الثالث» «الإتقان».

[٩٦٤] نذكر ادناه ص ٢١٥ صيغة اخرى للبداية في نص مختلف.

ب) ولا تختلف كثيرًا عن هذه الصيغة الروايةُ التي قرأها ابن الزبير بحسب البخاري (ج)[٩٦٥] و«المباني» ٤، مخطوط برليني Wetzstein ١، ١٠٣، الرقاقة ٣٤، الوجه ١: «لو أن ابن آدم أُعطي واديًا مَلأً[٩٦٦] من ذهب أحبَّ[٩٦٧] اليه ثانيًا ولو أُعطي ثانيًا أحبَّ[٩٦٨] اليه ثالثًا ولا يسد[٩٦٩] جوف ابن آدم الا الخ[٩٧٠]».

ج) الرواية التي ترد في كتاب «الإتقان»، ص ٥٢٥ (ب) عن أبيّ بن كعب، وفي كتاب «المباني» ٤، الرقاقة ٣٦، الوجه ١وو، عن عكرمة: «لو أنّ ابن آدم سأل واديًا من مال فأُعطيه[٩٧١] سأل[٩٧٢] ثانيًا وإنْ[٩٧٣] سأل[٩٧٤] ثانيًا فاعطيه[٩٧٥] سأل[٩٧٦] ثالثًا ولا يملأ جوف ابن آدم الا الخ.»

د) الرواية الواردة في «المباني» ٤، الرقاقة ٣٤، الجهة ٢، عن أبيّ: «إنّ ابن آدم لو أُعطي واديًا من مال لالتمس ثانيًا ولو أُعطي واديين من مال لالتمس ثالثًا ولا يملأ جوف الخ»

هـ) كتاب «كنز العمال» لعلاء الدين علي بن حسام الهندي (ت سنة ٩٧٥ هـ.)، حيدر أباد ١٣١٢ ـ ١٣١٥ هـ.، المجلد الاول، رقم ٤٧٥٠، عن

---

[٩٦٥] صيغ هذا الموضع المأخوذة من البخاري موجودة في كتاب الرقاق، فصل ١٠. ونحن نشير اليها بحسب ترتيبها بالاحرف أ، ب، ج، د.

[٩٦٦] «ملآن» «المباني» (يتبعها كلمة «ذهبا»)، قراءة هامشية في مخطوط .Lugd ٣٥٦ باضافة «صح» والقسطلاني ٩، ٢٥٠ عن ابي ذرّ.

[٩٦٧] «لاحب» «المباني».

[٩٦٨] «لاحبّ» «المباني».

[٩٦٩] «يملأ» «المباني».

[٩٧٠] تنتهي الجملة دائما بكلمة «الا» حيث لا نشير إلى اختلاف. والنهاية هي نفسها كما في أ.

[٩٧١] «وأعطي» «المباني».

[٩٧٢] «لسأل» «المباني».

[٩٧٣] «ولو» «المباني».

[٩٧٤] «اعطى» «المباني».

[٩٧٥] ناقصة في «المباني».

[٩٧٦] «لسأل» «المباني».

أبيّ : «لو كان لابن آدم وادٍ لابتغى اليه ثانيًا ولو اعطي اليه ثانيًا لابتغى اليه ثالثًا ولا يملأ جوف الخ».

واقصر من هذه الصيغ هي الصيغ التالية:

و) البخاري (د)، مسلم، كتاب الزكاة، ٢٦ (ب)،[٩٧٧] الترمذي، ابواب الزهد، باب ٢٠، وكلها عن أنس بن مالك، شرح السهيلي لسيرة ابن هشام (حاشية في صفحة ٦٥٠) من دون ذكر المرجع:[٩٧٨] «لو أنّ[٩٧٩] لابن آدم واديًا[٩٨٠] من ذهب[٩٨١] لاحبّ[٩٨٢] ان يكون[٩٨٣] له[٩٨٤] واديان[٩٨٥] ولن[٩٨٦] يملأ فاه[٩٨٧] الا الخ».

ز) عطاء عن ابن عباس لدى البخاري (ب) ومسلم (ج) : «لو أنّ لابن آدم مثل[٩٨٨] وادٍ مالا لأحب ان له[٩٨٩] اليه مثله ولا يملأ عين[٩٩٠] ابن آدم الخ».

---

[٩٧٧] نشير إلى القراءات المختلفة في صحيح مسلم بواسطة الحروف أ، ب، ج، د.

[٩٧٨] سبق لـ George Sale, *the Koran, perliminary discourse,* chapt. 3، ان اورد الآية بهذا الشكل.

[٩٧٩] «كان» الترمذي؛ مسلم.

[٩٨٠] «واد» مسلم.

[٩٨١] يورد السهيلي ان بعضهم يقرأ «مال». وقراءة «مال» هي الاقدم والاجود، اذ ترد في موضع مماثل من رواية احيقار السريانية، التي سنشير اليها لاحقًا، كلمة «ܩܢܝܢܐ» بمعنى كنوز.

[٩٨٢] «احبّ» مسلم؛ البخاري؛ يرد على هامش مخطوط .Lugd ٣٥٦ للبخاري ولدى القسطلاني ٩، ٢٢١ عن ابي ذر « لاحبّ».

[٩٨٣] ناقصة لدى مسلم.

[٩٨٤] «لابتغي اليه» بدلا من «لاحب ـ له» في تعليق السهيلي على ابن هشام.

[٩٨٥] «واديا آخر» مسلم، «ثانيا» الترمذي؛ السهيلي.

[٩٨٦] «ولا» في هامش مخطوط .Lugd ٣٥٦؛ الترمذي؛ السهيلي.

[٩٨٧] «جوف ابن آدم» في تعليق السهيلي على ابن هشام وهو يضيف ان آخرين قرأوا «عينَي» (قارن الرواية المشار اليها بحرف ز) وآخرون يقرأون «فم». مسلم يورد هنا «والله يتوب الخ».

[٩٨٨] «مِلء» قراءة هامشية في مخطوط .Lugd ٣٥٦؛ مسلم.

[٩٨٩] «يكون» مسلم.

[٩٩٠] «نفس» مسلم، الذي يورد هنا ايضًا «والله يتوب الخ». ـ «عين» (قارن الحاشية ٩٨٧) هي القراءة المناسبة. ونستدل على انها القراءة الاقدم من كون العبارة واردة في رواية احيقار التي تسبق المصادر العربية الموجودة

ح) البخاري (ج) هو نص مزيج من الصيغ الواردة في د، هـ، و: «لو ابن آدم أُعطي واديًا ملأ من ذهب أحبّ اليه ثانيًا ولو أُعطي ثانيًا احبّ اليه ثالثًا ولا يسد جوف ابن آدم الخ.» هذه الرواية العائدة إلى ابن الزبير لا ترد كآية بل كحديث. قارن ادناه ص ٢١٦و.

ط) ابن عباس في البخاري (أ) و«مشكاة»، باب الامل والحرص، الفصل الاول ٥؛ ابو موسى في مسلم (د)؛ الطبري، تفسير سورة البقرة ٢: ١٠٦/١٠٠ (المجلد الاول ص ٣٦١)؛ «المباني» ٤، الرقاقة ٣٩ الوجه ٢ والرقاقة ٤٠ الوجه ٢؛ «الإتقان»، ص ٥٢٥و (ج)؛ أبيّ في «المباني» ٢، الرقاقة ١٥ الوجه ٢؛ انس في مسلم (أ): «لو كان[991] لابن آدم واديان[992] من مال[993] لابتغى[994] واديًا[995] ثالثًا[996] ولا يملأ جوف ابن آدم الخ.»[997]

بين ايدينا بقرون عدة. اما النص المعني بالامر فهو بحسب افضل الروايات ـ قارن F. C. Conybeare, I. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis, *The story of Ahikar from the syriac, arabic, armenian, ethiopic, greek and slavonian versions*, London 1898, p.(34) 47 ـ كما يلي:

«[illegible]»، ما معناه: «ان عين الانسان مثل الينبوع لا تشبع من الكنوز حتى تمتلئ بالتراب». ويوجد هذا القول ايضًا في رواية سلافية. اما قراءة «عين» فهي ترد ايضًا في مصادر عربية مثل تاريخ مكة لقطب الدين، تحقيق فستنفلد، ٣، ص ٣٠٢، حيث تدخل الكلمات «ولا يملأ عين» حتى «التراب» في وصف وزير جشع. وتعتمد على هذه العبارة ايضًا جملة واردة في سنكسار يعقوبي عربي حققه رينه باست (René Basset) في Patrologia orientalis ed. R. Graffin et F. Nau, Tome 3, fasc. 3 p. 542 (466): «مال هذا العالم بأسره ولا يملا عينيه لان ادم هو تراب وما يملا عيناه غير التراب». ويجدر بالذكر اخيرا المثل المكي الذي يذكره Chr. Snouck Hurgronje في جمعه للامثال والعبارات المكية (Mekkanische Sprichwörter und Redensarten gesammelt und erklärt)، رقم ٤٦، وهو «ما يملي عين بني آدم غير التراب».

(٩٩١) «انّ» «المباني»؛ «الإتقان»؛ التفسير.

(٩٩٢) «واديين» «المباني»؛ «الإتقان»؛ التفسير.

(٩٩٣) «ذهب» «الإتقان»؛ «المباني» ٢ و«كنز العمال» ١ رقم ٤٧٥٥.

(٩٩٤) «لتمنّى» «الإتقان»؛ «المباني» ٢، ٤ الرقاقة ٤٠، الوجه ٢.

(٩٩٥) ناقصة لدى الترمذي؛ «مشكاة»؛ «المباني» ٤، الرقاقة ٣٩ الوجه ١ ـ «اليهما» بدل «واديا» «المباني» ٢. ـ «لهما» الطبري، التفسير.

(٩٩٦) «بالثالث» «المباني» ٢. ـ «كنز العمال»، الجزء ١، رقم ٤٧٥٥، يقرأ بدلا من «واديا ثالثا» فقط «الثالث». وينقص لدى الترمذي الجزء من «ولا» حتى النهاية.

(٩٩٧) «ويتوب الخ» ناقصة لدى مسلم ... ي موسى.

في «الإتقان» و«المباني» ٤، الرقاقة ٣٩ الوجه ٢، ترد البداية عن ابي موسى كما يلي: «ان الله يؤيد[٩٩٨] هذا الدين بقوم لا خلاق[٩٩٩] لهم[١٠٠٠] ولو الخ»

لا يمكن ان نعرف في خضم هذه المجموعة من الروايات المختلفة، التي تتداخل بقاياها وتولّد بذلك صيغًا جديدة، أيٌّ من هذه الروايات هي الاقدم او هي الاصيلة. لكننا استطعنا بواسطة مقارنة النصوص برواية أحيقار السريانية ان نتثبت من ان القراءات التي تتضمن «مال» و«عين» تتقدم زمنيًّا على القراءات الأخرى.[١٠٠١]

وكما تختلف النصوص كذلك تختلف المعلومات عن مصدرها الالهي وموقعها الاصيل في القرآن. هبة الله يذكر: «كنّا نقرأ على عهد رسول الله صلعم سورة نعدلها[١٠٠٢] بسورة التوبة ما احفظ منها غير آية وهي[١٠٠٣] لو الخ». وهو يضيف من اجل التوضيح حديثًا، يكاد يتفق وهذا النص حرفيًّا، لابي موسى يرد لدى مسلم كما ذكرنا سابقا: «كنا نشبهها في الطول والشدة»، مع العلم ان عبارة في الطول وحدها توافق المعنى الاصلي. ابو موسى يقول أيضًا في «المباني» و«الإتقان» الكلام نفسه بعبارات اقصر، انهم كانوا يقرأون سورة «نحو براءة» او «مثل سورة براءة» مع الاختلاف الوحيد، الا وهو اضافة التمييز «تغليظًا وتشديدًا»، وهو غير صحيح.

---

[٩٩٨] «سيؤيد» «الإتقان».

[٩٩٩] «الإتقان» خطأ «خلاف»، قارن ايضًا سورة آل عمران ٣: ٧٧/ ٧١.

[١٠٠٠] هؤلاء هم الرجال الذين قاتلوا إلى جانب محمد، من دون ان يؤمنوا، فليس لهم نصيب في السماء. وترد هذه الكلمات كثيرًا بشكل حديث. البخاري، كتاب الجهاد § ١٨، يوردها بشكل مختلف بعض الشيء: «ان الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»، البخاري، كتاب «المغازي»، فصل ٣٩ (غزوة خيبر) § ٨، بقراءة «يؤيد».

[١٠٠١] انظر الحاشيتين ٩٨١ و٩٩٠.

[١٠٠٢] «تعدلها» ترد في مخطوط لايدن رقم ٤١١ ومخطوط شبرنغر رقم ٢٩٧. كذلك يجب ان نقرأ في مخطوط لايبتسغ من كتاب هبة الله بدلا من «بعد لها». ويقترح Fleischer (Catalogus Libr. manuscript. in Biblioth. Senatoria civitatis Lipsiae asserv. ed. G. R. Naumann, Grimmae 1838, p. 396) بدلا منها «يعدلها». اما طبعة القاهرة، ص ١٠، فتورد «تعدلها».

[١٠٠٣] هكذا في المخطوطات البرلينية؛ اما في طبعة القاهرة فيرد «آية واحدة ولو».

اما السهيلي فيقول شيئا آخر: «وكانت هذه الآية اعني قوله لو ان لابن آدم في سورة يونس بعد قوله كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأمْسِ كذلك نُفَصّل الآيات لقومٍ يَتَفَكَّرُونَ كذلك قال ابن سلام[١٠٠٤] وهو في مصحف أُبي بن كعب».[١٠٠٥] هذا يعني ان هذه الآية يجب ان ترد بعد الآية ٢٤/ ٢٥ من سورة يونس. ويسمح المعنى باضافةٍ كهذه عند الضرورة. لكن لا يمكن ان ترد الفاصلة ـاب في سورة يونس ١٠.[١٠٠٦] واكثر المراجع تذكر في هذا الصدد سورًا أخرى. كلام السهيلي، اذًا، غير جدير بالثقة.

في «المباني» ٤، الرقاقة ٣٤، الوجه ١، يقول عكرمة: «قرأ عليَّ عاصم لَمْ يَكُن ثلثين آية هذا [د =] فيها». كذلك يوضح أبيّ في «الإتقان»، ص ٥٢٥، ان هذه الآية بقية باقية من سورة البينة ٩٨ (من بقيتها). اما اقدم موضع وردت فيه هذه المعلومات فهي الرواية التالية التي يوردها الترمذي:[١٠٠٧] «فقرأ عليه لَمْ يَكُنِ الذِينَ كَفَرُوا وقرأ فيها إنّ الدين[١٠٠٨]... وقرأ عليه لو ان الخ».

لا يُذكَر هنا بصراحة ان هذه الآية كانت جزءًا من سورة البينة ٩٨، لكن لا بد على الارجح من فهم الكلمات على هذا الوجه.[١٠٠٩]

ويشهد ما يرد في «المباني»، الفصل الثاني والفصل الرابع، على ان أبيّ اعتبر الآية المشكوك فيها جزءًا من القرآن. ابو واقد («الإتقان»، ص٥٢٥) يقول ذلك بكلمات أقل وضوحًا: «قال النبي ان الله يقول انّا انزلنا المال». هكذا تتم الاشارة أيضًا إلى احاديث ردها النبي إلى احاديث الهية.[١٠١٠] ويعبّر ابن عباس لدى البخاري ومسلم وأنس لدى مسلم عن الشك في كون هذا النص بالفعل جزءًا من

[١٠٠٤] هو ابو عبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٢).

[١٠٠٥] قارن حول ذلك الجزء الثاني «في جمع القرآن».

[١٠٠٦] بما ان الكلمات الاخيرة من هذه الشذرة القرآنية المزعومة ترد في كل الروايات، فلا يجوز تغييرها.

[١٠٠٧] كتاب التفسير في سورة البينة ٩٨.

[١٠٠٨] هنا تتبع الآية المذكورة في النقطة ٢ ص ٢١٧و.

[١٠٠٩] يُعكَس الترتيب في «الإتقان»، فتذكر اولا الآية المذكورة اعلاه باعتبارها ماخوذة من سورة البينة ٩٨، ومن ثم تذكر الآية الاخرى.

[١٠١٠] قارن لاحقًا ص ٢٢٩و.

القرآن (مثلا: «فلا أدري أشيء أُنزل أم شيء كان يقوله كنا نرى هذا من القرآن حتى نُزِّلت ألهاكم التكاثر»؛ لكن الرأي الأخير ليس صحيحًا، لان سورة التكاثر ١٠٢ أقدم بالتأكيد من هذه الآية بكثير، ولم يكن في وسع أنس المدني ان يكون حاضرًا عند تنزيلها.

في مواضع كثيرة تُذكر هذه الكلمات ببساطة كحديث نبوي، كما على سبيل المثال:[١٠١١] «عن عباس بن سهل بن سعد قال سمعتُ ابن الزبير على المنبر بمكة في خطبته يقول يا ايها الناس ان النبي صلعم كان يقول لو الخ».

أما السؤال المهم عن مصداقية هذه الروايات فليس من السهل اطلاقًا الجزم فيه. نظرًا إلى ان كلمات النبي المذكورة هي في خط طريقة التفكير والتعبير القرآنية،[١٠١٢] فقد تكون جزءًا من سورة ضاعت. وربما احتفظ البعض بهذا النص في الذاكرة لان النبي تلفظ به مرارًا، ما سيفسر بسهولة اختلاف الصيغ وتأرجح التراث حول اصل النص. لكننا نستطيع ان نستنتج من المعطيات الراهنة بالمقدار عينه من الامكانية العكس تمامًا، اي ان تلك الكلمات هي نص حديث اعتُبر آية قرآنية بسبب مشابهته لاسلوب القرآن. ولا يمكننا بالطبع ان نستبعد كون الحديث منحولا. ما يتنافى وكون محمد صاحب هذا النص هو استعمال عبارة «ابن آدم»[١٠١٣]، وهي غريبة عن القرآن.

٢. الترمذي، كتاب التفسير، في سورة ٩٨؛ «المباني» ٤، الرقاقة ٣٧ الوجه ٢؛ «الإتقان»، ص ٥٢٥. قرأ أبيّ: «ان[١٠١٤] الدين عند الله الحنيفية

[١٠١١] البخاري. قارن اعلاه ص ٢١٤ النقطة ح) «المباني».

[١٠١٢] قارن مثلاً الكلمات «ابتغى، جوف، تراب».

[١٠١٣] هي توافق العبارة الآرامية «برنشا»، وبدقة اكبر العبارة العبرية בן אדם التي تظهر للمرة الاول في سفر حزقيال، ويستعمل القرآن لها دائما كلمة «انسان». ثمة فقط بعض الشواهد لصيغة الجمع «بنو آدم» في سورة الاعراف ٧: ٢٦/٢٥، ٢٧/٢٦، ٣١/٢٩، ٣٥/٣٣، ١٧٢/١٧١؛ سورة الاسراء ١٧: ٧٠/٧٢؛ يس ٣٦: ٦٠. اما صيغة المفرد «ابن آدم»، فكانت معروفة في الادب المعاصر، وهذا ما يظهر على سبيل المثال في ديوان لبيد، تحقيق هوبر ـ بروكلمان، رقم ٣٢، البيت ١٠.

[١٠١٤] «الإتقان» و«كنز العمال»، جزء ١، رقم ٤٧٥٠، يضيفان «ذات».

السمحة[١٠١٥] لا[١٠١٦] اليهودية[١٠١٧] ولا النصرانية[١٠١٨] ومن[١٠١٩] يفعل[١٠٢٠] خيرًا فلن يُكْفَرَه». [١٠٢١]

اذا كانت هذه الكلمات التي تناسب فاصلتها نوعًا ما الفاصلة الموجودة في السورة البينة ٩٨ قرآنية اصيلة حقًّا، فلا بد من ان يكون شكلها الاصلي قد عدِّل بعض الشيء، لان الكلمات «حنيفية، يهودية، نصرانية» غريبة عن القرآن، بالرغم من وجود اسباب كافية لاستعمالها. [١٠٢٢]

ويظهر مطلع النص في صيغ عديدة مختلفة كحديث: «أحبُّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة» او «بُعثت بالحنيفية السمحة». [١٠٢٣]

٣. بحسب رواية مذكورة في «الإتقان»، ص ٥٢٦، تلا مسلمة بن مخلّد الانصاري على اصدقائه الآيتين التاليتين، وهما بحسب الرواية قرآنيتان، لكنهما ناقصتان في النص الرسمي: [١٠٢٤]

[١٠١٥] ناقصة في «الإتقان» و«كنز العمال»؛ «المسلمة» الترمذي.

[١٠١٦] «غير» «الإتقان» ـ «كنز العمال» يضيف «المشركة ولا».

[١٠١٧] في «المباني» بدون اداة التعريف التي لا يمكن الاستغناء عنها هنا.

[١٠١٨] الملاحظة نفسها. ويضيف الترمذي «ولا المجوسيّة».

[١٠١٩] من دون «و» لدى الترمذي.

[١٠٢٠] «يعمل» «الإتقان» و«كنز العمال».

[١٠٢١] «كنز العمال» «يكفر له».

[١٠٢٢] ان الاسم المجرد الوحيد المشتق من اسم وينتهي بـ «ـيّ» هو «جاهلية» (٤ مرات). وهو يرد بالمعنى نفسه الذي يحمله المفهوم اليوناني في العهد الجديد «*ἄγνοία*» اعمال الرسل ١٧: ٣٠؛ ١ بطرس ١: ١٤. ويدلي J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* 1, p. 219 - 228 براي مختلف بعض الشيء.

[١٠٢٣] البخاري، كتاب الايمان § ٢٩؛ ابن سعد (محقق) ١، ١، ص ١٢٨، س ١٣؛ ابن الاثير، «النهاية»، مادة «حنف». صيغة اخرى ترد في بيت اسلامي مبكر، كثيرًا ما يُستشهد به، وينسب إلى امية بن ابي الصلت:

كلُّ دينٍ يوم القيامة عند الله الا دينَ الحنيفةِ زورُ

«الاغاني» ٣، ص ١٨٧؛ ابن حجر ١، ص ٢٦٣، بينما يورد ابن هشام، ص ٤٠، القراءة الخاطئة «الحنيفية». قارن ايضًا كلمات امية المزعومة لدى ابن حجر ١، ص ٢٦٢، س ٤: «وانا اعلم ان الحنفية حق». ولا اهمية لعدم ورود الجذر «سمح» في القرآن.

[١٠٢٤] «أخبروني بآيتين في القرآن لم يُكتبا في المصحف».

«إن[١٠٢٥] الذين آمنوا وهَاجَروا وجاهَدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسِهم الا ابشروا انتم المفلحون. والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم اولائك لا تعلم نفس ما أُخفيَ لهم من قُرة أعين جزاءً بما كانوا يعمَلون».

لا يمكن الحكم على هاتين الآيتين إذ لا يؤيد صحتهما الطابع القرآني الخالص لمجموع الكلمات وحسب،[١٠٢٦] بل أيضًا تبديل صيغة الفاعل، ما يرد في القرآن كثيرًا كما هو معروف. لكن النص يولد من جهة أخرى الانطباع بأنه جمع لسورة الانفال ٨: ٧٢/٧٣ وسورة السجدة ٣٢: ١٧، ألَّفه مسلمة المدني لينوِّه بمقام صحابة النبي القدماء مقابل السلالة الحاكمة.[١٠٢٧]

٤. يُروى في «المباني»، الفصل الرابع، الرقاقة ٤٠ الوجه ٢؛ «الإتقان»، ص ٥٢٦؛ «كنز العمال»، المجلد الاول، رقم ٤٧٤٩، ان عمر سأل اثناء خلافته عبد الرحمن بن عوف اذا كان يعرف الآية: «ان جاهدوا كما جاهدتم اول مرة». فأجاب عبد الرحمن ان الآية «أُسقطت فيما أُسقط من القرآن». لا يمكن انكار ان هذه الكلمات قد تكون فعلاً قرآنية. لكن يجوز لنا التشكيك في امكانية وجود حديث حول اصل هذا النص الذي يفتقد كل جدة. رواية أخرى («المباني» ٤، الرقاقة ٤٠، الوجه ٢) تذكر الآية على الوجه التالي: «جاهدوا في الله في آخر الزمان كما جاهدتم في اوله». لكن صحة هذه الصيغة عرضة للشك بها لان كلمة «زمان» غائبة عن القرآن الكريم. حتى لو كانت هذه الحجة من دون أهمية، فالملاحظة الاضافية الواردة في «المباني»، ان الكلمات وُجدت هكذا في سورة الدخان ٤٤، لا يمكن ان تكون صحيحة الا اذا اتسع معنى كلمة «جاهد»، لم يقتصر على القتال في سبيل الدين وحسب، بل شمل بذل الجهد عمومًا من اجله.[١٠٢٨] لكن التشديد على

[١٠٢٥] يمكن التفكير بتحويل «ان» إلى «يا ايها». لكن هذا غير مسموح به، خاصة وان ضمير الغائب يرد في البيت الثاني.

[١٠٢٦] لا ترد «ألا» مع فعل الامر في القرآن.

[١٠٢٧] تسمح الكلمات «الذين غضب الله عليهم» بردها إلى الامويين. اما مسلمة فتوفي أثناء حكم معاوية.

[١٠٢٨] قارن اعلاه ص ١٤٠ حول سورة العنكبوت ٢٩: ٦٩.

«الجهاد الاول» يؤدي إلى ترجيح امكانية ان يكون المقصود هنا فعلاً الجهاد في الحرب. بذلك يكون النص قد نشأ في الفترة المدنية، وعلى الارجح بعد وقعة بدر تقريبًا، فهو يذكر جهادًا سبق حصوله، فيما ان سورة الدخان ٤٤ نشأت في مكة كما هو معروف. ويحتمَل ان تكون الجملة ذات معنى اخروي، وتقابل الفترة الكلاسيكية الذي تم فيها تأسيس الاسلام بمستقبل بعيد. لكنَ هذا الاحتمال يشترط انقضاء مدة طويلة نسبيًا على وفاة محمد.

٥ . مسلم، كتاب الزكاة، § ٢٦ في نهايته؛ «الإتقان»، ص ٥٢٦ . قال ابو موسى الاشعري: «كنّا نقرأ سورة كنّا[١٠٢٩] نشبهها باحدى المسبّحات[١٠٣٠] وأُنسيتُها[١٠٣١] غير انّي قد حفظتُ منها يا أيها الذين آمَنُوا لِمَ تقُولون ما لا تفعَلون فتُكتبُ شَهادة في أعناقِكم فتُسألون عنها يوم القيامة.»

النصف الاول من هذا النص يتطابق حرفيًا والآية الثانية من سورة الصف ٦١ . لذلك يُعقَل اعتبار المقطع كله جزءًا من هذه السورة. لكن هذا يتعارض والفاصلة، وهي في كل المسبّحات واو نون، ياء نون ومقاطع صوتية أخرى، كما يتعارض واعتبار ان السورة التي أُخذ منها هذا النص ضاعت. لهذا السبب يحكَم منذ البداية على كل محاولة لاعطاء نص القطعة المتوارَث فاصلة أخرى، إن بواسطة تعديل ترتيب الكلمات[١٠٣٢] او بواسطة توسيع النص، بالفشل.

في «المباني»، الفصل ٤، الرقاقة ٤٠ الوجه ١، تختلف الرواية بعض الشيء:

«قال ابو موسى ونزلت سورة نشبهها بالمسبّحات اوّلها سَبَّحَ لله ما في السماوات وما في الارض فنسيناها غير اني احفظ منها يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعَلون كبُر مقتًا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون». مطابقة النص الوارد في هذه الرواية لسورة الصف ٦١ : ٢و ملفتة للنظر وتدعو إلى تفضيل الصيغة الاولى

[١٠٢٩] «كنا» ناقصة في «الإتقان».

[١٠٣٠] سورة الحديد ٥٧؛ سورة الحشر ٥٩؛ سورة الصف ٦١؛ سورة التغابن ٦٤، وتبدأ كلها بكلمات ﴿سَبَّحَ (يُسَبِّح) لله ما في السماوات وما في الارض﴾.

[١٠٣١] «الإتقان»: «وانسيناها».

[١٠٣٢] تقريبًا إلى «فيوم القيامة عنها تسألون».

على هذه الصيغة من دون تردد. وما من اعتراض على مصداقية الرواية.

٦ - يروي أنس ان آية نُزِّلت في الذين قُتلوا ببئر معونة (في شهر صفر من السنة الرابعة) وان الله قد نسخها فيما بعد: «قال أُنزل في الذين قُتلوا ببئر معونة قرآن قرأناه ثم نُسخ بعد»،[١٠٣٣] او ما شابه ذلك.[١٠٣٤] هذه الآية ترد في روايات اربع لدى البخاري،[١٠٣٥] وروايات ثلاث لدى ابن سعد، ٢، ١، ص ٣٧و، ٣، ٢، ص ٧١و، وروايتين لدى الطبري، تاريخ ١، ١٤٤٧، ١٤٤٨، وفي رواية واحدة لدى كل من الواقدي، ٣٤١؛ مسلم، كتاب الصلاة § ٩٣ و«الإتقان»، ص ٥٢٧ و«تأريخ الخميس»، طبعة القاهرة ١، ص ١٤، والسهيلي في الحاشية حول ابن هشام، ص ٦٥٠، مع بعض الاختلافات كما يلي:[١٠٣٦] «بلِّغوا[١٠٣٧] عنّا[١٠٣٨] قومنا[١٠٣٩] انا قد[١٠٤٠] لقينا ربنا فرضي عنا ورضينا عنه[١٠٤١]».

في روايات أخرى يُنسَب هذا النص إلى المسلمين الذي استشهدوا في أحد او ببئر معونة وانتقلوا فورا إلى الجنة،[١٠٤٢] او يخبر النبي صحابته عن سؤال هؤلاء

[١٠٣٣] البخاري، الموضع نفسه (قارن الحاشية ٣). الخميس ١، ص ١٤. ـ مسلم يقرأ «حتى» بدلا من «ثم».

[١٠٣٤] اجدر صيغ هذا النص العديدة بالاعتبار هي الصيغ التي تقول انه قرئ على اساس انه نص قرآني: ابن سعد (محقق) ٢، ١، ص ٣٨: «فقرأنا بهم قرآنا زمانا ثم ان ذلك رُفع او نُسي»؛ الطبري ١، ص ١٤٤٧: «انزل فيهم قرآنا ... ثم نُسخت فرُفعت بعد ما قرأناه زمانا».

[١٠٣٥] واحدة منها في كتاب الجهاد § ١٨٣، ونشير اليها هنا بـ د؛ اما الروايات الاخرى فهي في كتاب «المغازي» § ٣٠، ونشير اليها بـ أ، ب، ج.

[١٠٣٦] في البداية يقرأ «ان» ابن هشام وابن سعد ٢، ٢، ومسلم و«الإتقان»؛ «الا» البخاري، د.

[١٠٣٧] ابن هشام، مسلم: «ابلغوا».

[١٠٣٨] «عنّا» تنقص في البخاري ج، د. الواقدي؛ ابن هشام؛ ابن سعد ٢، ٢؛ مسلم. وينقص المطلع كله من «بلغوا» حتى «قومنا» في البخاري، ب.

[١٠٣٩] بدلا من «قومنا» يقرأ الطبري ١، ص ١٤٤٨، س ٣، «اخواننا». ابن سعد ٢، ١، ص ٣٧، يقدم «قومنا» على «عنا».

[١٠٤٠] يقرأ ابن هشام ومسلم «انّا قد» بدلا من «ان قد»؛ البخاري، د، «بأنّا قد»؛ البخاري، ج، «فقد»؛ الواقدي؛ «الإتقان» ؛ ابن سعد ٢، ١، ص ٣٧و فقط «انا».

[١٠٤١] بدلا من «ورضينا عنه» يقرأ البخاري أ، ب، د، وابن سعد ٢، ١، ٣٨، و«الإتقان» «وارضانا»، لكن الخميس يسجل ايضًا القراءة الاخرى.

[١٠٤٢] هذه الرسالة من الآخرة تشبه بشكل ملفت للنظر ما يرد في انجيل لوقا ١٦: ٢٧و.

الشهداء. هكذا يورد البخاري (في موضع بين ب وج): «وانهم قد سألوا ربهم فقالوا ربنا اخبر عنا بما رضينا عنك ورضيت عنا». ويرد في صحيح مسلم، كتاب الامارة § ٣٩ : « . . . وانهم قالوا اللهم بَلِّغ عنا نبينا انّا قد لقيناك فرضينا عنك ورضيتَ عنا».(١٠٤٣) ولدى الترمذي، كتاب التفسير، سورة آل عمران ٣: ١٦٩/ ١٦٣: «وتقرئ نبينا السلام وتُخبر ان (انا) قد رضينا ورُضي عنا». وفي تفسير الطبري لسورة آل عمران ٣: ١٦٩/١٦٣: (المجلد ٤، ص ١٠٨): « . . . قالوا يا ليت بيننا وبين اخواننا مَن يبلغهم انضا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا».

من الصعب الحكم فيما اذا كان ما نراه قرآنًا او حديثًا في الاصل. طبيعة عبارات النص هي من دون شك قرآنية.(١٠٤٤) ولعل هذه الميزة بالضبط هي التي دفعت إلى اعلان هذا الحديث قرآنًا. واذا كان النص فعلاً نصًا قرآنيًا فلا بد من ان تكون مقدمته قد ضاعت، وفيها ان هذه الكلمات قالها الشهداء.

٧. نالت الآية المدعوة آية الرجم شهرة كبيرة وقد اعتبرها عمر بحسب كثير من الروايات جزءًا من القرآن:(١٠٤٥) «لا ترغبوا عن آبائكم(١٠٤٦) فإنه(١٠٤٧) كُفْرٌ

(١٠٤٣) يختلف عنها بقدر اكبر البغوي حول سورة آل عمران ٣: ١٦٩/١٦٣: «... فلما رأوا طيب مقيلهم ومطعمهم وشربهم ورأوا ما اعدّ الله لهم من الكرامة قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما يصنع الله بنا كي يرغبوا في الجهاد ولا ينكلوا عنه فقال الله عزّ وجلّ انا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فانزل الله تعالى» (سورة آل عمران ٣: ١٦٩/١٦٣). اما علاء الدين علي بن محمد الخازن فيقول في تفسير سورة آل عمران ٣: ١٦٩/١٦٣ «... فلما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم ومقيلهم قالوا من يبلغ اخواننا عنّا اننا احياء في الجنة لئلا يزهدوا في الجنة ولا ينكلوا عن الحرب ...».

(١٠٤٤) قارن «لقاء الله (ربهم)» في سورة الانعام ٦: ٣١، ١٥٤/ ١٥٥؛ سورة يونس ١٠: ٤٥/ ٤٦؛ سورة الرعد ١٣: ٢؛ سورة الكهف ١٨: ١٠٥، ١١٠؛ سورة العنكبوت ٢٩: ٥/ ٤، ٢٣/ ٢٢؛ سورة الروم ٣٠: ٨/ ٧؛ سورة السجدة ٣٢: ١٠؛ ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ في سورة المائدة ٥: ١١٩؛ سورة التوبة ٩: ١٠٠/ ١٠١؛ سورة المجادلة ٥٨: ٢٢؛ سورة البينة ٩٨: ٨.

(١٠٤٥) أود ان اذكر فقط بعض المواضع التي ترد فيها هذه الآية او جزء منها: ابن هشام، ص١٠١٥؛ الطبري ١، ص ١٨٢١؛ «الموطأ»، ص ٣٤٩؛ ابن سعد (محقق) ٣، ١، ص ٢٤٢؛ اليعقوبي ٢، ص ١٨٤؛ «المباني» في ثلاثة مواضع: الفصل ٢، الرقاقة ١٦، الوجه ٢، الفصل ٤، الرقاقة ٣٢، الوجه ٢ والرقاقة ٣٤، الوجه ١؛ القرطبي؛ النيسابوري على هامش تفسير الطبري، الجزء ٢١، ص ٨١، حول سورة الاحزاب ٣٣؛ الزمخشري حول سورة الاحزاب ٣٣ في البداية؛ النسفي على هامش علاء الدين، الجزء ٣، ص ٤٧٢ حول السورة نفسها؛ ابن حزم على هامش الجلالين ٢، ص ١٤٨؛ «الإتقان» في ثلاث صيغ: ص ٥٢٤ (أ، ب)، ص ٥٢٨ (ج)؛ هبة الله، ص ١٣؛ مخطوط .Peterm، ٥٥٥؛ الخميس ١، ص ١٤؛ السهيلي، المصدر المذكور الخ. ويقول العديد من الكتّاب ان «آية الرجم» كانت جزءا من القرآن.

بكم[١٠٤٨] الشيخ[١٠٤٩] والشيخة اذا زنيا[١٠٥٠] فارجموهما[١٠٥١] البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم.»[١٠٥٢]

لا تذكر غالبية المفسرين شيئا آخر عن هذا النص، الا ان الآية تُعد من المنسوخات.[١٠٥٣] القرطبي؛ «المباني» ٤؛ النيسابوري؛ الطبري ١، ١٨٢١؛ الزمخشري؛ النسفي؛ «الإتقان» (أ) و«كنز العمال»، المجلد الاول، رقم ٤٧٥١، يوردون عن عائشة وأبيّ ان الآية كانت موجودة في سورة الأحزاب ٣٣. وهذا مستحيل فالآية تنتهي بواو نون فيما ان السورة كلها مسجعة على الألف. وبحسب رواية أخرى كانت الآية موجودة أصلاً في سورة النور ٢٤.[١٠٥٤] هذه السورة مناسبة اكثر لهذا الغرض، ليس فقط لان فاصلتها تتفق وفاصلة النص، بل أيضًا

[١٠٤٦] «عن آبائكم» ناقصة لدى الطبري ١، ص ١٨٢١.

[١٠٤٧] هبة الله «فان ذلك».

[١٠٤٨] الكلمات حتى هذا الموضع ناقصة لدى الكثيرين، مثلاً البيضاوي؛ «الموطأ»، ص ٣٤٩؛ ابن سعد؛ اليعقوبي؛ «المباني» ٤، الرقاقة ٣٣، الوجه ١و؛ النيسابوري؛ الزمخشري؛ الخميس؛ «الإتقان» أ، ب، ج؛ «كنز العمال»، الجزء ١، رقم ٤٧٥١. وهي ترد بعد كلمة «الله» معطوفة بواسطة الواو لدى السهيلي وذلك بصيغة «فان ذلك». ابن هشام والطبري يضيفان ايضًا «ان ترغبوا عن آبائكم»، لكنهما ينقصان كل شيء آخر. بحسب «المباني» ٤، الرقاقة ٣٢، الوجه ٢، يقرأ بعضهم (مثلاً البخاري، كتاب المحاربين، § ١٧) «فإن (انّ) كفرا بكم ان ترغبوا عن ابائكم».

[١٠٤٩] ابن سعد «والشيخ». السهيلي «فالشيخ».

[١٠٥٠] بعضهم يقرأ «اذا زنا الشيخ والشيخة» «الإتقان»، ص ٥٢٤ (أ)؛ «المباني» ٤، الرقاقة ٣٤، الوجه ٢؛ اليعقوبي و«الإتقان» يسقطان «اذا زنى».

[١٠٥١] كل ما يلي ناقص في «الموطأ» ولدى ابن سعد وابن ماجة، باب الرجم، والنسابوري و«الإتقان». «الإتقان»، ٥٢٤ (ب)، يضيف للشرح «بما قضيا من اللذة».

[١٠٥٢] ترد الكلمات الثلاثة الاخيرة في «الإتقان»، ص ٥٢٤ (أ). القرطبي؛ الزمخشري؛ هبة الله؛ النسفي؛ ابن حزم؛ اليعقوبي والخميس يستبدلان «عليم» بـ «عزيز». وترد الكلمات «نكالا من الله والله عزيز حكيم» في سورة المائدة ٥: ٣٨ [يرد في الحاشية خطأ الرقم ٦٢. ج. ت.].

[١٠٥٣] بحسب البعض ضاعت الآية مصادفة، اذ ان داجنا اكل الصحيفة التي كانت الآية مكتوبة عليها (النيسابوري والزمخشري والنسفي). ويُزعم الشيء نفسه بالنسبة لآيات الرضاع (انظر لاحقًا ص ٢٢٦و) (ابن ماجة، «السنن»، فصل «رضاع الكبير»، «المباني» ٤، الرقاقة ٤٠ الوجه ٢؛ الدميري، «كتاب الحيوان»، مادة داجن). وتعود هذه الروايات كلها إلى عائشة لكنها تُعد لدى الكثيرين (مثلاً النيسابوري والزمخشري والنسفي) «من تاليفات الملاحدة والروافض».

[١٠٥٤] البخاري، كتاب المحاربين § ٧؛ الخميس ١، ص ١٤.

لانها تتناول موضوع زنى الرجال والنساء فقط. لكن الآية ٢ التي تثبت لهذه الخطيئة عقوبة الرجم من دون اي استثناء تتعارض وآية الرجم.[١٠٥٥] لذا السبب لا بد من الافتراض ان آية الرجم قد رُفعت فعلا بالآية ٢، ما لا دليل عليه ولا يتفق وتطور قانون العقوبات الاسلامي. واذا صح ان محمدًا حكم اثناء اقامته في المدينة على زناة بالموت رجمًا،[١٠٥٦] فلا يمكن ان نفهم كيف ان آية تتناول هذا الامر نُسخت او ضاعت. إزاء عجزنا عن التأكد من مصداقية هذه الروايات، علينا ان نعتبر ان عقوبة الرجم كانت تُمارَس بالفعل اثناء حكم الخلافاء الاول، كما هي تُدرَّس حتى اليوم في كتب الشريعة الاسلامية.[١٠٥٧] بحسب معظم الروايات، لفت عمر نظر اهل المدينة إلى هذا الشرع القاسي: «رأيت أن رسول الله رجم، ورجمنا بعده. ولولا اني أكره ان يتهمني الناس باني ازيد في كتاب الله لكتبت آية الرجم في المصحف. وكنا نقرأها.»[١٠٥٨] يتولّد عن الكلمات المذكورة الانطباع ان ادعاء

(١٠٥٥) يمكننا عند الضرورة تفسير الآية ٢ على أنها لا تتناقض والوصية الموضوعة هنا، لكن خلق انسجام كهذا بالكاد يجوز. ويعرف الشرع اللاحق العقوبتين المذكورتين اذ هو يأمر بالجلد في حالات الزنى الخفيفة وبالرجم في الحالات الاكثر خطورة. لمزيد من التفصيل انظر أدناه الحاشية ١٠٥٧.

(١٠٥٦) البخاري، كتاب المحاربين § ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٤، ١٥؛ ابن سعد (محقق) ٤، ٢، ص ٥١و؛ الخميس ١، ص ٤٦٧، ٢، ص ١٣٩. رواية اخرى لدى ابن سعد (محقق) ٤، ٢، ص ٥٢، س ٧و، تذكر ان محمدًا لم يسمح برجم زانية تائبة، بل عفى عنها.

ولا يجوز ان نضم الكلمات التي يقال انه نُطق بها بعد فتح مكة وهي «وللعاهر الحجر» إلى هذا الموضع (البخاري، كتاب البيوع § ١٠٠، ـ الوصايا § ٤، ـ المغازي § ٥٤، ـ الفرائض § ١٨، ـ المحاربين § ٩، ـ الخصومات § ٥، الواقدي، فلهاوزن، ص ٣٣٨، مواضع اخرى لدى I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* 1, p. 188, n. 2 and ZDMG. vol. 42 p. 589) ويفسر القسطلاني حول البخاري، الفرائض § ١٨ (٩، ص ٤٣٨و) الموضوع كما يلي: «اي لا حق له في النسب كقولهم له التراب عبر به عن الخيبة لا شيء له». وهذا التفسير يجعل من هذه الكلمات والعبارة التي تسبقها «الولد للفراش» كلا متكاملا ذا معنى. اما التفسير الآخر الذي يرى ان المعني بالامر هو «الرجم بالحجر» فيرفضه القسطلاني وغيره لاسباب حسنة.

(١٠٥٧) لا يجب بحسب الشرع رجم الشخص الذي مارس الزنى وهو متزوج وحسب، بل ايضًا الشخص الذي كان في الماضي متزوجا شرعا وكان مطلّقا حين مارس الزنى. اما من لم يتزوج اطلاقا اي غير المحصن وغير المحصنة فيجلد ١٠٠ جلدة. قارن Ed. Sachau, *Mohammedanisches Recht,* 1897, p. 809ff. Chr. Snouck Hurgronje in ZDMG. Bd. 53 (1899), p. 161ff. Th. W. Juynboll, *Mohammedaansche Wet,* 1903, p. 302ff.

(١٠٥٨) ابن هشام، ص ١٠١٤و؛ الطبري ١، ص ١٨٢١؛ ابن سعد (محقق) ٣، ١، ص ٢٤٢؛ اليعقوبي ٢، ص ١٨٤؛ الترمذي، ابواب الحدود، فصل ٨؛ الخميس ١، ص ١٤؛ «المباني» ٤، الرقاقة ٣٢ الوجه ٢و.

الاصل الالهي لهذه الآية ليس إلّا وسيلة لتنفيذ الشرع. وبما ان رجم الزناة من الرجال والنساء لم يكن معروفًا لدى العرب قبل الاسلام، ولم تكن لديهم عقوبات ثابتة، فلا بد من ان تكون هذه العقوبة فُرِضت في الاسلام اتباعًا لما يفرضه الشرع اليهودي في حالات مماثلة (تثنية الاشتراع ٢٢: ٢١، ٢٤).[١٠٥٩]

يبدو ان مطلع الآية ليس على صلة داخلية بالاجزاء التي تتناول الرجم، وهو ذو طابع قرآني من حيث الشكل والمضمون. لكن بما ان الجزأين يجمعان دائمًا تحت اسم «آية الرجم»، فلا بد من ان يسري على الجزء الاول من الآية ما يسري على الجزء الثاني منها، اي انه لم ينتمِ البتة إلى القرآن.[١٠٦٠]

ويرد مطلع الآية أحيانًا[١٠٦١] كحديث لمحمد وحسب، من دون ذكر ظروف معينة له. اما الشكل الذي يرد فيه فهو: «لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن ابيه فهو كفر».

٨. «كنز العمال»، الجزء الاول، رقم ٤٧٥٢، عن أُبيّ بن كعب: «ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتًا وساء سبيلا الا من تاب فان الله كان غفورًا رحيمًا». هذا النص مجموع بأكمله من جُمَل قرآنية. الجزء الواقع في بداية النص حتى كلمة «فاحشة» موجود في سورة الاسراء ١٧: ٣٢/٣٤، اما الكلمات من «انه» حتى «سبيلا» ففي سورة النساء ٤: ٢٢/٢٦، وعبارة «الا من تاب» موجودة في سورة الفرقان ٢٥: ٧٠ والجملة الأخيرة حتى «رحيما» في سورة النساء ٤: ١٢٩/١٢٨. هذه ليست حجة قاطعة ضد صحة النص، فقرآننا يتضمن الكثير من الآيات التي تبدو وكأنها جُمعت قطعة قطعة من آيات أخرى. لكن نصًّا كهذا لا تجدر الثقة بصحته الا اذا ثبت انتماؤه إلى القرآن.

[١٠٥٩] يذكر هذا النص من الكتاب المقدس من اجل الحكم على رجل وامرأة يهوديين أُحضرا إلى محمد ليقضي في امرهما، بعد ان ساد الشك في انهما كانا يزنيان: البخاري، كتاب المحاربين § ١٠؛ الخميس ١، ص ٤٦٧.

[١٠٦٠] يتوصل إلى هذه النتيجة أيضًا Leone Caetani, *Annali dell' Islam* 2, 1, p. 305. من ناحية قاموسية يجدر بالذكر ان كلمتي «الشيخة» و«البتة» لا يردان في القرآن.

[١٠٦١] مسلم، كتاب الايمان § ٢٧؛ «مشكاة»، باب اللعان، فصل ١، في النهاية، حيث ترد «فقد» بدلا من «فهو»، ما يستلزم الا نقرأ «كُفْر» او «كافر» بل «كَفَرَ».

٩. «كنز العمال»، المجلد الاول، رقم ٤٧٥٣، عن ابي ادريس الخولاني؛[١٠٦٢] «المباني»، الفصل ٤، الرقاقة ٣٧، الوجه ٢: «إِذْ جَعَلَ الذينَ كَفَرُوا في قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الجاهِلِيَّةِ ولَوْ حَميتُمْ كَمَا حَموا لَفَسَدَ[١٠٦٣] المسْجِدُ الحَرامُ فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ على رَسُولِه».[١٠٦٤] بدايةُ هذا النص حتى «الجاهلية» ونهايتُه ابتداءً من «فأنزل» موجودتان في سورة الفتح ٤٨: ٢٦، الواحدة تلو الأخرى. اما الجزء الاوسط، من «كما» حتى «الحرام»، فبعض عباراته المتفرقة قرآنية.

١٠. «كنز العمال»، المجلد الاول، رقم ٤٧٥٤، عن بَجالة (بن عَبَادة): «النبي أولى بالمؤمنين مِنْ أنفسِهم وأزواجُه أُمهاتُهُم وهو أبٌ لهم». النص كله تقريبًا حتى «امهاتهم»، يتماهى وسورة الاحزاب ٣٣: ٦. ويورد التراث التفسيري الكلمات الثلاث اللاحقة هنا وثمة تحت القراءات المختلفة.[١٠٦٥] ولا يوجد موضع آخر في القرآن يوصف فيه النبي كأب للمؤمنين. ومحمد نفسه يرفض هذه الصفة مباشرة (سورة الاحزاب ٣٣: ٤٠) وهو لم يخاطب المؤمنين اطلاقًا بعبارة «يا ابنائي».

١١. قالت عائشة:[١٠٦٦] «كان[١٠٦٧] فيما انزل الله[١٠٦٨] عشر رضعات معلومات يُحرِمن[١٠٦٩] فنُسِخْنَ[١٠٧٠] بخمس معلومات[١٠٧١] فتوفي رسول الله

[١٠٦٢] توفي سنة ٨٠ هـ. قارن الذهبي، تذكرة الحفاظ ١، ص ٤٩.

[١٠٦٣] «كنز العمال» يضيف بعد «حموا» ايضًا «نفسه». لكن هذه القراءة مشكوك في صحتها، ويفسر نشوءها ورودُ كلمة «لفسد» سهوا مرتين.

[١٠٦٤] لا ترد الخاتمة من «فانزل» فصاعدا في «المباني».

[١٠٦٥] مثلا، الطبري، التفسير الآية، الجزء ٢١، ص ٧٠، س ١٥: «في بعض القراءة»؛ النيسابوري، حول تفسير الآية لدى الطبري؛ التفسير، الجزء ٢١، ص ٨٤ على الهامش: «في قراءة ابن مسعود».

[١٠٦٦] «الموطأ»، ص ٢٢٤؛ مسلم، كتاب الرضاع § ١ في صيغتين (أ، ب)؛ الترمذي، ابواب الرضاع § ٣؛ النسائي، كتاب النكاح § ٤٩؛ «مشكاة»، باب المحرمات، فصل ١ § ٦؛ «المباني» ٤، الرقاقة ٤٠، الوجه ١؛ «الإتقان»، ص ٥١٧؛ الخميس ١، ص ١٤.

[١٠٦٧] ناقصة لدى النسائي.

[١٠٦٨] ناقصة لدى مسلم، ب، (اذًا «أُنزِلَ»)؛ «الإتقان»؛ الخميس؛ مسلم، أ، يضيف إلى ذلك «من القرآن».

[١٠٦٩] باضافة حروف العلة في «المشكاة» و«المباني»، الرقاقة ٤٠، الوجه ١. وتغيب الكلمة في «الإتقان».

[١٠٧٠] مسلم؛ النسائي: «ثم نسخن».

صلعم وهن[١٠٧٢] ممّا[١٠٧٣] يقرأ من[١٠٧٤] القرآن»؛ او:[١٠٧٥] «أُنزل في القرآن عشر رضعات معلومات فنسخ من ذلك خمسًا وصار إلى خمس رضعات معلومات فتوفي رسول الله صلعم والامر على ذلك»؛ او:[١٠٧٦] «كان فيما يقرأ من القرآن فسقط يحرِمِ من الرضاع عشرُ رضعات ثم نسخن إلى خمس معلومات»؛ او:[١٠٧٧] «كان فيما انزل الله من القرآن ثم سقط لا يحرِمِ الا عشر رضعات او خمس معلومات»؛ او أخيرًا:[١٠٧٨] «نزل في القرآن عشر رضعات معلومات ثم نزل أيضًا خمس معلومات».

يتناول هذا المقطع عدد الرضعات التي تجعل علاقة الطفل بمرضعته واقاربها كعلاقته بأمه واقاربها، اذا تعلق الامر بجواز الزواج. ويقال ان اقدم صيغة لهذا النص الذي يزعَم انه آية قرآنية، تحدِّد ان عشر رضعات تنشيء درجة القرابة التي يُحَرَّم بسببها الزواج، بينما تذكر الصيغة الاحدث خمس رضعات فقط. اما نص الآية المعنية بالامر فهو اكثر وضوحًا في الرواية الثالثة: «يُحرِّم (النكاحَ) من الرضاع عشر رضعات». وليس سهلاً الحكم في صحة هذه الرواية. لكن بما ان عدد الرضعات الذي يسبب تحريم الزواج كان قديما مسألة خلاف بين المذاهب الفقهية،[١٠٧٩] فقد اختُلق ذلك الحديث لدعم أحد آراء المذاهب حول التشريع الوارد في سورة النساء ٤: ٢٣/٢٧، سواء أكان النص منذ الاصل آية قرآنية او حديثًا، نُسِب إلى الرسول.

[١٠٧١] يُسقط الخميس كل ما يلي.

[١٠٧٢] «مشكاة»؛ النسائي «وهي»؛ «المباني» «وهو».

[١٠٧٣] «فيما» «مشكاة»؛ مسلم، أ.

[١٠٧٤] «في» «الموطأ»، لكن الشرح يذكر انه يرد في احدى المخطوطات «من».

[١٠٧٥] الترمذي.

[١٠٧٦] صيغة اخرى في «المباني» ٤، الرقاقة ٣٥، الوجه ٢.

[١٠٧٧] ابن ماجة، «السنن»، فصل «لا تحرم المصّة ولا المصّتان».

[١٠٧٨] مسلم، ب.

[١٠٧٩] قارن الشعراني، «ميزان»، طبعة القاهرة ١٢١٧، الجزء ٢، ص ١٣١.

١٢ . الواقدي (فلهاوزن)، ص ١٨٧): [١٠٨٠] «وكان سعيد بن جبير يقول في هذه الآية من رَمى مُحْصَّنة لعنه الله في الدنيا والآخرة فقال انما ذاك لأُمّ المؤمنين خاصة». ما يزعم انه آية قرآنية يبدو هنا اقتباسًا غير دقيق لسورة النور ٢٤ : ٢٣.

لقد أدّى بحثنا إلى نتائج مختلفة. لم نستطع الاتيان بأي دليل على مصداقية الرواية في اي من الحالات، لا بل إن المصداقية يمكن نفيها لاسباب مقنعة بالنسبة إلى شذرات ثلاث (رقم ١، ٢، ٤، ٧، ١١). وفي حالتين (رقم ٣، ١٢) يمكن على الاقل التشكيك فيها. وتختلف القطع ٨ ـ ١٠ عن سواها بان نصها بأكمله، كما هي الحال بالنسبة للقطعة رقم ٨، او معظمه، كما في رقم ٩ و١٠ موجود حرفيًا في القرآن. النقل، إذًا، محق في تأكيده ان القطعتين ٩ و١٠ روايتان أخريان لسورة الفتح ٤٨ : ٢٦[١٠٨١] وسورة الاحزاب ٣٣ : ٦. [١٠٨٢] ويسعنا أيضًا ان نعتبر القطعة رقم ٨ في احسن الاحوال شكلاً من اشكال سورة الاسراء ١٧ : ٣٢/ ٣٤. [١٠٨٣]

ثانيًا: نملك بعض المعلومات عن مقاطع قرآنية ضاعت، من دون ان يبقى لها اي أثر.

يقال ان سورة الاحزاب ٣٣ كانت في الاصل اطول مما هي عليه الآن. ففيما هي تتألف اليوم من ٧٦ آية، تنسب اليها بعض الروايات ٢٠٠ آية. ويدّعي آخرون انها كانت بطول سورة البقرة ٢ او حتى اطول منها. [١٠٨٤] لا يمكننا التأكد من

[١٠٨٠] تفضّل اوغست فيشر في لايبتسغ باطلاعي على النص العربي.

[١٠٨١] «كنز العمال»، الجزء ١، رقم ٤٧٥٣؛ «فبلغ ذلك عمرَ فاشتدّ عليه فدخل عليه فدعا ناسا من اصحابه فيهم زيد بن ثابت فقال من يقرأ منكم سورة الفتح فقرأ زيد على قراءتنا اليومَ فغلظ له عمرُ فقال ابي لا تكلّم قال تكلّم قال لقد علمت انّي كنت ادخل على النبي صلعم ويُقرئني وانت بالباب فان احببت ان اقرئ الناس على ما اقرأني اقرأت والا لم اقرأ حرفا ما حييت».

[١٠٨٢] قارن اعلاه الحاشية ١٠٦٥.

[١٠٨٣] ليست الكلمات «اعمَلوا مَا شئتُم فقد غفرتُ لكم»، ابن هشام، ص ٨١٠، س ٥و = الطبري ١، ص ١٦٢٧، س ١١و، موضعا متلفا في القرآن «locus Korani deperditus» (كشّاف مصطلحات الطبري مادة «طلع»)، بل ترد فقط افتراضا كتنزيل («لَعَلَّ الله ... فقال»).

[١٠٨٤] «المباني» ٤، الرقاقة ٣٣، الوجه ١، الرقاقة ٣٥ الوجه ٢؛ الزمخشري في سورة الأحزاب ٣٣؛ القرطبي في سورة البقرة ٢: ١٠٦/ ١٠٠ وفي سورة الاحزاب ٣٣؛ النيسابوري والنسفي في سورة الأحزاب ٣٣؛ «الإتقان»، ص ٥٢٤؛ «كنز العمال»، الجزء ١، رقم ٤٧٥١.

مقدار صحة هذه المعلومات. وهي، إن لم تكن قائمة على توقعات خاطئة، تعود على الارجح إلى نسخة قديمة كانت فيها سورة الاحزاب ٣٣ اكثر طولاً بواسطة قطع أخرى مختلفة. ويقال أيضًا ان سورة التوبة ٩،[١٠٨٥] وكما ذكرنا سابقا، سورة البينة ٩٨ كانتا في الاصل اطول مما هما عليه الان. وسنفحص اصل هذه المعلومات في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

كذلك سنبحث في هذا الموضع امر سورتين مزعومتين، تسميان «دعاء القنوت».

ثالثًا: نذكر احاديث محمد التي تُعتبَر بدورها وحيًا الهيًا،[١٠٨٦] لكنها لا تُعْلَن صراحة اجزاء من القرآن. ثمة مخطوطات، تجمع فيها هذه الاقوال.[١٠٨٧] نحن مضطرون هنا إلى الاختصار وذكر بعض الامثلة فقط:

١. البخاري، كتاب التوحيد، الفصل ٥٠، § ١: «اذا تَقرّب العبدُ اليّ (منّي) شبرًا تقربتُ اليه ذراعًا واذا تقرّب مني ذراعًا تقربتُ منه باعًا (بوعا)[١٠٨٨] واذا أتاني مشْيًا أتيتُه هَروَلةً.»[١٠٨٩]

٢. البخاري، كتاب الصوم، الفصل ٩؛ مسلم، كتاب الصيام، الفصل ٢٢،: «كل عمل ابن آدم[١٠٩٠] له الا الصيام فانه لي وأنا اجزي به والصيام جُنّة واذا كان يومُ صوم احدِكم فلا يرفث ولا يَصخب فإن سابَّه احدٌ او قاتله فليقل إني امرؤ صائم والذي نفس محمد بيده لخُلوفُ فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك للصائم

[١٠٨٥] الرازي وعلاء الدين في سورة التوبة ٩: ٦٤/٦٥: «قال عبد الله بن عباس انزل الله ذِكرَ سبعين رَجلا من المنافقين باسمائهم واسماء آبائهم ثمّ نُسِخَ ذكر الاسماء رحمةً منه على المؤمنين لئلا يعير بعضهم بعضا لانّ اولادهم كانوا مؤمنين.»

[١٠٨٦] تستعمل لهذا الغرض صياغات مختلفة مثلا: «قال (يقول) الله (تبارك و) تعالى» او «النبي يرويه عن ربّه» ...الخ.

[١٠٨٧] قارن مثلاً Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. 1, p. 446, Nr. 83

[١٠٨٨] قارن مثلاً القسطلاني حول الموضع، الجزء ١٠، ص ٤٦٤: «الباع طول ذراعَي الانسان».

[١٠٨٩] في رواية ثالثة للبخاري، الموضع نفسه، توصف الكلمات بانها حديث لمحمد.

[١٠٩٠] قارن ما ورد سابقًا عن عبارة «ابن آدم» في الحاشية ١٠١٣.

فرحتان يفرحهما اذا أفطر فرح واذا لَقي ربه فرح بصومه.»[١٠٩١]

٣. البخاري، كتاب التوحيد، § ٥٠: «لا ينبغي لعبد ان يقول انه خير من يونس بن متى ونسبه إلى ابيه.»[١٠٩٢]

٤. ابن سعد ٣، ٢، ص ١٢٣: «وجبت رحمتي للمتحابين فيّ[١٠٩٣] والمتجانسين فيّ والمتباذلين فيّ والمتزاورين فيّ.»

٥. الجاحظ، «الاضداد»، تحقيق ج. فان فلوتن **(van Vloten)**، ص ١٦٨، س ٢و؛ البيهقي، تحقيق فريدرش شفالي، ص ٣١٠، س ٤و: «يا ابن آدم أحدِثْ لي سفرا أُحدث لك رزقًا.»

تضم موسوعات المسلمين[١٠٩٤] الاحاديث الموحى بها والتي لا يضمها القرآن تحت اسم «الحديث المروي» او «الحديث القدسي» او «الحديث الالهي». وهي تميز بحق بين هذا الصنف والقرآن، وهو «الوحي المتلو»،[١٠٩٥] من جهة، والاحاديث النبوية من جهة أخرى. لكنها تخطئ باعتبارها الاحاديث القدسية بكل

[١٠٩١] لدى البخاري، كتاب التوحيد، فصل ٥٠ و«المباني»، فصل ٤، الرقاقة ٣٦، الوجه ٢، س ٩، ترد أيضًا رواية اقصر. ويوجد الكثير من امثالها لدى مسلم.

[١٠٩٢] تُعتبر هذه الكلمات حديثًا نبويا: البخاري، كتاب التفسير في سورة النساء ٤: ١٦٣/١٦١ وسورة الانعام ٦: ٨٦؛ النووي، تحقيق فستنفلد، ص ٦٤١ الخ، جزئيا بحذف الجملة الاخيرة، ومعناها غير واضح. اما القسطلاني فلا يعطي تفسيرا. ـ النبي يونس يذكر اربع مرات في القرآن (سورة النساء ٤: ١٦٣/١٦١؛ سورة الانعام ٦: ٨٦؛ سورة يونس ١٠: ٩٨؛ سورة الصافات ٣٧: ١٣٩)، لكن من دون الكنية.

[١٠٩٣] هذا تعبير مسيحي تحديدا، يرد بكثرة في العهد الجديد، وقد صار جزءا من الادب المحمدي. وقد جمع I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* 2, p. 392f. استشهادات كثيرة على ذلك. قارن أيضًا M. J. de Goeje في كشاف مصطلحات الطبري، مادة «في». وهذا التعبير غريب عن لغة القرآن، فالعبارات ﴿جاهدوا في الله﴾ سورة الحج ٢٢: ٧٨/٧٧ و«جاهدوا فينا» يجب اكمالها باضافة كلمة «سبيل». ويبدو ان مصدر هذا التعبير هو الطقوس السرية القديمة، قارن .Albr. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 109ff

[١٠٩٤] قارن «كتاب كشّاف اصطلاحات الفنون» تأليف المولوي محمد اعلى بن علي التهانوي بتصحيح محمد وجيه والمولوي عبد الحق والمولوي غلام قادر وباهتمام الويس اسبرنكر التيرولي ووليم ناسو ليس الايرلندي .Bibliotheca Indica, Calcutta 1854ff., p. 280ff مادة «حديث»؛ الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) تحقيق فلوغل، لايبستغ ١٨٤٥، ص ٨٨، يمكنه العودة في متابعة هذه المصطلحات لمدة قرنين من الزمن.

[١٠٩٥] بحسب ذلك يدعى القرآن [illegible] مثلاً لدى المسعودي، تنبيه، تحقيق M. J. de Goeje، ص ١٩١، س ٥.

بساطة وحيًا،[١٠٩٦] في الوقت الذي لا يتأكد فيه بالنسبة لأيٍّ منها انه ليس ايضًا حديثًا أصيلاً، نطق به محمد نفسه.

رابعًا: لا بد من ان نذكر أخيرًا العدد الضخم من الروايات التي اطلق فيها محمد في مختلف المناسبات تحذيرات او اوامر، او كشف عن الحاضرات او المقبلات بواسطة وحي اتاه. ويكفي ان نسوق من هذه المادة الضخمة بعض النماذج:

بسبب وحي تلقاه، ابتعد محمد من امام عمر بن جحاش الذي اراد قتله بحجر (الواقدي، ص ٣٥٥و). وقد عرف بفضل وحي الهي مكان وجود بعير تائه (الواقدي، فلهاوزن، ص ١٨٣). وقال أُسَيد لمحمد: ان كان امرًا من السماء فنفِّذه! (الواقدي، فلهاوزن، ص ٢٠٤). أُوحي للنبي ان الله تقبّل ابا لُبَابة برحمته، المصدر المذكور ص ٢١٤، كما أُطلِع بوحي على حقيقة بيت الصلاة الجديد الذي اقامه بنو سالم، المصدر المذكور ص ٤١٠. واذ سأله احدهم بجعرانة إنْ كان صوابا أنه تطيَّب ولبس جبة، فأتى محمدًا الوحيُ بالجواب، البخاري، كتاب فضائل القرآن § ٢.

يتمتع هذا النوع من الوحي بقدر كبير من الثقة كما يبدو. ويكفي لذكر هذه الاقوال عدم توفر نصوص منزلة. حتى لو اعتُبرت كل تلك القصص خرافات، فلا بد من ان نتمسّك بأن هذه الاحداث والاقاويل ترسم على العموم صورة صحيحة عن الامزجة والاوضاع النفسية التي كان بها محمد. ومن صفة الانبياء، كما يعلمنا تاريخ الاديان، ان يكونوا على اتصال شبه دائم بالألوهة، ويصغوا إلى ما توحي به اليهم، ليس فقط عند القيام بأعمال عظيمة ومهمة، بل أيضًا في اصغر أمور الحياة اليومية التي لا تحصى.

بناءً على ذلك، يعتبَر من الأكيد أن محمدًا شعر نفسه خاضعًا لتأثير ايحاءات أخرى كثيرة غير آيات القرآن.[١٠٩٧] واذا تذكرنا أيضًا اعلاناته الكثيرة المستقلة، فلا بد لنا من أن نسأل عن كيفية تمكنه من الاهتداء إلى الصواب في وسط هذا

[١٠٩٦] قارن «السجلني» ٤، الرقاقة ٣٦، الوجه ٢: «فمن زعم ان هذه الكلمات من عند الله ووحيه وتنزيله فقد صدق».

[١٠٩٧] قارن اعلاه ص ١٦ و١٩؛ «الإتقان»، ص ١٠٢.

التشويش. القرآن يفيدنا بان آياته تعود إلى لوح محفوظ في السماء. لهذا السبب لم يكن لمحمد أن يعتبر من جملة ما أُوحي قرآنًا إلا ما صدر، بحسب ايمانه، عن ذلك النموذج السماوي الأصيل.(١٠٩٨) ويمكننا ان نضيف إلى هذا المبدأ الشكلي مبدأ آخر يتعلق بالمادة، التي وجب ان تتناول احكامًا شاملة المفعول وأمورًا هامة من أمور الدين.

لعل النبي نفسه اعتراه الشك أحيانًا، وهو على هذه الارضية المضطربة. ولم يكن اللاحقون الذين تولوا مهمة جمع تركته اقل منه عرضة للخطأ. لهذا السبب تمكنت اقوال عادية ان تنال بسهولة صفة «الاحاديث القدسية»، وحتى ان تتسرب كوحي من الدرجة الاولى إلى القرآن. كذلك تمكنت بالمقابل آياتٌ حقيقية من القرآن، لم تُضَمّ لسببٍ ما إلى المصحف، ان تدخل الحديث.

بالرغم من ذلك، لم نستطع حتى الآن ان نعلن ايًّا من الاحاديث بتأكيد قرآنا. يبدو من جهة أخرى، كما سنبين لاحقًا (في الجزء الثاني)، انه ما من آية قرآنية تحال بحق إلى الحديث. ولعل هذه النتيجة السلبية تتعلق، من جانب، بصعوبة المشكلة والنقص في وسائلنا، وتعود من جانب آخر إلى الثقة الكبيرة والمعرفة الموضوعية اللتين سادتا عملية جمع القرآن.

ان الفضل الرئيس في تماسك النقل يعود إلى النبي نفسه. فهو قرَّر، على الارجح منذ اللحظة الاولى التي ايقن فيها انه يتلقى اشعارات من كتاب سماوي، ان تكون هذه وثيقة صادقة، غير محرَّفة للارادة الالهية، في مواجهة كتاب اليهود والنصارى المقدس. لذا اهتم لزامًا بالتثبيت الخطي لما أُوحي به اليه ليُحفَظ من الاندثار او التحريف. والنقل لا يسمّي فقط الكتّاب الذين كان محمد يملي عليهم الآيات،(١٠٩٩) بل يزودنا بمعلومات هامة عن شكل هذه المكتوبات. اما بيانات الله الأخرى فلم تُدوَّن رسميًا، وتُرِكت معرفتها لصدف النقل الشفوي.

(١٠٩٨) قارن ايضًا الملاحظة الصائبة حول الاحاديث القدسية في «المباني»، الفصل ٤، الرقاقة ٣٦، الوجه ٢: «ولا تجوز تلاوة شئ منه في الصلاة اذ لم ينزل بالنظم الذي نزل به سائر القرآن الذي أُمرنا بتلاوته وكتابته في المصاحف ونقلَه الينا العامّةُ عن العامّة».

(١٠٩٩) قارن اعلاه ص ٤١ وو. Leone Caetani, *Annali* 2, 1, p. 706f.

تاريخ القرآن

تأليف

تيودور نولدكه

الطبعة الثانية
عدّلها تعديلاً تامًّا

فريدريش شفالي

الجزء الثاني

جمع القرآن

مع ملحق في التأريخ الأدبي حول المصادر
المحمديّة والأبحاث المسيحيّة الحديثة

لايبتسغ
مكتبة ودار نشر ديتريش
١٩١٩

مقدّمة

في الخامس من شهر شباط من العام الجاري خطفت المنية مؤلّف هذا الجزء، صهري العزيز فريدريش شفالي، وهو في عمر يناهز ٥٦ عاما، إذ لم يستطع جسده الضعيف أن يتحمل نتائج الحصار الأميركي ـ الإنكليزي الذي ذهب ضحيته الكثيرون. وقد بذل الجهد، حتى الأسابيع الأخيرة التي سبقت وفاته، من أجل إنجاز المخطوط الذي يتابع فيه كتاب «تاريخ القرآن». وقد ترك مخطوط الجزء الثاني من هذا الأثر جاهزًا للطباعة، بصرف النظر عن بعض الأمور الشكلية البسيطة. هكذا استطاع متخصِّصٌ في العلوم السامية، كالموقِّع أدناه، وهو ليس متخصِّصًا في العلوم العربية، أن ينجز طباعته من دون صعوبات كبيرة. ما ساعد على ذلك هو أن أوغست فيشر، زميلي الذي يعمل معي هنا، تكرم بالمساهمة في التصحيح وإجراء بعض التعديلات، مهتمًّا حصرًا بوضع أسماء المؤلفين وعناوين الكتب العربية بصورة صحيحة ومنتظمة، وهذا ما كان ناقصًا في المخطوط المتروك، فاهتم به زميلي بما يحوزه من معرفة متخصصة. إضافة إلى ذلك تلطف بالقيام بتصحيح بعض الأخطاء وذكر ما فات المؤلف ذكره، أو صدر حديثًا من الأعمال الهامة.

ولا يزيد هذا الجزء الثاني من تاريخ القرآن الموضوع بين أيديكم مع ملحقه في التأريخ الأدبي عن الجزء الثاني والمقدمة الأدبية التي أعدها نولدكه للطبعة الأولى من عمله بالحجم الظاهر وحسب، بل إنَّ شفالي أخذ المصادر الكثيرة التي صارت بين أيدينا وانجازات البحث العلمي الهامة التي تحققت في الستين سنة الأخيرة بعين الاعتبار فقام بإدخال تعديلات قيِّمة من حيث المضمون على الجزء الثاني، بعكس ما فعله في الجزء الأول، مما يجعل هذا الجزء إلى حد بعيد إنجازه الخاص، الذي

لا يتضمن من النص الأصيل الذي وضعه نولدكه إلا القليل من المقاطع، كما سبق لشفالي نفسه أن أكد عدة مرات. وقد سلّمت مخطوط شفالي الذي تركه للطبع من دون تعديلات مضمونية، كما سبق ذكره. كذلك سلّمت القسم الاخير من الملحق التأريخي الادبي الذي يعالج الأبحاث المسيحية الحديثة للطباعة من دون إجراء تعديلات عليه، رغم أنَّ هذا القسم الأخير لم يكن منجزًا بعد، بعكس سائر أقسام الكتاب، وربما كان شفالي أجرى عليه بعض التعديلات المفردة، وأضاف إليه بعض الأشياء لو تسنى له إنجازه. هذا ما ينطبق بالتحديد على ما يرد في الصفحة [٢١٨و] من ذكره لبعض ترجمات القرآن الأخرى. وقد حمل المخطوط إشارة لا أكثر إلى ضميمة لم يعثر عليها للأسف.

أما الجزء الثالث الذي يتناول قراءات القرآن فلم يُعثر على مخطوط له في تركة شفالي، بل على بعض الأعمال الممهِّدة وحسب. بناء على طلبي أبدى غوتهلف برغشترسر (Gotthelf Bergsträßer)، الذي خلف شفالي أستاذًا في كونغسبرغ (Königsberg)، استعداده لأن يقوم بتأليف الجزء الثالث والأخير، معتمدًا على المواد التي خلَّفها شفالي، وما قام به هو شخصيًا من تحضيرات أثناء إقامته في اسطنبول، وسيبدأ بالعمل فور أن تسمح له التزاماته المختلفة بذلك.

ثمة، إذًا، سبب مبرِّر للرجاء بأن ينجَز تعديلُ الأثر الرائع الذي كتبه تيودور نولدكه في شبابه وتحديثهُ في أمد منظور. وإني لأدعو لمعلمنا الشيخ الجزيل الاحترام بأن ينعم بمعايشة ذلك!

لايبتسغ في أيلول ١٩١٩

هاينرش تسيمرن

١. حفظ تدوين الوحي في أيام محمّد على أساس تلويحات قرآنية ووضع السور النصّيّ

إنّ الآياتِ المنفردة المختلفة التي يتألّف منها كتاب الإسلام المقدّس، تعود، بناءً على إشاراتٍ كثيرة متضمَّنة فيها، إلى كتاب محفوظٍ في السماء، وذلك في مطابقة دقيقة له، في حين أنّ كتب المسيحيين واليهود المقدّسة تنبثق من النموذج الأعلى ذاته، غير أنّها تعرّضت لتشويه كبير. وكذلك الأسماء المختلفة التي أطلقت على هذه الآيات كالقرآن،[١] الكتاب، والوحي،[٢] توحي بخلفية كتابيّة (تدوينيةٍ) لها. والحال هذه، يصعب التصوّر أنّ محمّدًا لم يكن ينوي، منذ البداية، أن ينجز وثيقة للوحي أو أن يثبته كتابةً.[٣] وهكذا، نجد في سورة العنكبوت ٢٩ : ٤٨/ ٤٧ إلماحًا إلى تدوين الوحي. هذا ما تقوله الروايات صراحةً، إذ تورد أسماء الأشخاص الذين كان النبي يملي عليهم الآيات ليدوّنوها.[٤] لا نملك أيّ أخبارٍ وثيقة عن تفاصيل هذه العملية، أو عن حفظ المادّة وترتيبها.[٥] حسب لامنس،[٦] ثمّة دعوة في سورة القيامة ٧٥: ١٦ ـ ١٧ من الله لمحمّد لئلا يستعجل تدوين القرآن، بل يترك المجال لنفسه، لعلّه يريد تغيير النصّ في لحظة سكينة. غير أنّ هذا التفسير مخطئ. فالعجالة في السياق متصلة بقرار ذاتي يأخذه النبيّ بالتدوين،

---

[١] المفردة «قرآن» هي من جهة مصدر للفعل «قرأ» بمعنى «أنشد، تلا»، ومن جهة أخرى كلمة دخيلة من الآرامية «قريانا» بمعنى «القراءة».

[٢] I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. 2, p. 7, n. 1.

[٣] A. Sprenger, *Mohammad*, Vol. 3, p. XXXIII; H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, p. 136, 141، وكثيرون آخر يتنازعون حول ذلك دونما سبب. قارن سورة الفرقان ٢٥: ٣٢/ ٣٤، وكذلك أعلاه، الجزء الأول، ص ٢٣٢.

[٤] قارن أعلاه، الجزء الأول، ص ٤١وو.

[٥] قارن أعلاه، الجزء الأول، ص ٤٣وو.

[٦] H. Lommens, *Fâṭima et les filles des Mahomet*, 1912, p. 113.

فيُدعى إلى الانتظار حتى ينزل عليه الوحي المناسب كاملاً. وكذلك تمنع سورة طه ٢٠: ١١٤/١١٣ تلاوة القرآن قبل إتمام وحيه. مع هذا يوحي التحليل الأدبيّ للسور الواردة أنّ محمّدًا نفسه كان يجمع أحيانًا آياتٍ متفرّقة في مجموعات أكبر، وأنّه كان ينظر إلى بنىً أدبية مصطنعة كنتيجة لفعل إيحائي واحد موحّد.

هذا والبنية الوعظية لغالبية السور تجعل الولوجَ في سرّ التأليف في غاية الصعوبة، كما تحول دون القدرة على الحكم إلى أيّ مدىً يعود جمع الآيات المتفرّقة الآتية من مصادر مختلفة في سورة واحدة إلى النبي نفسه أو إلى محرّرين لاحقين. يمكن القول بما يشبه التأكيد إنّ الوحدة الأدبية في بعض السور الكبيرة محتملة فقط حيث نجد تشابهًا وتوافقًا في المضمون، كما في سورة يوسف ١٢ والكهف ١٨، أو حيث تتكرّر لازمة ما فتربط أجزاءً مختلفة بعضها ببعض، كما في سورة الشعراء ٢٦، والواقعة ٥٦، والمعارج ٧٠ والمرسلات ٧٧، أو حيث يتطابق الأسلوب والقافية والوزن تطابقًا ملفتًا، كما في سورة الصافات ٣٧. في ما يتعلّق بسور البقرة ٢ والأنفال ٨ والمنافقون ٦٣ والتوبة ٩ بشكل خاص من المستحيل اتخاذ أيّ قرار بهذا الشأن. في جميع الأحوال، لولا اللجوء إلى التدوين، لما جاءت أيٌّ من هذا السور على ما هي عليه.

أودّ أن أفترض الأمر نفسه حيث يلجأ محمّد، في المدينة، إلى توسيع آيات سابقة بواسطة إضافات صغيرة أو استطرادات،[٧] أو حتى حين يستبدلها بنصّ جديد ذي مضمون مختلف أو يلغيها.[٨] كان يلجأ لهذا لكي يرخي القيود التي وضعها، من خلال الآيات المثبتة بالكتابة، حول حريته النبوية دون انتباه.

---

[٧] على سبيل المثال سورة المدّثّر ٧٤: ٣١/٢١ ـ ٣٤؛ عبس ٨٠: ١٨/١٧ ـ ٣٥؛ التين ٩٥: ٦؛ البروج ٨٥: ٨ ـ ١١؛ النبأ ٧٨: ٣٧وو؛ مريم ١٩: ٣٥/٣٤ ـ ٤١/٤٠.

[٨] سورة البقرة ٢: ١٠٦/١٠٠. التعبير القرآني لذلك هو مصطلح النسخ الذي أصبح أيضًا فيما بعد من المصطلحات اللغوية المتداولة. وهذا المصطلح بذاته إما أن يعني في الأصل «إدخال قراءة جديدة»، وهو بهذا الاعتبار مأخوذ من الكلمة العبرية ـ الآرامية «نُسخة»، أو أنّه مشتق من فعل آرامي بمعنى «الإبعاد». وكما أكّدتُ سابقًا ـ أعلاه الجزء الأول، ص ٤٨و ـ فقد كان من الصعب على محمد اختلاق نظرية المواطن القرآنية المنسوخة، والأغلب أنّه استند إلى تصور متوارث لها، ولعله استند إلى الفكرة الواردة في العهد الجديد بنسخ الشريعة بوساطة الإنجيل (*καταργεῖν τὸν νόμον*).

من جهة أخرى تحتاج الآيات العديدة المتأرجحة، أو مجموعات الآيات ذات الطابع الشذري، التي وجد بعضها طريقه إلى السور ولا يزال بعضها الآخر قائمًا إلى الآن في الجزء الأخير من النسخة الرسمية، إلى توضيح خاص. رغم الأهمية التي يعطيها محمّد للتدوين، لا يمكننا أن نتوقّع مقدارًا كبيرًا من الكمال أو أمانة حرفية، أقلّه في مكّة، حيث كان صراعه لكسب اعتراف الناس به مرسلاً من الله صراع حياة أو موت. بسبب الظروف الخارجية الضاغطة، بقي التدوين، حتى ولو كان في نية محمّد منذ البداية، مجرّد مشروعٍ لأكثر من مرّة. ولكن، في وقت مبكّر كان كلّ شيء يحفظ في الذاكرة التي كانت تخون النبيّ في بعض الأحيان. لهذا تراه، في سورة البقرة ٢: ١٠٦/ ١٠٠ يعزّي المؤمنين، بقوله إنّ الله سوف يمنحهم بدل كلّ آيةٍ ذهبت ضحّية النسيان آيةً أفضل.

عدا التدوين الذي كان محمّد نفسه وراءه، ربما كانت هناك أيضًا عمليات تدوين أخرى تتفاوت في حجمها، قام بها مناصرون غيورون لتعليمه بأنفسهم أو أوكَلوا بها آخرين. إلى جانب هذا، كان هناك الحفظ في الذاكرة، الذي كان، في وقت كانت القراءة والكتابة من الفنون النادرة، ذا أهمّية كبيرة. إضافة إلى العدد غير القليل من الصحابة الذين حفظوا غيبًا مقاطع قصيرة، بقدر ما كان هذا ضروريًا لتلاوة الصلوات،[٩] كان هناك أفراد استطاعوا أن يشحنوا ذاكرتهم بمقاطع أطول ويتلوها بأمانة الكتاب، وبهذا استطاعوا أن يحفظوا جزءًا من الوحي، لم يدوّن نصّه أبدًا أو ضاع في ظروف معيّنة، من الفقدان التام.

لما كان النبيّ لا يزال على الأرض، كان الوحي مستمرًّا. ولكن، لمّا انقطع السيل فجأة بموته،[١٠] كان لا بدّ، بتطابق مع المعنى المبدئيّ الذي كان لنصوص الوحي السماوية في الديانة الجديدة، أن تنشأ، عاجلاً أم آجلاً، الحاجة، داخل الجماعة، إلى جمع المادّة كلّها في شكلٍ يعوّل عليه.

تنسب الروايات الفضل في جمع القرآن هذا، بإجماع لافت، للخلفاء الثلاثة

---

[٩] قارن على سبيل المثال، البخاري، أذان، § ٩٤وو؛ «التنبيه»، تحقيق Juynboll, ص ٢١وو.

[١٠] «انقطع الوحي»، «مشكاة»، مناقب أبي بكر، في النهاية.

الأُول.[١١] وثمة عدد كبير من الروايات القديمة والمتأخرة حول ذلك. حتى ولو اتفق كثير منها في الخطوط الأساسية، إلاّ أنّها تختلف أيضًا في تفاصيل مهمّة. ولأنّ المصادر التي تتحدّث عن حيثيّات مهمّة تتعلّق بالديانة ملوّنة منذ البداية بنزعات ذاتية غير موضوعية، علينا أن نقارب المعلومات المشتركة بالانتباه نفسه الذي نقارب به ما فيها من اختلاف. لعلّنا نستطيع، بدراسة متأنّية للعوامل آخذين بعين الاعتبار بدقّة شكل القرآن الذي وصل إلينا، كنتيجة أخيرة للتطوّر، وقبل كلّ شيء كمنطلق وحيد أكيد بالضرورة، أن نقترب من الحقيقة قدر الإمكان.

٢. جامعو القرآن غير الأصيلين، أو حفّاظ الوحي

ألاّ يكون القرآن قد جمع كاملاً في أيّام النبيّ أمرٌ بديهيّ. ذلك أنّ رسول الله استدعي بشكل مفاجئ وغير متوقّع من المسرح الأرضيّ. وإذا كانت إحدى الروايات[١٢] التي تعود إلى زيد بن ثابت تدّعي أنَّ القرآن، في تلك الفترة، لم يكن قد جمع أبدًا، فإن وراء هذا القول تصوّر آخر يقوم على الأخبار التي تتحدّث عن نسخةٍ أنجزها أبو بكر.[١٣] حسب هذه الأخبار كان الخليفة قد وجد نصوص الوحي مبعثرة ومتفرّقة أو، كما يضيف السيوطي، غير مجموعة في مكان، أو مرتّبة في سور. لا تتفق هذه النظرة تمامًا مع ما توصّلنا إليه من نتائج في الفصول السابقة، حيث قلنا إنّه لم يكن هناك سور فحسب، كانت منذ البداية تشكّل وحدات أدبية، بل أيضًا سورٌ كان محمّد نفسه قد وضعها في أوقات لاحقة انطلاقًا من مقاطع من أصول مختلفة.

ولئن وجب تأجيل الإجابة على هذا السؤال الجدليّ إلى حين الانتهاء من

---

[١١] يقول علاء الدين في التفسير ١، ٦: «وفّق الله عند جمعه الخلفاء الراشدين»، حتى إنَّ السيوطي، «الإتقان»، ص ١٣٣، يستعمل تعبيرا أشدّ، وهو «ألهم». قارن أدناه، ص [٨وو] حول النشاط المزعوم لعلي في الجمع.

[١٢] «الإتقان»، ص ١٣٣، س ٦وو.

[١٣] قارن أدناه، ص ٢٤٦و.

دراسة نسخة أبي بكر من القرآن، إلاّ أنّه بالإمكان الآن إيضاح تناقض آخر ملفت مع النظرة السائدة. فثمّة عدد غير قليل من الروايات التي تذكر بهدوء، ودونما أثر دفاعيّ ضدّ آراء مختلفة، سلسلة كاملة من الأشخاص بأسمائهم، كانوا قد جمعوا القرآن في أيّام النبيّ. يخصّص ابن سعد لهذا الموضوع فصلاً كاملاً،[١٤] مع أنّه في مواضع أخرى من عمله يعتبر الخلفاء الأوّلين أوّل من نظّم النسخ القرآنية وجمعها. في هذه الظروف لا يمكن الشكّ بأنّ هذه الروايات تقدّم تفسيرًا خاصًّا لموضوعنا. ففي الواقع، لا تشير الجملة المستعملة في هذه التقاليد، «جمع القرآن»، إلى جمع نصوص الوحي في كتاب، ولكن، كما تقرّ السلطات التفسيرية المحمّدية المهتمة بالحديث، إلى حفظه في الذاكرة.[١٥] هكذا يبقى أن نعرف بطبيعة الحال، ما إذا كان كلٌّ من «الجامعين» قد حفظ كلّ نصوص الوحي أو أجزاء كبيرة منها في ذهنه. كما سوف نرى لاحقًا، فإنّ حفظ النصوص المقدّسة غيبًا كان، في كلّ الأزمنة، الأمر الأساسيّ، في حين أنّ التناقل المكتوب لنصوص الوحي كان ينظر إليه دائمًا بكونه واسطة لبلوغ الغاية.

لا تختلف آراء الروايات المختلفة في شأن عدد من تدعوهم جامعين للقرآن، بل أيضًا في أسمائهم. فأكثر ما نقع عليه الأسماء الأربعة الآتية:[١٦] أُبَي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد الأنصاري. في الصيغ المختلفة لهذه

---

[١٤] «ذِكْرُ مَنْ جمع القرآن على عهد رسول الله»، ابن سعد، «طبقات» ٢، ٢، تحقيق Schwally, ص ١١٢ـ ١١٥.

[١٥] النووي، «التهذيب»، تحقيق Wüstenfeld يُفسِّر «جمعوا القرآن» بقوله «حفظوا جميعه». القسطلاني ٤، ١٦٢ حول البخاري، مناقب زيد بن ثابت، يفسر «جمع القرآن» بقوله «استظهره حفظا». وينص «الإتقان»، ص ١٣٤ اسفل، حول ذلك بالقول: «فمراده بجمعه القرآن حفظه في صدره». حول غيرها من التعابير المرادفة قارن ادناه الحاشية ٣١. في رواية ابن سعد، «طبقات»، ٢، ٢، ص ١١٢، س ١٦، يُستبدل في جميع صيغ هذا الفصل التعبير السائد «جَمَع القرآن» بالتعبير «اخذ القرآن»، وبطبيعة الحال أيضًا بمعنى «استظهر، حفظ غيبا». وفي مواطن أخرى، على سبيل المثال، ابن سعد ٣، ١، ٥٢، س ١٥، ١٨، يُعبِّر هذا القول عن «تلاوة كامل القرآن».

[١٦] البخاري، بدء الخلق، فقرة ١٤٩، مناقب زيد؛ مسلم، فصل ٥٨؛ الترمذي، مناقب معاذ؛ «مشكاة»، جامع المناقب، فصل ١، فقرة ٩؛ «المباني» ٤؛ القرطبي ١، الرقاقة ٢٢ وجه ٢؛ «الإتقان» ص ١٦٦، س ٥وو؛ الشوشاوي ٣؛ ابن سعد، «طبقات» ٢، ٢، تحقيق شفالي، ص ١١٣، س ١٤ ـ ١٧ وغيرها. وتنتشر هذه الأسماء في روايات متفرقة على النحو التالي: «الإتقان» ١٦٦ يذكر معاذاً، وزيداً، وأبا زيد، وأبا الدرداء (أربعة). ـ ويسمي ابن سعد ٢، ٢، ص ١١٣، س ٥وو: أُبي، ومعاذ، وعثمان، وتميم الداريّ (بالمثل). ـ ويذكر البخاري، بدء الخلق، فقرة ١٢٣، ١٤٧، ١٤٨؛ ومسلم، فضائل القرآن، فقرة ٥٩؛ و«الإتقان»، ١٦٥؛ والنووي تحقيق فوستنفلد، ص ٢٦٧: أُبي، ومعاذ، وعبد الله بن مسعود، وسالم بن معقل مولى أبي حذيفة (بالمثل). ـ ابن سعد، ص ١١٣، س ١١و، يذكر:

الرواية تظهر إلى جانب ذلك أسماء أخرى كثيرة جديدة، مثل أبي الدرداء، وعثمان، وتميم الداريّ، وعبدالله بن مسعود، وسالم بن المعقل، وعبادة بن الصامت، وأبي أيوب وسعد بن عبيد، ومجمّع بن جارية، وعبيد بن معاوية، وعلي بن أبي طالب.

من بين هؤلاء الأشخاص سيصادفنا لاحقًا أيضًا علي وسالم وزيد وأُبيّ وابن مسعود كأشخاص عملوا افتراضًا أو فعلاً على المجموعات القرآنية المكتوبة.

المعرفة القرآنية الشعبية عند الخلفاء الأوّلين

لا يمكن للمرء أن يتصوّر إلى أيّ درجة كانت معرفة القرآن يسيرة عند مسلم عاديّ من بدايات الإسلام. فبعد معركة القادسيّة أمر عمر قائد الجيوش سعد بن أبي وقّاص أن يوزّع البقايا الكبيرة من الغنائم على «حملة القرآن». فلما أتى إليه عمر بن معد يكرب، رجل الحرب المشهور، وسئل عن معرفته بالوحي، اعتذر قائلاً إنّه اهتدى إلى الإسلام في اليمن، وكان دائمًا بعد ذلك في الحرب، ولم يكن لديه الوقت الكافي، ليحفظ القرآن غيبًا. أمّا بشر بن ربيعة الذي من الطائف، فأجاب، حين بادره سعد بالسؤال نفسه، بالجملة الافتتاحية، «بسم الله الرحمن الرحيم».[١٧] وحين توجّه إلى الأنصار في معركة اليمامة قائدهم مشرّفًا إياهم بدعوتهم «أهل سورة البقرة»، أسف أحد المحاربين من طيء لأنّه لا يعرف من هذه السورة ولا آية واحدة غيبًا.[١٨] أما أوس بن خالد، وهو بدويّ ذو مكانة مرموقة من

أبي، ومعاذ، وزيد، وأبا زيد، وتميم (خمسة أشخاص). ـ ابن سعد، ص ١١٣، س ٢٠وو، ص ١١٤، س ١وو: أُبي، ومعاذ، وعبادة بن الصامت، وأبا أيوب، وأبا الدرداء (كذلك خمسة أشخاص). ـ ابن سعد، ص ١١٣، س ١وو، يذكر: أُبي، ومعاذ، وزيد، وأبا زيد، وأبا الدرداء، وسعد بن عبيد (ستة أشخاص). ـ ابن سعد، ١١٢، س ٢٠وو، يسمي الأشخاص أنفسهم مضيفًا إليهم مجمّع بن جارية. ـ ابن سعد، ١١٣، س ٢٥وو، يسمي: أُبي، ومعاذ، وزيد، وأبا زيد، وعثمان، وتميم الداري. ـ «الإتقان»، ص ١٦٩، س ١٥وو، يذكر: أُبي، ومعاذ، وزيد، وأبا زيد، وأبا الدرداء، ومجمّع. ـ «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٢٧، يذكر: أُبي، ومعاذ، وأبا زيد، وأبا الدرداء، وسعد بن عبيد، وعلي بن أبي طالب، وعبيد بن معاوية بن زيد بن ثابت بن الضحّاك (سبعة أشخاص).

(١٧) ابن حجر ١، رقم ٧٦٤. «الاغاني» ١٤، ٤٠.

(١٨) ابن حبيش، مخطوط Berolin, الرقاقة ١٢، وجه ١، حسب Caetani, *Annali dell' Islam*, ج ٣، ص ٧١٤ اعلاه.

قبيلة طيء، فضربه مفوّض الخليفة عمر حتى الموت[١٩] لأنّه لم يقدر أن يتلو آيةً واحدة من القرآن. ويقال أيضًا إنّ خطيبًا في الكوفة، في أيام الأمويين، اعتلى المنبر، وتلى استشهادًا من ديوان عدي بن زيد وكأنّه آية قرآنية.[٢٠] حتى ولو لم تكن هذه الروايات سوى مجرّد أقاصيص، إلاّ أنّها تعكس لنا صورة حقيقيّة عن مدى معرفة أفراد الجندية البدوية بالقرآن في بداية الإسلام. ولا شكّ في أنه وُجِد من أمثال هذا الخطيب الفظّ في أوقات لاحقة.

٣. المجموعات والنسخ المكتوبة

علي باعتباره جامعًا للقرآن

تقول روايات مختلفة إنّ عليًا بن أبي طالب، ابنَ عمّ محمّد وصهره، كان وراء جمع للقرآن. وبناء على إحدى الروايات، فقد قام بهذا والنبيّ كان لا يزال على قيْد الحياة، وذلك بناءً على أمرٍ منه. ويرد أنّه جمع القرآن من أوراق، وقطع قماش حريريّة، وجدها خلف وسادة النبيّ، وأنّه أقسم بألاّ يغادر المنزل قبل الانتهاء منه.[٢١] ويضع آخرون هذه العملية بعيد موت محمّد، ويجعلون القسم على لسان عليّ، لكي يأخذ الكرامة من أبي بكر.[٢٢] ويقال أيضًا إنّ عليًا لاحظ عدم ثبات الناس بعد موت محمّد، فقرّر أن يدوّن القرآن من الذاكرة، فقام بذلك في ثلاثة أيّام.[٢٣] ويدّعي مؤلّف «الفهرست» أنّه رأى مرّة قطعةً من النسخة الأصلية لعليّ.

---

(١٩) «الحماسة»، ٣٨٩؛ «الأغاني»، ١٤، ٥٨.

(٢٠) «الفهرست»، تحقيق، فلوغل، ص ٩١.

(٢١) قارن التفاسير الشيعية في مخطوط Sprenger 406 ومخطوط Petermann ١، ٥٥٣؛ Journal Asiatique 1843 كانون الثاني، ص ٣٨٦. تُنسب هذه الروايات جميعها إلى نسل علي، وهي بهذا تُصبح اكثر عُرضة للشكوك.

(٢٢) ابن سعد ٢، ٢، تحقيق شفالي، ص ١٠١، الأسطر ١٦ ـ ٢٠. «الإتقان»، ص ١٢٤و. غير أنّه يُشكك في كلا الموضعين بمصداقية الخبر. ويوضح عكرمة عند ابن سعد حول إحدى الاستفسارات أنّه لا علم له بذلك. ويورد السيوطي رايا لابن حجر مفاده أنّ «جمع» في تلك الرواية تاتي بمعنى «حفظ في الذاكرة».

(٢٣) «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٢٨.

لا شيء من الصحّة في هذا كلّه. فمصادر هذه الأخبار ـ تفاسير قرآنية شيعية وكتب تاريخية سنّية ذات أثر شيعيّ ـ مشكوك بأمرها، ذلك أنّ كلّ ما يرويه الشيعة عن وليّ شيعتهم الأعلى، غير موضوعيّ ومنحاز بجملته. ومن حيث المضمون تناقض هذه الأخبار وقائع التاريخ الأكيدة كلّها. فلا التقاليد المتعلّقة بجمع زيدٍ للقرآن، ولا تلك المتعلّقة بمحاولات جمعه الأخرى في الفترة السابقة لعثمان، تذكر شيئًا عن عملٍ لعليّ كهذا. ولا هو يشير إلى هذا العمل، لا في فترة خلافته ولا قبلها، والأمر الأكيد أنّ الشيعة لم تعرف أبدًا نسخةً كهذه.[٢٤]

كان ترتيب السور في المجموعة التي نظّمها عليّ بعد موت محمّد، بحسب اليعقوبيّ،[٢٥] كالآتي: البقرة ٢، يوسف ١٢، العنكبوت ٢٩، الروم ٣٠، لقمان ٣١، فصلت ٤١، الذاريات ٥١، الإنسان ٧٦، السجدة ٣٢، النازعات ٧٩، التكوير ٨١، الانفطار ٨٢، الانشقاق ٨٤، الأعلى ٨٧، البيّنة ٩٨ (القسم الأوّل). ـ آل عمران ٣، هود ١١، الحج ٢٢، الحجر ١٥، الأحزاب ٣٣، الدخان ٤٤، الرحمن ٥٥، الحاقة ٦٩، المعارج ٧٠، عبس ٨٠، الشمس ٩١، القدر ٩٧، الزلزلة ٩٩، الهمزة ١٠٤، الفيل ١٠٥، قريش ١٠٦ (القسم الثاني). ـ النساء ٤، النحل ١٦، المؤمنون ٢٣، يس ٣٦، الشورى ٤٢، الواقعة ٥٦، الملك ٦٧، المدثر ٧٤، الماعون ١٠٧، المسد ١١١، الإخلاص ١١٢، العصر ١٠٣، القارعة ١٠١، البروج ٨٥، التين ٩٥، النمل ٢٧ (القسم الثالث). ـ المائدة ٥، يونس١٠، مريم ١٩، الشعراء ٢٦، الزخرف ٤٣، الحجرات ٤٩، قٓ ٥٠، القمر ٥٤، الممتحنة ٦٠، الطارق ٨٦، البلد ٩٠، العاديات ١٠٠، الكوثر ١٠٨، الكافرون ١٠٩ (القسم الرابع).ـ الأنعام ٦، الإسراء ١٧، الأنبياء ٢١، الفرقان ٢٥، القصص ٢٨، غافر ٤٠، المجادلة ٥٨، الحشر ٥٩، الجمعة ٦٢، المنافقون ٦٣، القلم ٦٨، نوح ٧١، الجن ٧٢، المرسلات ٧٧، الضحى ٩٣، التكاثر ١٠٢

---

(٢٤) لمزيد من التفاصيل، قارن أدناه في الفقرة ٦، ز، ب حول المآخذ الشيعية ضد مصحف عثمان.

(٢٥) تحقيق M. Th. Houtsma، ج ١، ص ١٥٢ ـ ١٥٤. في المخطوطات المعروفة للفهرست يسقط فهرس سور المصحف العلوي.

(القسم الخامس). ـ الأعراف ٧، إبراهيم ١٤، الكهف ١٨، النور ٢٤، صٓ ٣٨، الزمر ٣٩، الجاثية ٤٥، البينة ٩٨، الحديد ٥٧، المزمل ٧٣، القيامة ٧٥، النبأ ٧٨، الغاشية ٨٨، الفجر ٨٩، الليل ٩٢، النصر ١١٠ (القسم السادس). ـ الأنفال ٨، التوبة ٩، طه٢٠، فاطر ٣٥، الصافات ٣٧، الأحقاف ٤٦، الفتح ٤٨، الطور ٥٢، النجم ٥٣، الصف ٦١، التغابن ٦٤، الطلاق ٦٥، المطففين ٨٣، الفلق ١١٣، الناس ١١٤ (القسم السادس).

حتى لو كانت سقطت بعض السور سهوًا في الرواية المذكورة (سورة الفاتحة ١، الرعد ١٣، سبأ ٣٤، محمد ٤٧، الماعون ١٠٧)، فإنّ مبدأ الترتيب يبقى واضحًا تمامًا. فهو يقوم على توليف فريد لترتيب النسخة الرسمية مع مقاطع أو أجزاء للقراءة. في حين أنّ هذه الأقسام تمثّل مقاطع في النصّ بحسب الترتيب المسلّم به، فثمّة هنا في كلّ من الأقسام السبعة جمع لعدد محدّد (١٦ ـ ١٧) من السور المنتقاة. لم يتمّ هذا الاختيار على نحو عبثيّ، فكلّ من الأقسام السبعة يبدأ بسورة ذات عدد صغير في الترتيب الرسميّ، تليها أعداد متزايدة من كل عقد ـ باستثناءات صغيرة، مردّها، على الأرجح، إلى فساد في النصّ ـ، وهكذا دواليك إلى الأعداد الأعلى، بحيث يشكّل كل قسم مقطعًا عرضيًا يمرّ بالقرآن كلّه.

وإذا كان ترتيب السور ينمّ عن اعتماد على تنقيح عثمان، فإنّ التقسيم إلى أجزاء للقراءة يشير إلى فترةٍ لاحقة، ربما إلى الفترة الأموية.

بحسب رواية أخرى،[٢٦] ضعيفة، كان ترتيب السور الست الأولى في قرآن عليّ كالآتي، سورة العلق ٩٦، المدثر ٧٤، القلم ٦٨، المزمل ٧٣، المسد ١١١، التكوير ٨١.

ويُنسَب جمع آخر،[٢٧] ظهر، على ما يبدو، مباشرةً بعد موت محمّد، إلى سالم بن معقل، من أتباع أبي حذيفة. عندما بدأ العمل، أقسم، كعليّ، ألاّ يغادر المنزل، قبل الانتهاء منه. بعد هذا تم التشاور في تسمية المجموعة. فاقترح بعضهم

---

[٢٦] قارن أدناه ص ٢٧٩؛ *Sprenger, Leben und Lehre des Moḥammad*، ج ٣، ص XLIV.

[٢٧] «الإتقان»، ص ١٢٥؛ *Sprenger, Leben und Lehre des Moḥammad*، ج ٣، ص XLIV.

«سفر»، لكنّ سالم رفض هذه التسمية، لأنّها تذكّر ببسملة اليهود؛ وفضّل عليها تسمية «مصحف»، التي تعرّف إليها في معنىً قريب في الحبشة. وهكذا تمّ اتخاذ القرار على هذا الأساس. ويروي السيوطي في الموضع نفسه قصّة أخرى تضع سالمًا بين الذين أمرهم أبو بكر بأن يأخذوا على عاتقهم جمع القرآن. تناقض هذه الرواية، كما سيظهر لاحقًا، كلّ الوقائع الأكيدة لتاريخ القرآن. ولهذا يصفها السيوطي، عن حقّ، بالأمر الغريب.

٤. جمع زيد بن ثابت (الأوّل)

أ. الرواية السائدة

لدينا حول هذا الجمع رواية طويلة جدًّا تعود إلى زيد نفسه،[٢٨] وهي على رغم انتشارها الواسع لم تتعرّض إلاّ لتغييرات طفيفة نسبيًّا.[٢٩] تقول ما يأتي: خلال الحرب ضدّ مدعي النبوة مسيلمة، وخصوصًا في معركة اليمامة (عقربا) الحاسمة ـ في سنة ١١ أو ١٢ ـ[٣٠] سقط كثيرون من حفظة القرآن.[٣١] لهذا خاف

(٢٨) محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت ١٢٤) عن عبيد بن سبّاق («الفهرست» يورد خطأ: سَلَف) عن زيد.

(٢٩) ابن الأثير، «تاريخ»، تحقيق ,Tornberg ج ٢، ص ٢٧٩، ج ٣، ص ٨٦؛ «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٢٤؛ أبو الفدا، تحقيق ,Reiske ج ١، ص ٢١٢؛ اليعقوبي، تحقيق هوتسما، ج ٢، ص ١٥٤؛ البخاري والترمذي في تفسير سورة التوبة ٩: ١٢٨ / ١٢٩و؛ الطبري، التفسير؛ البخاري، فضائل القرآن، فقرة ٣، الأحكام، فقرة ٣٧؛ «مشكاة»، فضائل القرآن، فصل ٣؛ «المباني» ٢؛ «المقنع»، مخطوط شبرنغر، الرقاقة ٢، وجه ٢و؛ Notices et Extraits, ٨، ص ٣٤٥و؛ شرح العقيلة في ,Mémoires de l' Académie des inscription ج ٥٠، ص ٤٢١؛ القرطبي، الرقاقة ١٩؛ «الإتقان»، ص ١٣٣و، ١٣٨.

(٣٠) على الأرجح أنّ هذه المواقع قد جرت في الأشهر الأخيرة من العام ١١ والأشهر الأولى لعام ١٢. قارن Caetani, Annali dell' Islam, ج ٢، ص ٧٢٤؛ Chronographia Islamica fasc., I, ص ١١٢، ١٢١. خلاف ذلك لا تذكر أغلبية المصادر على الإطلاق عامًا محدّدًا لعملية الجمع.

(٣١) أغلب المواضع المذكورة في الحاشية ٢٩ تصف الأشخاص الذين يحفظون مقطوعات كبيرة من القرآن عن ظهر قلب، بأنّهم «قرّاء». البعض مثل اليعقوبي (وأيضًا «الأغاني» ١٤، ص ٤٠، س ١٨؛ الطبري ١، ص ١٩٤٠، س ٢، ص ١٩٤٥، س ٩) يستعمل تعبير «حملة القرآن». المدلول الحقيقي لهذا التعبير غامض، إذ إنّ الفعل العربي «حمل» لا يدل على معنى «الحفظ في الذاكرة»، ولا على تعابير مثل «حملة الحديث» (النووي ٦٣ حسب M. J. de

عمر بن الخطّاب من أن يسقط واحدهم تلو الآخر في المعركة فيبيدوا كلّهم، فيضيع القسم الأكبر من القرآن، فأشار إلى الخليفة بأن يجمع الوحي. في البداية تحفّظ أبو بكر على القيام بعمل لم يفوّض به النبيّ أحدًا. ولكنّه وافق في النهاية، وأوكل إلى زيد بن ثابت أمر القيام بهذا العمل، وزيد هذا كان شابًا ذكيًّا، دوّن الوحي للنبيّ نفسه.[٣٢] بعد شيءٍ من التردّد أعلن عن استعداده لإنجاز العمل، على رغم قوله إنّه لمن الأسهل له نقل جبل من مكانه. فجمع القرآن من الرقاع[٣٣] واللخاف[٣٤] وجريد النخل[٣٥] والأكتاف[٣٦] والأضلاع[٣٧] وقطع الأديم[٣٨] والألواح.[٣٩]

Goeje في فهرس الطبري) أو «حمل حديثًا عن» (المزّي، مخطوط Landberg ٤٠، حسب Sachau حول ابن سعد ٣، ١، ص ٣٠٤، س ٣) أو «علمًا عن» (الذهبي، «حفّاظ»، طبعة حيدر أباد، ج ٢، ص ٣٧، س ٥و)، ما قد يتخلص من معنى «روى». ولعل الأمر، لهذا السبب، يتعلّق بنقل اعتباطي لأحد التعابير اللغوية الدخيلة. ولما كنا لا نحصل على معنى ملائم من قاموس العبرية ـ الآرامية أو من العربية الجنوبية ـ الحبشية، لا يبقى لنا إلا أن نفكر في الفارسية الوسطى. ومن غير المؤكّد أيضًا أيّ معنى يمكن أن يبعثه نقل تعبير «هَرابِذات»، أي الجمع العربي للكلمة الفارسية «هربذ» «كاهن» (النص الأساسي: «أثروباتاي»: قيم المدرسة) بواسطة تعبير «حملة الدين».

(٣٢) ستُجمع بياناته الشخصية لاحقًا ـ في فصل مخصص لأعضاء لجنة القرآن التي عينها عثمان.

(٣٣) «رقاع» ابن الأثير ٣، ص ٨٦؛ «الفهرست» ٢٤؛ ابن خلدون ج ٢، بقية، ص ١٣٦؛ البخاري، أحكام، § ٣٧ حول تفسير التوبة ٩: ١٢٨/ ١٢٩؛ «المباني» الرقاقة ٦ أ؛ «المقنع»، الرقاقة ٢ ب؛ القرطبي، الرقاقة ١٨ ب؛ مخطوط Petermann ٢، ١٧، ص ٥٠٢؛ النيسابوري عند الطبري، التفسير ١، ٢٣؛ علاء الدين ١، ٦. هذه الجذاذات كانت تتألّف حسب «الإتقان»، ص ١٣٧، من البرديات أو الرقاق. L. Caetani, *Annali*, ٢، ص ٧١١، يبحث هذه المسألة ويعتقد أنّ المادة الثانية كانت أكثر رواجا في الجزيرة العربية آنذاك. أبو الفدا ١، ص ٢١٢، يستعمل التعبير «الجلود» أكثر.

(٣٤) «لخاف»، «الفهرست»، ص ٢٤؛ البخاري، أحكام § ٣٧، فضائل، § ٣؛ الترمذي، حول سورة التوبة ٩: ١٢٨/ ١٢٩؛ «مشكاة»، فضائل، فصل ٣؛ «الإتقان»، ص ١٣٤، ١٣٧؛ «المقنع»، الرقاقة ٢ ب؛ عطية، الرقاقة ٢٥ أ؛ النيسابوري. عند علاء الدين ١، ٦ ترد العبارة الموضحة النادرة «قال بعض الرواة اللخاف يعني الخزفي». قارن أيضًا عطية الرقاقة ٢٥ أ «خزف».

(٣٥) «عسب». قارن المصادر المذكورة في الحاشيتين ٣٣ و ٣٤. أبو الفدا ١، ٢١٢، يقرأ «جريد النخل». مخطوط Petermann ٢، ١٧، ص ٥٠٢ «سعف». استعمال مادة الكتابة هذه في الجزيرة العربية قبل الإسلام يؤكده امرؤ القيس (Ahlwardt) رقم ٦٣، ١؛ لبيد، تحقيق الخلدي، ص ٦١؛ ديوان هذيل، تحقيق Kosegarten، رقم ٣، ٧؛ «الفهرست»، ٢١. ويستعمل محمد هذه المادة في رسالة إلى عذرة عند Wellhausen, *Skizzen*, ٤، رقم ٦٠.

(٣٦) «أكتاف». البخاري، في التفسير؛ «الإتقان»، ص ١٣٧؛ الطبري، تفسير ١، ص ٢٠؛ مخطوط Petermann ٢، ١٧، ص ٥٠٣. قارن «الفهرست»، ٢١. الطبري ١، ص ١٨٠٦، س ١٥وو = ابن سعد ٢، ٢، ص ٣٧، س ٦وو؛ مسند أحمد بن حنبل ١، ص ٣٥٥؛ I. Goldziher, Deutsche Literaturzeitung, 1906. ما زال السواحليون في شرق أفريقيا حتى الآن يستعملون عظام الكتف، لا سيما في المدارس الابتدائية. قارن Emily Ruete, *Memoiren einer arabischen Prinzessin*, الطبعة الرابعة، برلين ١٨٨٦، ١، ص ٩٠.

والمصدر الأخير كان، بحسب الرواية، «صدور الناس»،[٤٠] أي أنّ زيدًا، بكلام آخر، أكمل بحثه لأرشفة القرآن، بلجوئه إلى أشخاص كانوا يحفظون مقاطع من القرآن غيبًا. في النهاية، كما تقول الرواية، وجد سورة التوبة ٩: ١٢٨/١٢٩و لدى خزيمة[٤١] أو أبي خزيمة[٤٢] من المدينة. كتب المقاطع المختلفة على صحف

---

(٣٧) «أضلاع» «الإتقان»، ص ١٣٧؛ «المقنع»، الرقاقة ٢ ب. يذكر C. G. Büttner, *Suaheli - Schriftstücke in arabischer Schrift*, برلين ١٨٩٢، ص ١٨٩، أنّ أضلاع الجمل لا تزال تستعمل حتى الآن في شرق أفريقيا.

(٣٨) «قطع أديم» «الإتقان»، ص ١٣٧؛ مخطوط Petermann ٢، ١٧. استعمل محمد بهذه المادة في مراسلاته. قارن Wellhausen, *Skizzen* ٤، رقم ٤٨، ٥٢؛ الواقدي تحقيق فلهاوزن، ص ٣٨٨. قارن أيضًا G. Jacob, *Studien in arabischen Dichtern*, 3, p. 162.

(٣٩) «الإتقان»، ص ١٣٧.

(٤٠) «صدور الناس (الرجال)» المصادر المستشهد بها آنفًا. أبو الفدا ١، ٢١٢: «أفواه الرجال».

(٤١) الترمذي في تفسير سورة التوبة ٩: ١٢٨/١٢٩؛ «المباني»، الرقاقة ٦ أ؛ مخطوط Petermann ٢، ١٧، ص ٣٠٢؛ «كنز العمال» ١، رقم ٤٧٥٩، ٤٧٦٧. الترمذي يذكر أن الرجل على وجه التحديد هو خزيمة بن ثابت. ومع أنّ أعمال التراجم تعرف شخصية بهذا الاسم، إلا أنّها لا تربطها بعملية جمع القرآن.

(٤٢) «الفهرست»، ٢٤؛ «الإتقان»، ١٣٤، ١٣٦؛ البخاري، فضائل القرآن، الفصل ٣. يوصف هذا الرجل عادة بالأنصاري؛ ولذلك يُساوى بينه وبين أبي خزيمة بن أوس بن زيد المتوفى في عهد عثمان (ابن سعد ٣، ٢، ٥٤؛ «أسد الغابة» ٥، ١٨٠). ومردّ التسمية «ابن ثابت» («الإتقان»، ١٣٦، في النهاية) هو الخلط مع خزيمة المذكور آنفًا.

تظهر التسميتان «خزيمة» و«أبو خزيمة» جنبًا إلى جنب عند البخاري، تفسير سورة التوبة ٩: ١٢٨/١٢٩، أحكام § ٣٧؛ «المقنع»، الرقاقة ٦ أ و؛ القرطبي، الرقاقة ١٨ ب؛ علاء الدين ١، ٦. ويسعى المرء إلى إيضاح الأمر نفسه بطريقة مختلفة، على سبيل المثال بأنّ سورة التوبة ٩: ١٢٨/١٢٩ قد وُجدت عند أبي خزيمة في الجمع الأول، لكن وجدت فيما بعد سورة الأحزاب ٣٣: ٢٣ عند خزيمة في عهد عثمان (القرطبي، الرقاقة ٢٠؛ البخاري، فضائل القرآن وغيرها). وتوجد ثانية تخمينات أخرى عند القرطبي، والمقنع، وابن عطية. ويُظهر الطبري في التفسير ١، ٢١، الموضعين القرآنيين كليهما عند شخصين مختلفين باسم خزيمة، وينقل الحدث إلى عهد عثمان. ويُعثر على سورة التوبة ١٢٨/١٢٩وو، حسب ابن حجر ١، رقم ١٣٩٥، و«أسد الغابة» ١، ٢٢٦، وابن عطية الرقاقة ٢٦، عند الحارث بن خزمة في عهد أبي بكر. ولا ينص «أسد الغابة» ٥، ١٨٠، إلا على أنّ الأسماء تعود إلى شخصيات مختلفة، قد تملك مجتمعة أصلا أنصاريا فقط.

ونادرًا ما يوجد البيان بأنّ الآية المفقودة هي آية ٢٣ في سورة الأحزاب ٣٣، على سبيل المثال «المقنع»، الرقاقة ٢ ب؛ القرطبي، الرقاقة ١٨ ب. في «المباني»، الرقاقة ٧ أ، حيث يقال عن جمع أبي بكر تقريبًا كل ما قاله الطبري، تفسير ١، ٢٠، عن جمع عثمان، تُفقد الآية ٢٣ من الأحزاب ٣٣ عند التمحيص الأول، والآية ١٢٨/١٢٩و من سورة التوبة ٩ عند التمحيص الثاني. وحسب «الإتقان»، ص ١٤٣، يعثر عمر على خاتمة سورة التوبة ٩ (آية ١٢٨، ١٢٩/١٢٩، ١٣٠) عند الحارث بن خزيمة. الرأي بأنّ هاتين الآيتين من الآيات القرآنية الموحى بها أخيرا يرتبط بالطبع على نحو ما باكتشافها المتأخر المذكور أعلاه. غير أنه لا تُعرف على نحو مؤكّد أيّةُ علاقة سببية تربط كلا الرأيين. ومهما كانت الظروف، ينبغي أن يعتبر ذلك التحديد التاريخي باطلا، كما نوّهت في الجزء الأول أعلاه في الصفحة ٢٠٢و. ويذكر W. Muir, *Life of Mohamet*, أن تكون هذه الآيات قد اكتُشفت في وقت متأخر جدًّا؛ لأنّها قد عُرفت للجميع على أنها من الوحي المتأخِّر.

متّسقة،[٤٣] وسلّمها إلى الخليفة. بعد موته وصلت هذه الصحف إلى خلفه، الذي تركها بدوره بوصيّة لابنته حفصة، أرملة النبيّ.

ب. الروايات المختلفة

لئن كان عمر يظهر في الرواية السائدة بكونه العقل المدبّر للجمع الأوّل، إلاّ أنّ أبا بكر، بصفته الخليفة الحاكم، هو الذي أمر بالبدء بالعمل، وسمّى المدير التقنيّ، ووضع العمل المتمّم تحت رعايته. غير أنّ هناك أيضًا رواية آخر تفيد، بقدر ما يسمح لنا إيجازها بالاستنتاج، أنّ الخليفة الأوّل لم تكن له أيّ علاقة بجمع القرآن، وأنّ الوظائف التي ذكرناها كانت كلّها على عاتق خلفه النشيط. يوحي نص الرواية[٤٤] التي تقول بأنَّ «عمر كان أوّل من جمع القرآن في صحف» بأنّ بداية العمل ونهايته حصلتا في أيّام هذا الخليفة. خلافًا لذلك تأتي الملاحظة بأنّ عمر مات قبل أن يجمع القرآن،[٤٥] وفي هذه الملاحظة إشارة إلى النسخة الرسمية التي كان ينوي إنجازها.[٤٦]

في مواضع أخرى نتعلّم تفاصيل مختلفة حول الطريقة التي عمل عمر بها في الجمع الأوّل. كدافع لبداية العمل يذكر مصدر متأخر أنّه سأل مرّة عن آية قرآنية فأتاه الجواب بأنّ حافظ هذه الآية سقط في معركة اليمامة.[٤٧] في موضع آخر يقال إنّه كان لا يقبل إلاّ الآيات التي كان يصادق على انتمائها إلى القرآن شاهدان.[٤٨]

---

(٤٣) «مصحف». حول ذلك، قارن أدناه، ص ٢٥٧.

(٤٤) ابن سعد ٣، ١، تحقيق Sachau، ص ٢٠٢، سطر ٨٧و. عندما يفسّر السيوطي في «الإتقان»، ص ١٣٥، الفعل «جمع» بقوله «أشار بجمعه»، فإنَّ هذا على الأرجح تعسف مركّب.

(٤٥) المصدر المذكور أعلاه، ص ٢١٢، س ٤.

(٤٦) «الإتقان»، ص ٤٣٠. قارن أدناه، ص ٢٨٤و.

(٤٧) «الإتقان»، ص ١٣٥.

(٤٨) «الإتقان»، ص ١٣٦ في البداية (حسب يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، ت سنة ١٠٤)، التفسير الشيعي، مخطوط Petermann ١، ٥٥٣، يسعى من هنا إلى إثبات نقصان مصحف عثمان، لأنَّه لا بد من أن يكون قد عُثر على مواضع صحيحة من بين المواضع التي لم يتمكن شاهدان من إثباتها.

كما تفترض الروايات المتعلّقة بآية الرجم[٤٩] أنّ عمرًا لعب دورًا في جمع القرآن. في بعض الروايات[٥٠] أنّه خاف من أن يستاء المؤمنون في يوم من الأيام، إذا لم يجدوا هذه الآية في كتاب الله.[٥١] وفي روايات أخرى[٥٢] يقرّ بحرّية تامّة بأنّه لم يقبل الآية المذكورة، لأنّه لا يريد أن يلقي أحد عليه التهمة أنّه أضاف شيئًا إلى الوحي. بحسب «الإتقان» (ص ١٣٧) اتخذ عمر هذا الموقف لأنّه لم يجد شاهدين على صحّة الآية.[٥٣] في رأي كلّ هذه الروايات أنّ آية الرجم جزء من الوحي. إذا كان هذا خطأ، كما حاولت أن أظهر في موضع سابق،[٥٤] فمن الصعب أيضًا الاعتقاد أنّ شخصًا كعمر قد دافع بعناد عن أصالتها.

وتجهد مجموعة ثالثة من الروايات[٥٥] للتأليف ما بين المجموعتين الأولى والثانية. بحسب هذه الروايات كتب زيد، بطلب من أبي بكر، الوحي على قطع أديم، وأكتاف، وجريد نخل. وبعد موت الخليفة، أي في أيام عمر، نسخ هذه النصوص في صحيفة واحدة،[٥٦] لا ذكر، للأسف، لحجمها.

وثمّة أخيرًا رواية غريبة يجدر التوقّف عندها.[٥٧] تفيد هذه الرواية أنّ أبا بكر رفض جمع القرآن، لأنّ النبيّ لم يقم به. عند هذا يبدأ عمر العمل ويطلب تدوينه على صحف. ثم يأمر ٢٥ قرشيًا و٥٠ من الأنصار بنسخ القرآن وتقديمه إلى سعيد بن

---

(٤٩) قارن أعلاه، الجزء الأول ص ٢٢٢وو.

(٥٠) الطبري ١، ١٨٢١؛ ابن هشام، ص ١٠١٥؛ الترمذي، الحدود § ٦؛ «مشكاة»، الحدود، البداية؛ «المباني» ٢، ٤.

(٥١) عبد القاهر البغدادي، كتاب «الناسخ والمنسوخ»، (مخطوط Petermann ١، ٥٥٥)، يورد قولا لعمر: «لولا اني خشيت ان أتهم بالحشو، لكتبت آية الرجم على حاشية المصحف».

(٥٢) ابن سعد ٣، ١، تحقيق سخاو، ص ٢٤٢؛ اليعقوبي، تحقيق هوتسما، ٢، ص ١٨٤؛ «المباني» ٢؛ «الموطأ» ٣٤٩ (الحدود § ١، في نهايته).

(٥٣) يرد في «الإتقان»، ص ٥٢٨، على نحو متباعد، خبر بأنّ الخلاف قد دبّ بسبب أخذ آية الرجم عند وضع النسخة الرسمية.

(٥٤) أعلاه، الجزء الأول، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٦.

(٥٥) الطبري، تفسير، ج ١، ص ٢٠؛ «الإتقان»، ص ١٣٨؛ مخطوط Petermann ١، ١٧، ص ٥٠٣.

(٥٦) «في صحيفة واحدة».

(٥٧) اليعقوبي، تحقيق هوتسما، ج ٢، ص ١٥٢.

العاص. من الواضح أنّ ثمّة هنا خلطًا ما بين روايات جمع القرآن والنسخة الرسمية. فليس من ذكر أبدًا لهذا العدد الكبير من العاملين على النسخ في الجمع الأوّل. كما أنّ سعيدًا كان ابن أحد عشر عامًا حين تسلّم عمر زمام السلطة. على الأرجح لا تقع المسؤولية عن هذه الفوضى الرهيبة على اليعقوبي أو أيّ من مصادره، بل على ثغرة في المخطوط الذي استعمله الناشر.(٥٨)

أمّا في ما يتعلّق بالأسباب التي جعلت من زيد الشخص المناسب لجمع الوحي، فثمّة إجماع في مصادرنا(٥٩) كلّها على التشديد على شبابه وذكائه وعلى عمله السابق كسكرتير خاص لمحمّد في شؤون الوحي.(٦٠) أمّا عن شبابه فثمّة تفهّم عند الدارسين لهذا الموضوع، إذ ينتظر المرء من شابّ مطاوعة أكبر لأوامر الخليفة من موظف كبير في السنّ وعنيد. غير أنّ المصادر المذكورة لا تقول شيئًا على قدرة زيد على حفظ القرآن غيبًا، فلو كان قادرًا على ذلك، لكانت المصادر أتت على ذكر هذا الأمر مرارًا.(٦١)

وتفترض المعلومات المتوفّرة حول عمل زيد، دون أن تذكر ذلك، أنّه كان، على العموم، يتّبع النسخ الأصلية التي كان يستعملها. لكنّ معالجته للآيتين الأخيرتين من سورة الأعراف ٧ (الآيتان ١٣٢/١٢٩ و١٣٣/١٣٠)، التي ألحقها بسورة كبيرة، تدل على أنّه لم يكن، في بعض الأحيان، بمنأى عن الكيفيّة. وينسب إلى زيد أو عمر أنّ أحدهما قال في هذا الخصوص إنّه لو كان هذا الجزء يتألّف من ثلاث آيات بدل الآيتين لكان جعله سورة منفصلة.(٦٢)

---

(٥٨) ينبغي أن تُفتَرَض هذه الثغرة قبل «واجلس»، ص ١٥٢، س ١٥.

(٥٩) قارن أعلاه، الحاشية ٢٩.

(٦٠) يدرج الفصل حول الكتب التي وجهها محمد والرسل الذين بعثوا اليه في سيرة ابن سعد ١٤ شخصا اتخذهم النبي ككتبة، غير أنّ زيدا لا يرد ضمن هؤلاء الكتبة.

(٦١) *Notices et Extraits*، ج ٨، ص ٣٠٥؛ «أسد الغابة»؛ النووي (أخذَ القرآن)؛ الذهبي، «تذكرة الحفاظ»، ج ١، ص ٢٦ (حَفِظَ القرآن). من غير الواضح ما الذي يقصده ابن سعد عندما يمدح قراءة زيد (٢، ٢ تحقيق شفالي، ص ١١٦، س ٩).

(٦٢) «الإتقان»، ص ١٤٣، حيث تُقرأ «عمر» بدلا من «عمرو».

ج. نقد الروايات

عند المسلمين، كما رأينا، ثلاثة آراء مختلفة، حول نشوء المجموعة القرآنية الأولى. بحسب الرأي الأوّل ـ وهو التقليد السائد ـ تمّ هذا الجمع في أيام أبي بكر، وبحسب الثاني في أيام عمر، أمّا بحسب الرأي الثالث فقد بدأ العمل في أيّام أبي بكر وانتهى في أيّام خلفه. ولأنّ المفاضلة بين هذه الآراء ليست سهلة، فمن الضروري القيام بدراسة مفصّلة للموضوع.

في الرواية السائدة أمور مختلفة، مناقضة إمّا لبعضها البعض أو لغيرها من الروايات التاريخية:

١. أبو بكر هو الذي نظّم الجمع الأوّل، إلاّ أنّ عمر كان العقل المدبّر والمحرّك الفعليّ له.

٢. إنّ حملة اليمامة التي كانت السبب الاحتفاليّ لحفظ كلمة الله من الاختفاء واشتراك الخليفة الحاكم وإلى جانبه أقوى رجل في الثيوقراطيا آنذاك في الامر عوامل تعطي جمع القرآن طابع العمل الأساسي للدين والدولة. لذلك كان من الطبيعيّ ألاّ ينتقل العمل بعد موت أبي بكر إلى أقربائه بل إلى خلفه عمر.

٣. إنّ انتقال المجموعة القرآنية بالإرث من عمر إلى ابنته حفصة يدفعنا إلى الاستنتاج أنّه لم يكن ينظر إليها كملك من أملاك الجماعة أو الدولة، بل كملكٍ خاص به. فالوثيقة الرسمية ذات الطابع العام لا تورّث، في العادة، إلى أيّ من الأقرباء، وخصوصًا إلى امرأة، حتى ولو كانت أرملة النبيّ، ولكنّها تبقى في يد الخليفة التالي.

وثمّة ما يدعم الطابع الخاص لهذه المجموعة، وهو أنّها، بعد الفتوحات الكبرى، لم تصر النسخة المعيارية في أيّ من المقاطعات المهمّة، في حين أنّ نسخة عبدالله بن مسعود ونسخة أبي بن كعب حققتا، كما سنرى لاحقًا، هذا النجاح، رغم أنّهما لم تتمتّعا بهذه الرعاية العالية المستوى.

٤. إنّ حكم أبي بكر الذي دام سنتين وشهرين[٦٣] قصير نسبيًا إذا ما أخذنا

---

[٦٣] من الثالث عشر لربيع الأول من السنة الثانية للهجرة (٨ = من حزيران عام ٦٣٢ م) حتى الحادي والعشرين من جمادى الثانية من السنة الثالثة عشرة للهجرة (= الثاني والعشرون من آب لعام ٦٣٤ م).

بالحسبان صعوبة جمع النصوص المبعثرة كما تتحدّث عنه الروايات. خصوصًا إذا كان البدء بالعمل قد تمّ بعد معركة اليمامة،[٦٤] ما يعني أنّ الفترة المتبقّية من حكم أبي بكر كانت خمسة عشر شهرًا.

٥. إنّ ربط جمع القرآن بمعركة اليمامة ربطٌ ضعيفٌ جدًّا. يشير كتاني (L. Caetani)[٦٥] إلى أنّنا نجد في لوائح المسلمين الذين سقطوا في عقربا قلائل ممن تنسب إليهم معرفة واسعة بالقرآن، وذلك لأنّهم كلّهم تقريبًا ينتمون إلى صفوف المهتدين حديثًا. ولهذا السبب، ليس صحيحًا أنّ كثيرين من حفظة القرآن سقطوا في هذه المعركة وأنّ أبا بكر كان قلقًا من هذا، كما تدّعي بعض الروايات. ليس من اعتراض على هذا، طبعًا، إذا افترضنا، أنّ اللائحة التي وضعها كتاني،[٦٦] والتي تضم ١٥١ شخصًا ممن فقدوا في المعركة، كاملة، وأنّ معرفتنا بحفظة القرآن في ذلك الوقت معرفة كاملة إلى حدّ ما.

في الواقع لا نجد في التقارير التي تمكّنت من الوصول إليها إلاّ اثنين ممّن سقطوا، من الذين يشهد لهم بوضوح بمعرفتهم للقرآن.[٦٧] وهما عبدالله بن حفص ابن غانم،[٦٨] وسالم، من أتباع أبي حذيفة،[٦٩] الذي حمل لواء المهاجر بعده. وتشير كلمات أبي حذيفة «يا أهل القرآن، زيّنوا القرآن بالأفعال!»[٧٠] إلى وجود

---

[٦٤] وقعت هذه الغزوة تقريبًا في الأشهر الثلاثة الأخيرة من سنة ١١ للهجرة والأشهر الثلاثة الأولى من سنة ١٢. قارن أعلاه الحاشية ٣٠.

[٦٥] *Annali dell' Islam*، الجزء ٢، فقرة ٢٢١، حاشية ١.

[٦٦] *Annali dell' Islam*، الجزء ٢، ص ٧٣٩ ـ ٧٥٤.

[٦٧] حسب ملحوظة خرافية في «كنز العمال»، حيدر اباد ١٣١٤، الجزء ١، رقم ٤٧٧٠، سقط في تلك الغزوة ٤٠٠ من قرّاء القرآن.

[٦٨] في الطبري ١، ١٩٤٠، ١٩٤٥؛ ابن الأثير ٢، ص ٢٧٦، يسمى «حامل القرآن».

[٦٩] في المصدر المذكور أعلاه يسمّى «حامل القرآن» أو «صاحب القرآن»، ولكن لا يذكر شيء عن موته. خلاف ذلك يؤكد موته في المعركة: البلاذري، تحقيق de Goeje، ٩٠؛ ابن قتيبة، ص ١٣٩؛ النووي؛ «أسد الغابة». قارن أيضًا ل. كتاني، المصدر المذكور أعلاه، ص ٧٥٠، رقم ١١٣. تعرفنا على هذا الرجل أعلاه في الصفحة ٢٤٢ ضمن كبار القراء الأكثر شهرة.

[٧٠] الطبري ١، ص ١٩٤٥، س ٢. ابن الأثير ٢، ص ٢٧٧.

عدد كبير من هؤلاء بين المحاربين المسلمين. هذا طبعًا إذا كانت هذه الجملة صحيحة.

لكن، حتى لو كانت التناقضات التي أبرزها كتاني غير صحيحة، يبقى الربط التقليديّ بين جمع القرآن وتلك المعركة ضعيفًا. فالجمع، كما تقول الرواية الأخرى بعبارات جافّة، قد صار انطلاقًا من مصادر مكتوبة فقط. ولا شكّ في هذا، ذلك لأنّنا نعلم أنّ محمّدًا نفسه كان حريصًا على تدوين الوحي.[٧١] في هذه الأحوال، لا يمكن أن يثير موت هذا العدد من حفظة القرآن القلق بشأن ضياع وحي النبيّ.

لا يساعدنا مضمون الرواية على معرفة ما إذا كان في هذا الخليط من التناقضات والأخطاء شيء من الحقيقة التاريخية. لهذا علينا أن نحاول إيجاد نقاط ارتكاز في شكل الرواية لكي نصل، بتحليل أدبيّ، إلى النواة الأقدم. يدعم العدد الكبير من الروايات أن يكون جمع القرآن مسألة تتعلّق بالدولة. وهناك رواية واحدة تقول بالحقّ الشخصيّ للمجموعة القرآنية، وهي تلك التي تتحدّث عن انتقال صحف عمر بالإرث إلى ابنته حفصة. ولذا كان من السهل إقصاؤها عن النصّ. وما كان من شكّ في أنّ النظرة الأخرى هي الأقدم والأصحّ.

مع هذا ينبغي اعتبار هذا الحلّ السهل والمقبول ظاهرًا حلاً خاطئًا. فأن تكون المجموعة قد انتقلت بعد موت عمر إلى حفصة هو الأمر الوحيد المؤكّد في الرواية كلّها. إذ تثبتها الأخبار المتعلّقة بالنسخة القرآنية الرسمية. نقرأ في هذه الأخبار عن عثمان أنّه جلب «الصحف» من عند حفصة، وأنّه جعلها أساسًا لنسخته. هذه هي النقطة الثابتة التي ينبغي الانطلاق منها للعودة إلى الوراء. مع أنّ التقارير عن نسختي القرآن متداخلة الآن في الغالب، إلاّ أنّ لكلّ منها في المصادر الأقدم إسنادًا خاصًا، ومكانةً أدبيةً مستقلّة.

لهذا ينبغي، في هذه المرحلة، تأجيل النظر في ما إذا كان ما يقال عن تاريخ تلك «الصحف» يستحقّ التصديق. ومن الطبيعيّ جدًّا أن تكون هذه الصحف قد انتقلت عن طريق الإرث إلى حفصة. غير أنّ الأمور يمكن أن تكون قد أخذت

---

[٧١] قارن أعلاه ص ٢٣٧و.

مسارًا آخر. إذا كانت حفصة تعرف القراءة،[٧٢] يمكنها أن تحصل على مجموعة القرآن لاستعمالها الخاص أو أن تطلب إنجازها. وإذا لم تكن تعرف القراءة فثمّة أكثر من سبب يدعو إحدى أكثر النساء بروزًا في المدينة في تلك الفترة إلى عملية من هذا النوع. وإذا لم يكن عمر هو المالك الأوّل، ينتفي كونه مدبّرًا للعمل ودافعًا إليه. إنّ ظهور هذا الخطأ أمر بديهيّ. فبعد أن اضطر المؤمنون إلى التكيّف مع الحقيقة المرّة، وهي أنّ عثمان، الحاكم العاجز وغير المحبوب، قد أصبح الأب الروحي للنسخة الرسمية للقرآن، أرادوا، على الأقلّ، من منطلق المساواة، أن ينسبوا لسلفه، الذي يفوقه أهمّية بمقدار كبير، جزءًا ممّا سبق من عمل على هذه النسخة.

ليس من علاقة، في هذا الخصوص، بين عمر وأبي بكر. وإذا كان لا بدّ من أن يكون خليفة هو الذي دبّر عملية الجمع، فإنّ عمر هو الشخصية التي يمكن أن نفكّر فيها. تشير إحدى الروايات المختلفة بوضوح العبارة إليه، وتعتبره الروايات الأساسيّة الخليفة الذي حرّك عملية الجمع وأدارها.

إنّ النظرة إلى اشتراك أبي بكر مربوطة باشتراك سلفه الحقيقيّ أو المفترض في العمل. إذا كان عمر هو أشجع الخلفاء، فإنّ أفضلية أبي بكر في أنّه كان من أوّل المؤمنين ومن أقرب المقرّبين لمحمّد. لهذا لا بدّ أن يكون بدا لكثيرين مستغربًا ألاّ يكون إنسان كهذا قد عمل على جمع القرآن. وربّما تحوّلت هذه الرغبة التقويّة، تدريجيًا، إلى تصريح تاريخيّ. وربّما أيضًا كان لعائشة، أرملة محمّد الشهيرة وابنة أبي بكر، اليد الطولى في هذه الجهود، خصوصًا أنّها لم تكن بعيدة عن أجواء السياسة العائلية، وأنّها كانت معتادة على التضحية بالحقيقة والشرف لأجل طموحها.

إنّ آخر هذه الآراء الإسلامية الثلاثة، الذي يوزّع جمع القرآن على عهد الخليفتين يصطدم بكونه تأليفًا مصطنعًا للرأيين الأوّل والثاني، هذا بالإضافة إلى أنّه يجعل من مشروع خاص، كما سبق وأثبتنا، نشاطًا للدولة.

---

[٧٢] البلاذري، تحقيق دي غويه، ص ٤٧٢.

إنّ عمل زيد التحريريّ يتوافق مع أشكال التقليد التي ناقشناها هنا، وميزته أنّه لا يقع بسهولة تحت شبهة أن يكون ذا نزعة منحازة. إذا كان عثمان هو الذي عيّنه تنتفي الإشارة الواضحة إلى أنّه هو الذي عمل على «صحف» حفصة أو كتبها.

أظهرنا أعلاه أنّ العلاقة السببية بين الجمع الأوّل وبين معركة اليمامة غير تاريخيّة. ليس من داعٍ للبحث عن سبب آخر خاص، ذلك أنّ الظروف العامة تفسّر الحاجة التي كانت سوف تنشأ عاجلاً أم آجلاً، بعد موت محمّد، لجمع وحيه في تدوين موثوق، لكونه كان الإرث الأثمن الذي تركه رسول الله لجماعة المؤمنين. أقلّ ما يقال، هو أنّ رجلاً عارفًا كزيد، لم يكن بحاجة إلى من يدفعه للقيام بعمل كان هدفه وفائدته واضحين بهذا الشكل.

د. شكل المجموعة الأولى ومضمونها

إنّ الصورة التي نملكها عن وضع تدوينات القرآن بعد موت محمّد شديدة الغموض. إضافة إلى كون هذه التدوينات مبعثرة وغير منظّمة، فقد كانت محفوظةً على أكثر من عشرة أنواع من المواد على الأقلّ. ثمّة ما يثير الريبة في أنّ في الرواية مبالغة كبيرة، إمّا لإبراز جدارة الجامع، أو للتأكيد، بقوّة، على بساطة الزمن القديم.(٧٣) يمكننا أنّ نستنتج من بعض المواضع في سيرة الرسول لابن سعد(٧٤) أنّ الرسائل، في ذلك الوقت، كانت تدوّن على أوراق النخيل وعلى قطع الجلد. وليس من المستبعد أنّ المدوّنين كانوا يحاولون الحصول على مواد للكتابة متشابهة لغايات أدبيّة رفيعة المستوى. وهذا ما نرجّح أنّه حدث في شأن القرآن، ومما يزيد في إمكانية هذا الاقتراح أنّ النصوص قيد التدوين كانت من مصدر سماويّ، وكما أثبتنا سابقًا،(٧٥) لم تدوَّن آيات متفرّقة بل سور كبيرة.

---

(٧٣) قارن ايضًا A. Sprenger, *Leben und Lehre des Moḥammad*, Vol. 3, p. XXXIX.

(٧٤) *Die Schreiben Muhammads und die Gesandschaften an ihn* (كتب محمد والرسائل التي وُجِّهت اليه)، إصدار فلهاوزن Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*، الكراسة الرابعة، رقم ٣ § ٤٨، ٥٢، ٦٠.

(٧٥) ص ٢٣٧و.

إنّ عبارة «صحف»،[٧٦] التي أطلقت على مجموعة زيد، توحي، من جهة، بأنّ المادّة التي استعملت للكتابة كانت واحدة في النوع والشكل. والأرجح أنّ الجلد هو المادّة التي استعملت لحفظ نتاج النبيّ الأدبيّ. لا أدري ما إذا كان الرقّ مستعملاً في العربية في ذلك الوقت. من جهة أخرى، في عبارة «صحف» دلالة، ربّما، إلى أنّ أجزاء المجموعة المتفرّقة لم تكن قد رتّبت بعد بشكل ثابت[٧٧] كترتيب النسخة الرسمية المتأخرة التي تحمل اسم «مصحف».[٧٨]

غير أنّ هذه النظرة غير مقبولة، إن كانت تلك الصحف منفصلة. الا انه ما من شكّ في أنّ للنصّ القائم على صحيفة واحدة ترتيبًا معيّنًا، ما يعني أنّ الترتيب لم يكن عشوائيًا. فالصحيفة الواحدة كانت تضمّ صفحتين، على الأقلّ، حين تفتح، وأحيانًا أربعًا. وكان ممكنًا للنصّ الواحد أن يكتب، مرتّبًا، على أكثر من صحيفة مزدوجة. وكان ممكنًا أن يمتدّ النصّ على عدد من الصحف لتشكّل ملزمة. وكانت الملزمة، في المخطوطات اليونانية للكتاب المقدّس، تتألّف من ثلاث إلى أربع

---

[٧٦] المفرد من «صحف، صحيفة، هو تشكيل جديد قائم على الكلمة الأثيوبية أو العربية الجنوبية «صَحَفَ» بمعنى «كتب»، فهي تعني في الأصل «ما هو مكتوب عليه». وترد هذه الكلمة في الشعر الوثني، على سبيل المثال في ديوان هذيل، تحقيق Kosegarten رقم ٣، ٦؛ عند المتلمس، تحقيق Vollers، رقم ٢، بيت ٢، رقم ٩، بيت ٦؛ لبيد، تحقيق Huber - Brockelmann، رقم ٤٧، ١؛ «الأغاني»، ج ٢٠، ص ٢٤، س ٣٠؛ أوس بن حجر ٢٣، ٩. واستُعيرت، بحسب الشكل أيضًا، كما عرف العرب أنفسهم، («الإتقان»، ص ١٢٠، ١٣٥)، الكلمة «مَصحَف»، وتُنطق غالبًا «مُصحَف» التي يندر ورودها في الشعر العربي القديم (امرؤ القيس، تحقيق Ahlwardt، رقم ٦٥، ٢). في الأثيوبية تُستعمل «مَصحَف» كتسمية محببة جدًّا لـ «كتاب، مخطوطة». قارن أيضًا S. Fraenkel, *Aram. Fremdw.*, p. 248; I. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, 1, p. 111; Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 49f.

[٧٧] للتدليل على البنية غير المحكمة للجمع الأول يستند نولدكه في الطبعة الأولى من هذا الكتاب، ص ١٩٥، إلى المصادر التالية: الرواية الواردة عند ابن عطية، الرقاقة ٢٥ وجه ٢، وعند القرطبي، الرقاقة ١٨ وجه ١: «فجَمَعه غير مرتب السور بعد تعب شديد». H. Grimme يرد عدم الترتيب إلى ظروف تدوين الوحي قبل الجمع الأول. ولما كان كلا الرأيين مشروعين، لم أنتفع مطلقا بهذه الرواية التي تعد بلا جدوى لهذه الدراسة الحالية. بالمناسبة يرد في «الإتقان»، تحقيق القاهرة، ١، ص ٦٠، س ٢٢ (كالكوتا، ص ١٣٣) = القسطلاني حول البخاري ٧، ٤٤٦، أنّ القرآن لم يكن مجموعًا في عهد محمد، «ولا مرتَّب السور».

[٧٨] من حين لآخر يُسمى أيضًا الجمع الأول «مُصحف»، على سبيل المثال، ابن سعد ٣، ١، تحقيق Sachau، ص ٢٤٢؛ الطبري، تفسير ١، ٢٠؛ «الإتقان»، ص ١٣٨. حسب ملحوظة غريبة جدًّا في «الإتقان»، ص ١٣٥، هو سالم مولى أبي حذيفة ـ قارن حوله أعلاه ص ٢٤٢، الحاشية ٦٩ ـ الذي جمع القرآن بداية في مصحف.

صحف.[٧٩] وفي المخطوطات الكوفية المكتوبة على الرقّ التي تفحّصتها كانت الملزمة تتألّف من ثلاث إلى خمس صحف مزدوجة، أي من اثنتي عشرة إلى عشرين صفحة. وهناك أمور أخرى تشير إلى الترتيب الصحيح للنصّ، وذلك حين تنقطع الآية في نهاية الصفحة، أو حين تبدأ الصفحة بآية جديدة دون أن يكون هناك انقطاع في المضمون مع ما سبق. ما من شكّ جدّيّ في اتصال المضمون إلاّ حين تبدأ الملزمة بسورة جديدة. غير أنّ هذا كان نادر الحدوث،[٨٠] خصوصًا إذا كانت الملزمة كبيرة، ولا يحدث أبدًا في الملازم التي تتألّف من خمس صحف. وكما نرى، كان الترتيب دقيقًا جدًّا دونما حاجة إلى علامة كتعداد الملازم أو الصفحات، ودونما قيّم.[٨١]

في هذه الحال، لم يكن تحديد ترتيب السور في «الصحف» بعيدًا كثيرًا عن ترتيبها في النسخة اللاحقة. لهذا يصعب أن نفهم لماذا لم يطلق على هذه المجموعة اسم مصحف أو كتاب. لا أهميّة، في هذا الخصوص، لدرز الصحف ببعضها البعض، ذلك لأنّ المخطوطات النموذجية العثمانية نفسها لم تكن مدروزة، وحتى في الشرق الإسلاميّ، نجد، إلى اليوم، أعمالاً مطبوعةً في ملازم منفصلة.[٨٢]

---

(٧٩) قارن

V. Gardthausen, *Griechische Paläographie* I, 2, (1911), p. 158; Th. Birt, *Kritik und Hermeneutik nebst Abriß des antiken Buchwesens*, 1913, p. 356.

إما ان تكون الاوراق المؤتلفة قد مُسكت على كعب مشترك للكتاب، أو، إن كانت منفصلة عن بعضها البعض، قد حُفظت في غطاء او محفظة من الجلد. قارن V. Gardthausen، المصدر المذكور اعلاه، ص ١٧٦، T. Birt، المصدر المذكور أعلاه، ص ٣٥٧.

(٨٠) لاتمكن من بناء حكم خاص، قمت بمقارنة نِسَب نسخة القرآن المطبوعة التي حفظها فلوغل (٣٣٧ ص، لايبتسغ ١٨٥٨). في هذه النسخة يحدث ٣١ مرة أن تبدأ صفحة ما بسورة. من هذه المواضع ينبغي، بالمعنى الدقيق، ان تُستبعد ١٧ حالة ناتجة عن مبدا التعسف، الاَ يحلّ مطلقا عنوان ذو ثلاثة أسطر لسورة ما على صفحة اخرى مخالفا لبداية الآية الأولى. لو عثر من المواضع الاربعة عشر المتبقية على عنوان سورة أكثر من مرة في بداية ملزمة من ١٦ صفحة، فإنّ الامر يستحق الإستغراب.

(٨١) في مخطوطات الكتاب المقدس اليونانية القديمة لا تُعد الصفحات، وإنما الملازم. خلاف ذلك لم أعثر في مخطوطات القرآن الكوفية التي بحثتها على شيء مماثل.

(٨٢) وقاية من السقوط من الاغلفة زُوِّدت النسخ بالأغطية، ووُضعت فوق ذلك في محفظة. ولم توضع هذه الكتب

لا يمكننا الإجابة على الأسئلة المتعلّقة بمضمون المجموعة الأولى وتمامها وشكلها وتقسيم السور وتحديدها بالبسملة أو الاختصار أو علامات أخرى، قبل دراسة نشوء النسخ التي سبقت نسخة عثمان والنسخة الرسمية.

٥. النسخ الأخرى الشائعة قبل نسخة عثمان

أ. شخصيات الناشرين. انتشار نسخهم وحفظها

من السنوات العشرين التي تفصل ما بين موت محمّد ونسخة عثمان، وصلت إلينا، بالإضافة إلى «صحف» حفصة أربع مجموعات شهيرة يقف وراءها الأشخاص الذين تحمل أسماءهم. وربما وجدت نسخ أخرى لم تكن لها هذه الأهميّة، لذلك لم يبق لها أثر في الروايات. تذكر الوثائق أسماء أشخاص أربعة عملوا على المجموعات القرآنية، وهم أبيّ بن كعب، وعبدالله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، والمقداد بن الأسود.

ما دمنا لا نعرف شيئًا حول الطريقة التي اتبعها هؤلاء الرجال في عملهم، يبقى السؤال مفتوحًا حول ما إذا كانوا أنجزوا مجموعات مستقلّة انطلاقًا من نصوص الوحي المبعثرة أم أنّهم استعانوا بمجموعات كانت موجودة قبلهم. لذا من الحكمة ألاّ نشير إلى أعمالهم بشكل عام كنسخ قائمة بذاتها.

أُبيّ بن كعب،[٨٣] من المدينة من بني النجار اهتدى إلى الاسلام في وقت مبكّر، وقاتل في بدر وأحد ضد المشركين. لكونه كان معروفًا في الجاهلية لعلمه بالكتابة اتخذه محمّد كاتبًا له، ليس فقط في مراسلاته[٨٤] بل أيضًا في تدوين

أيضًا منتصبة على الرفوف كما هو الحال اليوم، بل فوق بعضها البعض. بالمناسبة، بسبب قدسية النسخ القرآنية، لا يُسمح أن تُحفظ مجتمعة مع الكتب الأخرى، وإنما ينبغي أن يكون لها كرسي خاص بها.

[٨٣] ابن سعد ٢، ٢، تحقيق شفالي، ص ١٠٣، ٣، ٢، ص ٥٩وو؛ ابن قتيبة، ص ١٣٣و؛ ابن حجر و«أسد الغابة»، المادة؛ الذهبي، «حُفّاظ» ١، ١٥؛ النووي، قارن أعلاه الحاشية ١٦، حيث يُعدّ من الذين كانوا يحفظون القرآن بأكمله عن ظهر قلب.

[٨٤] ابن سعد عند فلهاوزن، *Skizzen 4, Sendschreiben Muhammeds* (رسائل محمد)، رقم ١٧، ١٨، ٢٥،

الوحي.[٨٥] لذا لا عجب أن يكون أيضًا معروفًا كحافظ للقرآن. تختلف سنة وفاته في الروايات فمنها من يورد[٨٦] سنة ١٩، ومنها ٢٠ و٢٢ و٣٠ و٣٢.

عبد الله بن مسعود، رجل من نسب هذيل المتواضع. اهتدى باكرًا إلى الإسلام وحارب في بدر. بصفته خادمًا لمحمّد، كان دائمًا إلى جانبه، ولذا اكتسب معرفةً كبيرة بالوحي. قال عن نفسه إنّه كان يحفظ أكثر من سبعين سورة، حين كان زيد بن ثابت لا يزال ولدًا يلعب مع رفاقه على الطريق. أرسله عمر إلى الكوفة ليكون قاضيًا ومسؤولاً عن الخزينة، ومات هناك سنة ٣٢ أو ٣٣ للهجرة. يقول آخرون إنّه مات في المدينة.[٨٧]

أبو موسى عبد الله بن قيس الأشعريّ، من أعضاء وفد القبيلة اليمنية أشعر، الذي أتى إلى محمّد سنة ٧ بعدما حاصر منطقة خيبر اليهودية.[٨٨] قبل الإسلام، وتقلّد مناصب إدارية وعسكرية في أيام الخليفتين عمر وعثمان، وتميّز في أدائها. وفي سنة ١٧ هـ أصبح حاكما للبصرة، وفي سنة ٣٤ هـ حلّ محلّ سعيد بن العاص في الكوفة. وعمل أيضًا كمدرّس للقرآن وقارئ له، الأمر الذي ساعده عليه صوته القويّ والجميل. كناقل للرواية كان عنده تمسّك بألاّ تدوّن رواياته، بل بأن تُحفظ في الذاكرة. مات سنة ٤٢ هـ أو سنة ٥٢ هـ.[٨٩]

المقداد بن عمرو،[٩٠] من عشيرة بهرا اليمنية، هرب بسبب ثأرٍ وانتهى به

---

٤٢ إلى ٧٠ = ابن سعد ١، ٢، تحقيق سخاو، ص ٢١، س ٢٥ و٢٧، ص ٢٣، س ٢٧، ص ٢٨، س ٢، ٦، ص ٣٥، س ١١.

[٨٥] ابن سعد ٣، ٢، ص ٥٩.

[٨٦] حول ذلك قارن أدناه، ص ٢٨٢.

[٨٧] ابن قتيبة ١٢٨؛ ابن سعد ٢، ٢، ص ١٠٤و، ٣، ١، ص ١٠٦وو؛ النووي وابن حجر و«أسد الغابة»، المادة؛ القرطبي ٢٠ وجه ١؛ سخاو في المقدمة حول ابن سعد ٣، ١، ص XV و. قارن أعلاه الحاشية ١٦، حيث يُعَدُّ ممن حفظوا القرآن كله عن ظهر قلب.

[٨٨] ابن سعد ١، ٢، ص ٧٩ = فلهاوزن، *Skizzen 4, Gesandtschaften*، رقم ١٣٢.

[٨٩] ابن سعد ٢، ٢، ١٠٥و، ٤، ٢، ص ٧٨ ـ ٨٦ (المصدر الرئيس)، ٤، ص ٩؛ ابن قتيبة ١٢٥؛ البخاري، «فضائل القرآن»، § ٣١؛ النووي، ابن حجر، و«أسد الغابة»، المادة.

[٩٠] ابن سعد ٣، ١، ص ١١٤ ـ ١١٦؛ ابن قتيبة ١٢٤؛ الطبري ٣، ٢٥٤٤؛ النووي ٥٧٥. ابن حجر و«أسد الغابة»، المادة.

الهرب إلى مكّة حيث أصبح رفيقًا لأسود بن عبد يغوث، وهو على الارجح أيضًا من اليمن. في مكّة كان من أوّل من قبلوا الإسلام واشترك في كلّ المعارك ضدّ غير المؤمنين، وذلك كفارس، الأمر الذي يشير إلى أصله النبيل. عند فتح مصر[٩١] كان من الآمرين، وشارك في اجتياح قبرص تحت إمرة معاوية.[٩٢] لا تقول المصادر شيئًا عن دينه، ولا عن معرفته بالقرآن. عندما مات سنة ٣٣ هـ صلّى عثمان على جثمانه.

فيما يتعلّق بانتشار النسخ التي تعود إلى هؤلاء الرجال، فقد استعمل الدمشقيون، أو بالأحرى السوريون، قراءة أُبيّ،[٩٣] والكوفيون قراءة ابن مسعود، وأهل البصرة قراءة أبي موسى، وسكّان حمص قراءة المقداد.[٩٤] ولا عجب أن تكون نسختا ابن مسعود وأبي موسى قد لاقتا رواجًا في الكوفة والبصرة، وذلك لما لهذين الرجلين من مكانة مرموقة في تلك المدينتين. من جهة أخرى، لا نعرف شيئًا عن علاقة ظاهرة للمقداد بحمص ولأبي بسوريا.

من نسخ هؤلاء الرجال لم تصلنا ولا واحدة. لذا، ليس بمقدورنا الإجابة على الأسئلة حول شكلها وترتيب النصّ إلاّ برجوعنا إلى مصادر غير مباشرة. أمّا نسخة المقداد، فلا أثر لها حتى في هذه المصادر. عن أبي موسى لا نعرف إلاّ ما ورد عنه في «الإتقان» ١٥٤، وهو أنّه ضمّ إلى قرآنه سورًا من أُبيّ، والروايات التي تتحدّث على آيتين لم تردا إلاّ في نسخته.[٩٥] أمّا في ما يتعلّق بنصوص أُبيّ وابن مسعود، فإنّنا لا نملك فقط عددًا مهمّا من القراءات، التي سوف نوردها في الجزء الثالث من هذا العمل، ولكن أيضًا فهارس لأعداد السور وترتيبها.

---

[٩١] ابو المحاسن، تحقيق Juynboll، ١، ٩، ٢١، ٥٣، ٧٦، ١٠٢.

[٩٢] الطبري ١، ٢٨٢٠؛ البلاذري، ص ١٥٤.

[٩٣] ابن الاثير ٣، ٨٦، يورد قائلا: «اعتبر أهل دمشق قراءتهم الافضل». خلاف ذلك يرد عند الطبري، تفسير ١، ٢٠ أنّ أهل الشام اتبعوا قراءة أُبي.

[٩٤] ابن الاثير ٣، ٨٦؛ ابن عطية، الرقاقة ٢٥ وجه ٢؛ القسطلاني ٧، ص ٤٤٨، حول البخاري، فضائل القرآن، § ٢.

[٩٥] قارن أعلاه، الجزء ١، ص ٢١٤، ٢٢٠، وأدناه، ص ٢٧٧.

ب. نسخة أُبيّ بن كعب

أ) قرآن أُبيّ بحسب رواية الفهرست

كان ترتيب قرآن أُبيّ، بحسب الفهرست،[٩٦] كالآتي:[٩٧] سور الفاتحة ١، البقرة ٢، النساء ٤، آل عمران ٣، الأنعام ٦، الأعراف ٧، المائدة ٥، يونس ١٠، الأنفال ٨، التوبة ٩، هود ١١، مريم ١٩، الشعراء ٢٦، الحج ٢٢، يوسف ١٢، الكهف ١٨، النحل ١٦، الأحزاب ٣٣، الإسراء ١٧، الزمر ٣٩، الجاثية ٤٥، طه ٢٠، الأنبياء ٢١، النور ٢٤، غافر ٤٠، الرعد ١٣، القصص ٢٨، الصافات ٣٧، صٓ ٣٨، يس ٣٦، الحجر ١٥، الشورى ٤٢، الروم ٣٠، الزخرف ٤٣، فصلت ٤١، السجدة ٣٢، إبراهيم ١٤، فاطر ٣٥، الفتح ٤٨، محمد ٤٧، الحديد ٥٧، المجادلة ٥٨،[٩٨] الفرقان ٢٥، نوح ٧١، الأحقاف ٤٦، قٓ ٥٠، الرحمن ٥٥، الواقعة ٥٦، الجن ٧٢، النجم ٥٣، القلم ٦٨، الحاقة ٦٩، الحشر ٥٩، الممتحنة ٦٠، المرسلات ٧٧، النبأ ٧٨، الإنسان ٧٦، التكوير ٨١، النازعات ٧٩، عبس ٨٠،[٩٩] المطففين ٨٣، الانشقاق ٨٤، التين ٩٥،[١٠٠] العلق ٩٦، الحجرات

---

[٩٦] تحقيق فلوغل، ص٢٧. مرجعية «الفهرست» هو الكاتب الشيعي المعتدل أبو محمد فضل بن شاذان («الفهرست»، ص ٢٣١؛ الطوسي، ص ٢٥٤). يستند ثقته إلى مخطوط قديم لأُبي، رآه في منطقة بالقرب من البصرة عند شخص اسمه محمد بن عبد الله الأنصاري.

[٩٧] في الوقت الذي تذكر فيه الفهارس المروية السور مع أسمائها، ستُستخدم هنا ـ للحصول على لمحة أفضل ـ الأرقام الملائمة لترتيب السور في نسخنا.

[٩٨] في النص يرد «الطهار»، حيث يرى فلوغل فيها ازاحة لكلمة «الطور»، اسم السورة ٥٢. في الواقع يجب أن تُقرأ أيضًا «الظهار»، وهو اسم السورة ٥٨ حسب «الإتقان»، ١٢٧، وأُبي، وإلا فالسورة تسمى بالمجادلة. هكذا يقرأ «الإتقان»، ١٥٠، أيضًا في فهرس سور أُبي.

[٩٩] في النص يرد «عبس»، وهو الاسم المألوف لسورة ٨٠. ويؤكّد «الإتقان»، ص ١٥٠، صحة هذا التلميح؛ لذا فإنّ مردّ «عبس» الواردة في ثبت «الفهرست» مرة ثانية بعد سورة ٨٠ إلى خطأ في النص.

[١٠٠] «التين» هو الاسم المألوف لسورة رقم ٩٥. ويجب التُمسّك بهذا التساوي هنا أيضًا. كما يُثبت «الإتقان»، ١٥٠. يرد الاسم ثانية في «الفهرست» بين سورة الفلق ١١٣ وسورة الكوثر ١٠٨. ومن غير الممكن الحكم على نحو مؤكد ما إذا كانت هناك كتابة مزدوجة ناتجة عن السهو ـ قبلها تأتي سورة الفيل ـ أو أن يكون هناك خطأ آخر، لأنّ «الإتقان» يورد في هذا الموضع ترتيبًا مختلفًا كليةً.

٤٩، المنافقون ٦٣، الجمعة ٦٢، الطلاق ٦٥،[١٠١] الفجر ٨٩، الملك ٦٧، الليل ٩٢، الانفطار ٨٢، الشمس ٩١، البروج ٨٥، الطارق ٨٦، الأعلى ٨٧، الغاشية ٨٨، التغابن ٦٤،[١٠٢] البينة ٩٨،[١٠٣] الصف ٦١، الضحى ٩٣، الشرح ٩٤، القارعة ١٠١، التكاثر ١٠٢، الخلع ثلاث آيات،[١٠٤] الحفد ست آيات،[١٠٥] الهمزة ١٠٤، الزلزلة ٩٩، العاديات ١٠٠، الفيل ١٠٥، التين، الكوثر ١٠٨، القدر ٩٧، الكافرون ١٠٩، النصر ١١٠، المسد ١١١، قريش[١٠٦]، الإخلاص ١١٢، الفلق ١١٣، الناس ١١٤.

ب) قرآن أبي بحسب رواية «الإتقان» وعلاقتها بالفهرست

يورد «الإتقان»، ص ١٥٠و، اللائحة الآتية في ما يتعلّق بقرآن أبي: سور

---

[١٠١] في النص «النبي». «الإتقان» ١٥١ يورد لذلك «يا أيها النبي إذا طلقتم».

[١٠٢] في النص «عبس». بدلا من ذلك تُقرأ حسب «الإتقان» «التغابن». من الغرابة أن يرد في «الإتقان»، ص ١٥٠، اسم سورة ٦٥ «التغاب» قبل سورة ٨٠ (ثم عبس)، وهو على ما يبدو خطأ في الكتابة.

[١٠٣] في النص «وهي أهل الكتاب، لم يكن أول ما كان الذين كفروا». «الإتقان»، ص ١٥١: «ثم سورة أهل الكتاب، وهي لم يكن». بعد ذلك تُقرأ في «الفهرست» «أهل الكتاب، وهي لم يكن الذين كفروا». خلاف ذلك لا يتم البدء هنا بالعبارة «أول ما كان». هناك محاولة للإيضاح، أدناه الحاشية ١٠٥.

[١٠٤] «الخلع». هذا هو اسم سورة غير موجودة في طبعتنا، وتشتمل هذه السورة على ثلاث آيات، وستُعالج أدناه ص ٢٦٦و بالتفصيل. لم يتمكن فلوغل من فهم هذا، وكذلك مولر (Müller)، مُصدر الحواشي، لأنّه لم يبذل أحد منهما جهدا في مراجعة «الإتقان»، أو كتاب نولدكه، تاريخ القرآن، الذي كان قد صدر آنذاك منذ وقت طويل.

[١٠٥] «الحفد». هكذا تُقرأ بالاتفاق مع «الإتقان»، ص ١٥١، ٥٢٧ بدلا من «الجيد» الواردة في النص. هذا هو اسم السورة الثانية التي لا يمكلها إلا أُبي. بعد ذلك الاسم تلي في «الفهرست» عبارة «اللهم إياك نعبد، وآخرها بالكفار ملحق»، وهو ما يشكل بداية هذه السورة ونهايتها. الكلمة «أولها» التي تنقص في المقدمة، على ما يبدو، تقع بصيغة «أول ما» في اسم سورة ٩٨. كل ما يورده فلوغل حول هذا الموضع هو هراء، كان من الممكن أن تحميه منه نظرة في كتاب نولدكه، تاريخ القرآن.

[١٠٦] النص «أولها حم». لأنّ الكلمة المختصرة «حم» ترد قبل سور غافر ٤٠ وفصلت ٤١ والزخرف ٤٣ ـ الجاثية ٤٥، ولأنّ سور غافر ٤٠ والدخان ٤٤ والجاثية ٤٥ تُذكر على نحو غير مريب في مواضع أخرى من القائمة، يمكن أن تؤخذ هنا بالحسبان فقط سورة فصلت ٤١ أو سورة الزخرف ٤٣، بينما تلي على الصفحة ٩٣ من ثبت «الفهرست» سورة الجاثية ٤٥. القراءة «أولها» تبقى محل اعتراض، سواء نُقلت الكلمة إلى الكلمة السابقة «زمر» أو وُضعت خلف «حم». ذلك أنّه ليس من المعتاد في الفهرس ذكر كلمات البداية لسورة ما. ولا بد من أن يكون فساد النص متعمقا جدًّا؛ لأنّه لا أسماء كلتا السورتين المبدوءتين بالاختصار «حم»، ولا السور الناقصة الأخرى المبدوءة بالكلمة «أولها» تملك شبهًا ما فيما بينها. بالإضافة إلى ذلك يفتقد المرء مرة أو مرتين الأداة «ثم» التي تفصل هنا بشكل منتظم أسماء السور عن بعضها بعضا.

الفاتحة ١، البقرة ٢، النساء ٤، آل عمران ٣، الأنعام ٦، الأعراف ٧، المائدة ٥، يونس ١٠، الأنفال ٨، التوبة ٩، هود ١١، مريم ١٩، الشعراء ٢٦، الحج ٢٢، يوسف ١٢، الكهف ١٨، النحل ١٦، الأحزاب ٣٣، الإسراء ١٧، الزمر ٣٩، فصلت ٤١ أو الزخرف ٤٣، ١٠٦ طه ٢٠، الأنبياء ٢١، النور ٢٤، المؤمنون ٢٣، سبأ ٣٤، العنكبوت ٢٩، غافر ٤٠، الرعد ١٣، القصص ٢٨، النمل ٢٧، الصافات ٣٧، صٓ ٣٨، يس ٣٦، الحجر ١٥، الشورى ٤٢، الروم ٣٠، الحديد ٥٧، الفتح ٤٨، محمد ٤٧، المجادلة ٥٨، الملك ٦٧، الصف ٦١، الأحقاف ٤٦، قٓ ٥٠، الرحمن ٥٥، الواقعة ٥٦، الجن ٧٢، النجم ٥٣، المعارج ٧٠، المزمل ٧٣، المدثر ٧٤، القمر ٥٤، فصلت ٤١ أو الزخرف ٤٣،[١٠٧] الدخان ٤٤، لقمان ٣١، الجاثية ٤٥، الطور ٥٢، الذاريات ٥١، الحاقة ٦٩، الحشر ٥٩، الممتحنة ٦٠، المرسلات ٧٧، النبأ ٧٨، القيامة ٧٥، عبس ٨١، الطلاق ٦٥، النازعات ٧٩،[١٠٨] عبس ٨٠، المطففين ٨٣، الانشقاق ٨٤، التين ٩٥، العلق ٩٦، الحجرات ٤٩، المنافقون ٦٣، الجمعة ٦٢، التحريم ٦٦، الفجر ٨٩، البلد ٩٠، الليل ٩٢، الانفطار ٨٢، الشمس ٩١، الطارق ٨٦، الأعلى ٨٧، الغاشية ٨٨، الصف ٦١، التغابن ٦٤، البينة ٩٨، الضحى ٩٣، الشرح ٩٤، القارعة ١٠١، التكاثر ١٠٢، العصر ١٠٣، الخلع،[١٠٩] الحفد،[١١٠] الهمزة ١٠٤، الزلزلة ٩٩، العاديات ١٠٠، الفيل ١٠٥، قريش ١٠٦، الماعون ١٠٧، الكوثر ١٠٨، القدر ٩٧، الكافرون ١٠٩، النصر ١١٠، الإخلاص ١١٢، الفلق ١١٣، الناس ١١٤.

---

(١٠٧) النص «ثم حم». حسب الحاشية السابقة، لا يمكن ان يقصد بذلك إلا سورة فصلت ٤١، أو سورة الزخرف ٤٣.

(١٠٨) بين ٧٩ و ٨٠ يرد في النص «التغاب». لو غُيِّرت هذه الكلمة إلى «التغابن»، لذُكرت سورة التغابن ٦٤ مرتين، وذلك بأن ترد ادناه بين سورة الشمس ٩١ وسورة البينة ٩٨ مرة ثانية. لهذا السبب لا بد يكون هناك فساد من نوع آخر، فإما ان يكون هناك خطأ في كتابة اسم السور الناقصة، أو، وهذا هو الأرجح، أن يكون هناك - لأنَّ «الفهرست» أيضًا يعرض في هذا الموضع الترتيب التالي النازعات ٧٩؛ عبس ٨٠؛ المطففين ٨٣؛ الانشقاق ٨٤ - عرض مزدوج لسورة النازعات السابقة أو لسورة عبس التالية، حول ذلك، قارن أعلاه الحاشية ١٠٢.

(١٠٩) قارن اعلاه الحاشية ١٠٤.

(١١٠) قارن اعلاه الحاشية ١٠٥.

تنقص في هذه اللائحة السور التالية: المدثّر ٧٤، الفرقان ٢٥، السجدة ٣٢، فاطر ٣٥، القلم ٦٨، الإنسان ٧٦، البروج ٨٥، المسد ١١١، فيما يبلغ عدد السور الناقصة في الفهرست الضعف تقريبًا، أي ١٤ سورة، وهي غير تلك التي لا ترد في لائحة «الإتقان». ويبلغ عدد سور أبي، حتى في هذه اللائحة أيضًا، ١١٦ سورة، مع أنّ هذا لا يرد صراحةً. من جهة أخرى، يورد السيوطي في موضع آخر[١١١] روايتين تفيدان أنّ النسخة لا تحتوي إلاّ على ١١٥ سورة، وذلك بسبب دمج الفيل ١٠٥ مع قريش ١٠٦،[١١٢] والضحى ٩٣ مع الشرح ٩٤. لا يمكننا التحرّي عن مدى صحّة هذه المعلومات ومصداقيتها. ولا يتنافى وذلك أنَّ هذه السور الأربعة ترد منفصلة في اللوائح المسلَّم بها المسلّمة، إذ إنّ سورة الشرح ٩٤ تأتي مباشرة بعد الضحى ٩٣، و قريش ١٠٦ مباشرة بعد الفيل ١٠٥.

ج) السور الخاصّة بقرآن أُبيّ

ثمّة أمر ذو أهمّية كبيرة، وهو أنّ مجموعة أبي تحوي سورتين لا نجدهما في النسخة الرسمية. وترد هاتان السورتان تارةً باسميهما الخاصّين، سورة الخلع، وسورة الحفد،[١١٣] وطورًا باسم الاختصار، سورتا القنوت،[١١٤] أو حتى سورة القنوت.[١١٥] أمّا تسميتهما «دعاء القنوت»،[١١٦] أو «دعاء الفجر»،[١١٧] أو

---

[١١١] «الإتقان»، ص ١٥٤.

[١١٢] فيما عدا ذلك يُقال هذا غالبًا عن هاتين السورتين. قارن تفاسير سورة قريش ١٠٦. مفتاح السعادة لتاشكوبرزاده (Taşköprüzāde) (مخطوط Vindob، =١٢ فهرس فلوغل ج ١، ص ٢٥وو) الرقاقة ١٧٠ وجه ١. في مصحف فرقة الإمامية الشيعية كانت إلى جانب سورتي الأنفال ٨ والتوبة ٩ أيضًا تلك السورتان متحدتين في فصل مستقل. قارن أدناه، الحاشية ٣١٧.

[١١٣] «الفهرست» ٢٧؛ «الإتقان»، ص ١٥١، ٥٢٧. تاشكوبرزاده المصدر المذكور أعلاه.

[١١٤] «الإتقان»، ص ٥٢٧.

[١١٥] عمر بن محمد، الرقاقة ٣ وجه ١.

[١١٦] كثيرًا على سبيل المثال الزمخشري في تفسير سورة يونس ١٠:١٠. قواعد تقي الدين محمد بن بير علي البرجاوي (البرجلي، ت ٩٧٠ هـ)، مخطوط .Gotting. Asch ٨٨، ٩٠، ٨٧، ٩٧.

[١١٧] لسان ٤، ١٢٠.

«الدعاء»،[١١٨] فتفيد بأنّهما ليستا سورتين، بل مجرّد صلوات. ونادرًا ما نقع على كلمات نصوصهما. في المباني، ٣، نجد بداية السورة الأولى، ويورد الفهرست الآية الأولى من السورة الأولى، والكلمتين الأخيرتين من السورة الثانية. أمّا الجوهري واللسان فيوردان الآية الثالثة من السورة الثانية، ونجد عند الزمخشري الآيتين الأولى والثانية. أمّا النصّ الكامل للسورتين فيرد عند مؤلّفين متأخّرين، كالسيوطي (توفي سنة ١٥١٠ م)،[١١٩] وتاشكوبروزاده (Taşköprüzāde) (توفي سنة ١٥٦٠ م)، والبرجلي (توفي سنة ١٥٦٢). من جهة أخرى يعود الإسناد الذي يورده السيوطي، على قدر ما يصحّ زمنيًا، إلى مراجع من القرن الأوّل.[١٢٠]

كان همر (J. v. Hammer) أوّل مَن نشر نصّ السورتين.[١٢١] بغض النظر عن كونه لم يورد مخطوطه بشكل دقيق، يمكننا اليوم، بمساعدة النصوص الموازية التي أصبحت معروفة عندنا، أن نعيد تركيب النصّ بشكل أفضل.

النصّ

سورة الخلع[١٢٢]

بسم الله الرحمن الرحيم[١٢٣]

اللهمَّ إنَّا نستعينُكَ،[١٢٤] ونستغفرُكَ،[١٢٥] ونثني عليكَ،[١٢٦] ولا نكفرُكَ،[١٢٧] ونخلعُ ونتركُ مَنْ يفجرُكَ.

---

[١١٨] الجوهري ١، ٢٢٣.

[١١٩] في «الإتقان»، ص ١٥٣و، يقدم النص في ثلاثة أشكال مختلفة، لكن يخبر في رسالة صغيرة حول هاتين السورتين (مخطوط Berolin، لاندبرغ ٣٤٢) حسب ست روايات.

[١٢٠] عبد الله بن زرير الغافقي («الإتقان» ١٥٣) ت ٨١ للهجرة، عبيد بن عمير («الإتقان» ١٥٣، مخطوط لاندبرغ ٣٤٣، رقم ٤) ت ٦٤. أمية بن عبد الله بن خالد بن أُسيد («الإتقان» ١٥٤)، ت ٨٤ او ٨٧. ميمون بن مهران (مخطوط لاندبرغ ٣٤٣، رقم ٢) ت ١١٧. تواريخ الوفاة هذه مستمدة من الخلاصة.

[١٢١] *Geschichte der arabischen Literatur*, Vol. 1, (Wien 1850) p. 576.

[١٢٢] قارن اعلاه الحاشية ١١٣.

[١٢٣] تنقص البسملة عند الزمخشري في سورة يونس ١٠، ١٠، «الإتقان» ١٥٣ (أ)، مخطوط لاندبرغ ٣٤٣، رقم ١، ٣، ٤، ٥.

سورة الحفد[١٢٨]

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهمَّ إيّاكَ نعبدُ، ولك نصلّي[١٢٩] ونسجدُ، وإليكَ نسعى ونحفِدُ، نرجو رحمتَكَ، ونخشى عذابَكَ،[١٣٠] إنَّ عذابَكَ بالكفارِ[١٣١] ملحَقٌ.[١٣٢]

مسألة الأصالة

بما أنّ هذه النصوص صلوات شكلاً ومضمونًا، لا يمكن نسبتها إلى الوحي إلاّ إذا كانت مسبوقة بالأمر «قل»، الذي يستعين به القرآن ليضفي الشريعة على الصلوات ـ مثل سورة الفلق ١١٣ والناس ١١٤ ـ وكلام محمّد الذاتي بكونها كلام الله. غير أنّ لفظ «قل» يغيب في بداية هاتين السورتين. لكن هذا بالضبط هو احد الاسباب التي تدعونا إلى الشكّ في أن تكون الفاتحة جزءًا من الوحي. أمّا الأسباب الأخرى، كما عرضنا بتفصيل في الجزء الأوّل من هذا العمل ـ انظر ص [١١٠و] ـ فتجدها في الاعتماد الكبير على اللغة العبادية (الليتورجية) اليهودية والمسيحية، الأمر الذي أدّى إلى استعمال تعابير لا تجدها في مواضع أخرى في

---

(١٢٤) يُدخل البرغلي «ونستهديك».

(١٢٥) مخطوط لاندبرغ ٣٤٣، رقم ٦، يُدخل «ونؤمن بك، ونخضع لك». البرغلي يُدخل «ونستهديك ونؤمن بك، ونتوب إليك، ونتوكل عليك».

(١٢٦) «الإتقان» ١٥٤ (ج)، يُدخل «خيرا». البرغلي يُدخل «الخير كله نشكرك».

(١٢٧) البرغلي، مخطوط ٨٧، ٩٧، يُدخل «ونخضع لك».

(١٢٨) قارن الحاشية ١١٣.

(١٢٩) لا ترد هذه الآية عند تشكوبروزاده.

(١٣٠) «الإتقان» ١٥٤؛ مخطوط لاندبرغ ٣٤٣، رقم ١، ٣، يضعان الآية ٥ قبل الآية ٤.

(١٣١) هكذا يقرأ «الفهرست»، والزمخشري، و«الإتقان» (أ، ج)، ومخطوط لاندبرغ ٣٤٣، رقم ٢، ٤، ٥، ٦، والبرجلي؛ خلاف ذلك «الإتقان» ب، مخطوط لاندبرغ رقم ١، ٣، تاشكوبرزاده: «بالكافرين».

(١٣٢) الفعل «ألحق» يرد دائمًا متعديا في القرآن، القيام بعمل ما لإيصال شخص ما إلى آخر (ولا يتعلّق إلا بالأشخاص)، ويأتي أيضًا بمعنى «وصل»؛ من هنا يمكن أن يُقرأ باعتباره مبنيا للمجهول أو للمعلوم.

القرآن،[١٣٣] وتراكيب قواعدية غريبة عن القرآن،[١٣٤] وأخيرًا في البنية الصعبة للآية الأخيرة، الأمر الذي قد يكون مردّه إلى صعوبات في الترجمة. من جهة أخرى تتميّز سورتا أبي بأسلوب أسلس بكثير يتحرّك في خطّ النحو القرآني العام. مع ذلك ثمّة اختلافات لغوية كثيرة في هاتين السورتين نسبةً إلى قصر نصّهما. لا يرد فعل «استعان» مع مفعول به إلاّ في موضع واحد في القرآن، وذلك في الفاتحة. أمّا فعل «أثنى» فلا يرد في القرآن أبدًا،[١٣٥] فيما تكثر أفعال أخرى بالمعنى نفسه.[١٣٦] وكذلك لا نجد فعل «حفد» في القرآن. يرد فعل «سعى» مرارًا في القرآن، ولكنه لا يرد مع عبارة «إلى الله».[١٣٧] يرد فعل «فجر» هنا متعدّيًا فيما لا يرد في القرآن إلاّ لازمًا (سورة القيامة ٧٥: ٥؛ الشمس ٩١: ٨). يرد فعل «خلع» مرّة واحد في القرآن (سورة طه ٢٠: ١٢) ولكن ليس بالمعنى الرمزيّ كما في هذه الآية.[١٣٨] لهذه الأسباب لا يمكن أن تكون هاتان السورتان جزءًا من القرآن، ولا يمكن حتى أن تعودا إلى النبيّ نفسه. لعلّهما كانتا صلاة مستعملة في أيّام النبيّ. وغالبًا ما يشار إليها في الروايات كدعاء، وعن عمر وأبي يقال إنّهما كانا يستعملانهما في صلوات القنوت.[١٣٩] وربما بسبب هذا الاستعمال، ظنّ البعض بأنّ هاتين السورتين من مصدر سماويّ.[١٤٠] وما دفع البعض إلى هذا الاستنتاح كونها تفتتح

(١٣٣) وصف لله «بملك يوم الدين».

(١٣٤) يُكمل الفعل «استعان» بالمفعول به، لكن في القرآن يُكمل في الأغلب بحرف الجر «بـ» المقترن بالعاقل.

(١٣٥) على الارجح أنّه قد استُعمل في عهد النبي بهذا المعنى. قارن «الحماسة»، ٧٧٧ في قصيدة لامية بن أبي الصلت (= الديوان، تحقيق Schulthess رقم ٩، البيت ٥)؛ معلقة عنترة (Arnold) البيت ٣٥ = Ahlwardt رقم ٢١، البيت ٤٠؛ ديوان هذيل، تحقيق Kosegarten رقم ٩١، البيت ٣؛ زهير (Ahlwardt) رقم ٤، البيت ٣٠؛ لبيد (Huber - Brocklmann) رقم ٥٣، البيت ١٨.

(١٣٦) يرد في القرآن لذلك «كبّر»، «سبّح»، «حَمِدَ».

(١٣٧) العبارة «فاسعوا إلى ذكر الله» سورة الجمعة ٦٢/ ٩ ليست العبارة الموازية الصحيحة.

(١٣٨) من المشكوك فيه «نكفرك». الفعل «كفر» بمعنى «أنكر» يرتبط في القرآن دائمًا بحرف الجر «بـ» المقترن بالعاقل، بينما يتعلّق بالمفعول به العاقل عندما يأتي بمعنى «جحد» الجائز هنا أيضًا، أيضًا سورة هود ١١: ٦٠/ ٦٣.

(١٣٩) «الإتقان»، ص ١٥٣.

(١٤٠) العلماء المسلمون الذين يعترضون على صحة سور أُبيّ، ينطلقون من وجهات نظر مختلفة كلية. فيبدو بالنسبة لهم أنّ قدسية النص العثماني ستتعرض للخطر، إذا اعتبرت هذه السور موحاة.

بالبسملة.[١٤١] أمّا آخرون فأرادوا أن يعرفوا أكثر في الموضوع، فجعلوا زمن تنزيلها، كما في ما يتعلّق بالقول ﴿ليس لك من الأمر شيء﴾ (سورة آل عمران ٣: ١٢٨/١٢٣)، في زمن لعن النبيّ لعشائر مضر.[١٤٢] غير أنّ هذا مبنيّ على التوفيق بين اسم «دعاء القنوت» الذي يطلق على سورتي أبيّ والرواية التي تفيد أنّ محمّدًا بعد هذا اللعن تلا صلاة القنوت.[١٤٣] وتقول رواية أخرى إنّ السورتين كانتا أيضًا في نسخة أبي موسى الأشعري،[١٤٤] فيما تبع ابن عبّاس قراءة أبي موسى وأُبَي. ويقال إنّ عليًا نقل هاتين السورتين إلى عبد الله بن زرير الغافقي كجزء من القرآن. لا نستغربنّ إذا كان الأمر قد اختلط على خبير كبير كأُبيّ، فابن مسعود، وهو لا يقلّ عنه معرفة، رفض الفاتحة، فيما قبلها زيد في نسخته.

د) علاقة لوائح سور نسخة أبي المنقولة ببعضها البعض وبالنسخة الرسمية

رغم وجود اختلافات كثيرة وكبيرة يتبع ترتيب السور في قرآن أبي مبدأ النسخة الرسمية، أي ترتيبها من الأكبر إلى الأصغر. وهذا، في اللائحتين، أكثر وضوحًا في البداية وفي النهاية منه في الجزء الأوسط. تُظهر لائحة الفهرست تطابقًا تامًا مع ترتيب نسخة عثمان في المواضع الـ ١٦ الآتية: ١) سورة الأنعام ٦، الأعراف ٧؛ ٢) الأنفال ٨، التوبة ٩؛ ٣) طه ٢٠، الأنبياء ٢١؛ ٤) الصافات ٣٧، صٓ ٣٨؛ ٥) الحديد ٥٧، المجادلة ٥٨؛ ٦) الرحمن ٥٥، الواقعة ٥٦؛ ٧) القلم ٦٨، الحاقة ٦٩؛ ٨) الحشر ٥٩، الممتحنة ٦٠؛ ٩) المرسلات ٧٧، النبأ ٧٨؛ ١٠) النازعات ٧٩، عبس ٨٠؛ ١١) المطففين ٨٣، الانشقاق ٨٤؛ ١٢) التين ٩٥، العلق ٩٦؛ ١٣) البروج ٨٥، الطارق ٨٦، الأعلى ٨٧، الغاشية ٨٨؛ ١٤) الزلزلة ٩٩، العاديات ١٠٠؛ ١٥) الكافرون ١٠٩، النصر ١١٠، المسد ١١١؛ ١٦) الإخلاص ١١٢، الفلق ١١٣، الناس ١١٤.

---

(١٤١) «الإتقان»، ص ١٥٣: «قال ابن جريج: حكمة البسملة أنّهما سورتان في مصحف بعض الصحابة».

(١٤٢) «الإتقان»، ص ١٥٤.

(١٤٣) قارن الجزء ١، الحاشية ٧٤٦.

(١٤٤) «الإتقان»، ص ١٥٤ في البداية. يُزعم أيضًا أنّ ابن عباس قد أورد كلتا السورتين في نسخته. قارن أعلاه، ص ٢٦١.

وفقًا لقائمة «الإتقان» تغيب هنا سور المائدة ٥، والأنعام ٦، والأعراف ٧، والأنفال ٨، لتظهر مكانها خمس سور أخرى، وهي سورة الفاتحة ١، البقرة ٢، و المزمل ٧٣، المدثّر ٧٤، و الضحى ٩٣، الشرح ٩٤، والقارعة ١٠١، التكاثر ١٠٢، العصر ١٠٣، الفيل ١٠٥، قريش ١٠٦، الماعون ١٠٧، الكوثر ١٠٨. ثمّة تطابق أيضًا بين القائمتين في ترتيبهما لصلوات القنوت، التي تأتي فيهما بين سورتي العصر ١٠٣ والهمزة ١٠٤.

ج. نسخة عبدالله بن مسعود

أ) قرآن ابن مسعود حسب رواية «الفهرست»

كما هي الحال بالنسبة لنسخة أُبيّ، لدينا حول نسخة ابن مسعود خبران مطوّلان. بحسب قائمة الفهرست، ص ٢٦، كانت السور في هذه النسخة مرتبّة كالآتي: البقرة ٢، النساء ٤، آل عمران ٣، الأعراف ٧، الأنعام ٦، المائدة ٥، يونس ١٠،[١٤٥] التوبة ٩، النحل ١٦، هود ١١، يوسف ١٢، الإسراء ١٧، الأنبياء ٢١، المؤمنون ٢٣، الشعراء ٢٦، المرسلات ٧٧، صٓ ٣٨، القصص ٢٨، النور ٢٤، الأنفال ٨، مريم ١٩، العنكبوت ٢٩، الروم ٣٠، يس ٣٦، الفرقان ٢٥، الحج ٢٢، الرعد ١٣، سبأ ٣٤، فاطر ٣٥، إبراهيم ١٤، صٓ ٣٨، محمد ٤٧، لقمان ٣١،[١٤٦] الزمر ٣٩، غافر ٤٠، الزخرف ٤٣، فصلت ٤١، الأحقاف ٤٦، الجاثية ٤٥، الدخان ٤٤، الفتح ٤٨، الحديد ٥٧، سبّح،[١٤٧] السجدة ٣٢،

---

(١٤٥) من الغريب جدًا أن توصف حسب الطبري ١، ص ٢١٦٣، س ٩، السورة العاشرة (يونس) من القرآن المدني في السنة ٣٥ للهجرة بالسورة السابعة؛ لأنّ هذا الحد يناسب ترتيب ابن مسعود. ويغلب على الظن أن تكون كلمة «التاسعة» قد قرئت بدلا من «السابعة» في ذلك الموضع.

(١٤٦) في النص «النمر» خطأ في كتابة كلمة «لقمان»، وذلك كما ترد صحيحة في ثبت «الإتقان».

(١٤٧) لا يمكن أن تشير كلمة «سبُح» إلى سورتي الصف ٦١ والأعلى ٨٧ المبدوءتين بالكلمة «سبِّح»؛ لأنّ السورتين نفسهما تُذكران بالاسم بوضوح في مواطن أخرى من القائمة. ولا تُعرف أيضًا أسماء للسور الناقصة في القائمة وهي الحجر ١٥؛ الكهف ١٨؛ طه ٢٠؛ النمل ٢٧؛ الشورى ٤٢؛ الحجرات ٤٩ ـ باستثناء الشورى ٤٢ ـ التي يحتمل أن تكون «سبح» قد نشأت منها. ولا تقدم قائمة «الإتقان» الكثير من العون، لأنّها تختلف في الترتيب على نحو قوي جدًا.

قٓ ٥٠، الطلاق ٦٥، الحجرات ٤٩، الملك ٦٧، التغابن ٦٤، المنافقون ٦٣، الجمعة ٦٢، الصف ٦١، الجن ٧٢، نوح ٧١، المجادلة ٥٨، الممتحنة ٦٠، التحريم ٦٦، الرحمن ٥٥، النجم ٥٣، الذاريات ٥١،[١٤٨] الطور ٥٢، القمر ٥٤، الحاقة ٦٩، الواقعة ٥٦، القلم ٦٨، النازعات ٧٩، المعارج ٧٠، المدثّر ٧٤، المزمّل ٧٣، المطففين ٨٣، عبس ٨٠، الإنسان ٧٦، الرحمن ٥٥، النازعات ٧٩، النبأ ٧٨، التكوير ٨١، الانفطار ٨٢، الغاشية ٨٨، الأعلى ٨٧، الليل ٩٢، الفجر ٨٩، الانشقاق ٨٤، البروج ٨٥، العلق ٩٦، البلد ٩٠، الضحى ٩٣، الشرح ٩٤، الطارق ٨٦، العاديات ١٠٠، الماعون ١٠٧، القارعة ١٠١، البينة ٩٨، الشمس ٩١، التين ٩٥، الهمزة ١٠٤، الفيل ١٠٥، قريش ١٠٦، التكاثر ١٠٢، القدر ٩٧، العصر ١٠٣، النصر ١١٠، الكوثر ١٠٨، الكافرون ١٠٩، المسد ١١١، الإخلاص ١١٢.

ب) قرآن ابن مسعود حسب رواية «الإتقان»

تعطي قائمة «الإتقان»، ص ١٥١و، الترتيب الآتي: البقرة ٢، النساء ٤، آل عمران ٣،[١٤٩] الأعراف ٧، الأنعام ٦، المائدة ٥، يونس ١٠، التوبة ٩، النحل ١٦، هود ١١، يوسف ١٢، الكهف ١٨، الإسراء ١٧، الأنبياء ٢١، طه ٢٠، المؤمنون ٢٣، الشعراء ٢٦، الصافات ٣٧، الأحزاب ٣٣، الحج ٢٢، القصص ٢٨، النمل ٢٧، النور ٢٤، الأنفال ٨، مريم ١٩، العنكبوت ٢٩، الروم ٣٠، يسن ٣٦، الفرقان ٢٥، الحجر ١٥، الرعد ١٣، سبأ ٣٤، فاطر ٣٥، إبراهيم ١٤، صٓ ٣٨، محمد ٤٧، لقمان ٣١، الزمر ٣٩، غافر ٤٠، الزخرف ٤٣، فصلت ٤١، الشورى ٤٢، الأحقاف ٤٦، الجاثية ٤٥، الدخان ٤٤، الممتحنات،[١٥٠] الفتح

---

(١٤٨) تقدم رواية أخرى في «الفهرست» ترتيبًا مغايرًا، الطور ٥٢ ثم الذاريات ٥١، لما هو عليه في «الإتقان».

(١٤٩) توصف سور البقرة ٢، والنساء ٤، وآل عمران ٣ أيضًا «الإتقان» ١٤٥ بأنَّها بداية نسخة ابن مسعود.

(١٥٠) يبعث تفسير هذا الاسم العديد من الصعوبات. لا يمكن أن تكون السورة الستون هي المقصودة؛ لأنَّ اسمها «الممتحنة» يرد في وقت متأخر، وذلك في الموضع نفسه، حيث يذكره الفهرست. «الممتحنات» لا يمكن أن تكون أيضًا تحريفًا لاسم سورة أخرى؛ وذلك لأنَّ سورتي الدخان ٤٤ والفتح ٤٨ تتبعان بعضهما بعضًا مباشرة في ثبت «الفهرست»، ولأنَّ أسماء السور الناقصة في «الإتقان» (ق ٥٠؛ الحديد ٥٧؛ الحاقة ٦٩) لا تظهر أي أثر لوجه شبه مع تلك الكلمة؛ لذلك ستكون «الممتحنات» كتابة مزدوجة للاسم الوارد في السطر التالي للسورة الستين.

٤٨، الحشر ٥٩، السجدة ٣٢، الطلاق ٦٥، القلم ٦٨، الحجرات ٤٩، الملك ٦٧، التغابن ٦٤، المنافقون ٦٣، الجمعة ٦٢، الصف ٦١، الجن ٧٢، نوح ٧١، المجادلة ٥٨، الممتحنة ٦٠، التحريم ٦٦، الرحمن ٥٥، النجم ٥٣، الطور ٥٢، الذاريات ٥١، القمر ٥٤، الواقعة ٥٦، النازعات ٧٩، المعارج ٧٠، المدثر ٧٤، المزمل ٧٣، المطففين ٨٣، عبس ٨٠، الإنسان ٧٦، المرسلات ٧٧، القيامة ٧٥، النبأ ٧٨، التكوير ٨١، الانفطار ٨٢، الغاشية ٨٨، الأعلى ٨٧، الليل ٩٢، الفجر ٨٩، البروج ٨٥، الانشقاق ٨٤، العلق ٩٦، البلد ٩٠، الضحى ٩٣، الطارق ٨٦، العاديات ١٠٠، الماعون ١٠٧، القارعة ١٠١، البينة ٩٨، الشمس ٩١، التين ٩٥، الهمزة ١٠٤، الفيل ١٠٥، قريش ١٠٦، التكاثر ١٠٢، القدر ٩٧، الزلزلة ٩٩، العصر ١٠٣، النصر ١١٠، الكوثر ١٠٨، الكافرون ١٠٩، المسد ١١١، الإخلاص ١١٢، الشرح ٩٤.

ج) علاقة القائمتين ببعضهما البعض وبنسخة عثمان

يُظهر ترتيب السور في نسخة ابن مسعود بحسب «الإتقان» تطابقًا مع النسخة الرسمية في المواضع الآتية: ١) سور هود ١١، يوسف ١٢؛ ٢) العنكبوت ٢٩، الروم ٣٠؛ ٣) سبأ ٣٤، فاطر ٣٥؛ ٤) الزمر ٣٩، غافر ٤٠؛ ٥) فصلت ٤١، الشورى ٤٢؛ ٦) عبس ٨١، الانفطار ٨٢؛ ٧) الهمزة ١٠٤، الفيل ١٠٥. أمّا الفهرست فيضيف على مواضع التطابق هذه أربعة أخرى وهي سور المرسلات ٧٧، النبأ ٧٨، و الانشقاق ٨٤، البروج ٨٥، و الضحى ٩٣، الشرح ٩٤، و المسد ١١١، الإخلاص ١١٢. وعليه فإنّ ترتيب الفهرست أقرب إلى الترتيب الرسمي من قائمة «الإتقان».

أمّا السور التي لا ترد في الفهرست (النحل ١٦، الكهف ١٨، طه ٢٠، النمل ٢٧، الشورى ٤٢، الحجرات ٤٩) فنجدها كلّها في «الإتقان»، وثمّة أيضًا سور لا ترد في «الإتقان» نجدها في قائمة الفهرست (قٓ ٥٠، الحديد ٥٧، التغابن ٦٤). ولعلّ إسقاط هذه السور في القائمتين من قبيل المصادفة ولم يكن مقصودًا. إذا وضعنا السور الساقطة في القائمة المناسبة نحصل على العدد نفسه من السور، أي كلّ السور التي ترد في اللائحة الرسمية باستثناء سور الفاتحة ١، الفلق ١١٣،

الناس ١١٤. تؤكّد صحّة هذا الاستنتاج ملاحظة ترد في نهاية كلّ من القائمتين.[١٥١]

ليس من ذكر في «الإتقان» لعدد السور التي تتضمّنها قائمة ابن مسعود، فيما يذكر الفهرست أنّ عددها هو ١١٠. وهذا أمر لافت للغاية. فلكون هذه القائمة تورد كلّ السور ما عدا ثلاثًا، وجب ان يكون عدد السور فيها ١١١، إلاّ إذا كان هناك دمج لسورتين في واحدة. يستبعد أن تكون السورتان اللتان قد ينطبق عليهما هذا الدمج، هما الأنفال ٨ والتوبة ٩، حيث أنَّ سورة التوبة ٩ ـ أقلّه في نسخة عثمان ـ تأتي دون البسملة، وذلك لأنّهما تردان في القائمتين منفصلتين عن بعضهما.[١٥٢] ولأنّ مصادرنا لا تذكر دمجًا من هذا النوع، يبقى لنا الافتراض أنّ هذا العدد المعطى للسور مبنيّ على خطأ في النصّ.

في رواية أخرى[١٥٣] أنَّ في قرآن ابن مسعود ١١٢ سورة، فيما تغيب سورتا القسم. تعيد هذه الرواية نسبة الفاتحة إليه، وهو رأي شائع. يذكر السيوطي في موضع لاحق من «الإتقان»[١٥٤] ثلاث روايات تتفق مع هذا الأمر. أمّا واضع الفهرست فيخبر[١٥٥] أنّه رأى مخطوطًا للقرآن عمره ٢٠٠ سنة يعود لابن مسعود، ترد فيه هذه السورة، وأنّه لا يوجد بين مخطوطات هذه النسخة مخطوطان متطابقان. حتى المعلومة التي يعطيها الفهرست حول السور الثلاث التي تغيب في

---

[١٥١] «الفهرست»، ص ٢٦، س ٢٧و. «قال أبو شاذان، قال ابن سيرين، وكان عبد الله بن مسعود لا يكتب المعوذتين في مصحفه ولا فاتحة الكتاب». ويرد في «الإتقان» بإيجاز: «وليس فيه الحمد ولا المعوذتان». قارن أيضًا عمر بن محمد، الرقاقة ٣، وجه ١؛ «المباني» ٢ و٤؛ القرطبي ١، الرقاقة ٢٠ وجه ١، الرقاقة ٢٢ وجه ٢؛ «الإتقان»، ص ١٨٦ النهاية، ص ١٨٧ البداية؛ الشوشاوي حسب ابن قتيبة؛ تاشكوبرزاده، المصدر المذكور أعلاه. يذكر معظم الروايات بوضوح أنّ ابن مسعود لم يملك هذه السور في مدونته، ولم يكتبها أو يقرأها، ويرد على نحو نادر أنّه قد حكّها («حكّه»، «المباني» ٤؛ «الإتقان» ١٨٧) أو أسقطها («أسقط»، «الإتقان» ١٨٦ في النهاية).

[١٥٢] تقول إحدى الملحوظات في «الإتقان»، ص ١٥٢، بوضوح إنّ سورة التوبة ٩ قد وردت مع البسملة في مصحف ابن مسعود.

[١٥٣] «الإتقان»، ص ١٥٢.

[١٥٤] «الإتقان»، ص ١٨٧.

[١٥٥] «الفهرست»، ص ٢٦ أسفل.

كتاب ابن مسعود[١٥٦] تعطي الانطباع بأنّ الكلمات «ولا فاتحة الكتاب» قد أضيفت إلى النصّ في وقت لاحق.

في جميع الأحوال، لم يكن موقف ابن مسعود الرافض للسور الثلاث اعتباطيًا. فإنّها تختلف، شكلاً ومضمونًا، عن سائر السور، الأمر الذي يدعو إلى الشكّ في صحتها. في حين أنّ الفاتحة تظهر قربًا كبيرًا من الصلوات اليهودية والمسيحية،[١٥٧] فإنّ لسورتي القسم خلفية وثنية واضحة،[١٥٨] حتى ولو كانتا تبدآن بعبارة «قل»، الأمر الذي يوحي بمصدرهما الإلهيّ. إنّ الذي وضع هذه الصلوات في مكانها الحاليّ في القرآن أراد لها أن تكون نوعًا من جدار حماية له، حيث تكون وظيفة صلاة التسبيح في الفاتحة طلب حماية الله، في حين أنّ صلوات الاستعاذة تقف حائلاً ضدّ تأثير الأرواح الشريرة.

د. علاقة نسخ أُبيّ وابن مسعود وأبي موسى ببعضها البعض وبالنسخة الرسمية

جمع أُبيّ في قرآنه كلّ سور النسخة الرسمية وأضاف إليها صلاتي القنوت. أمّا ابن مسعود فقائمته أقصر بسورتين أو ثلاث (الفاتحة ١، الفلق ١١٣، الناس ١١٤) من النسخة الرسمية اللاحقة. إنّ ترتيب السور في هاتين النسختين مختلف جدًّا، بحيث لا يتطابق ترتيب السور إلاّ في موضعين في القائمتين، في البداية (سور البقرة ٢، آل عمران ٣، النساء ٤)، وفي النهاية (سورة الفيل ١٠٥، قريش ١٠٦، بحسب «الإتقان»)، أو في الوسط (سورة الزخرف ٤٣، فصلت ٤١، بحسب الفهرست). أمّا علاقة هاتين النسختين بالنسخة الرسمية فأفضل بكثير، إذ يتطابق ترتيب ابن مسعود مع النسخة الرسمية في ثمانية مواضع («الإتقان») أو ١٢ موضعًا («الفهرست»)، وترتيب أبي في ١٦ موضعًا. أمّا تطابق السور في ترتيبها بحسب

---

[١٥٦] قارن أعلاه الحاشية ١٥٠.

[١٥٧] قارن اعلاه ص ٢٦٧و.

[١٥٨] قارن ج ١، ص ٩٧وو.

حجمها ـ وفق اللائحة التي سأوردها في ص [٦٥ ـ ٦٦] ـ فأقلّ، إذ نجد تشابهًا في الترتيب في أربعة مواضع أو خمسة، وذلك في سور البقرة ٢، النساء ٤، آل عمران ٣؛ التوبة ٩، هود ١١؛ المنافقون ٦٣، الجمعة ٦٢؛ النصر ١١٠، المسد ١١١؛ الإخلاص ١١٢، الفلق ١١٣ (أبي بحسب «الفهرست»)، أو البقرة ٢، النساء ٤، آل عمران ٣، الأعراف ٧، الأنعام ٦، المائدة ٥؛ الفتح ٤٨، الحديد ٥٧؛ المرسلات ٧٧، النبأ ٧٨؛ المسد ١١١، الإخلاص ١١٢ (ابن مسعود بحسب «الفهرست»).

بغضّ النظر عن الاختلاف والتفاوت في الدقّة، فإنّ ترتيب السور في النسختين يتّبع المبدأ نفسه، وهو إيراد السور بحسب حجمها من الكبيرة إلى الصغيرة. إنّ هذا المبدأ فريد من نوعه، بحيث يصعب أن يكون استعماله من قبيل المصادفة، بل نتيجة روابط أدبيّة، حتى ولو لم يكن في مقدورنا إثبات هذه الروابط. ولأنّ هذا المبدأ متّبع أيضًا في النسخة الرسمية، التي تعود بدورها إلى مجموعة زيد، فإنّ هذه الروابط الأدبية تمتدّ أيضًا إليها. ونستنتج الأمر نفسه من ملاحظةٍ أخرى. بما أنّ أسماء السور في قائمتي أُبيّ وابن مسعود هي نفسها تقريبًا في النسخة الرسمية اللاحقة، فهذا قائم دون شك على أساس الافتراض أنّ وراء الاسم نفسه المضمون عينه. تقسيم السور هذا يعود، على الأرجح، إلى نسخة حفصة، التي استعملت كأساس لنسخة عثمان، كما تقول الروايات. ولا يمكن أن يكون هذا من قبيل الصدفة، لكنّه نتيجة روابط أدبية. للأسف لا يمكننا تحديد هذا الروابط. الأرجح أنّ نسخة حفصة تعود إلى مجموعة الوحي الأولى. غير أنّه لا يمكن الاعتماد على هذا الأمر، ذلك لأنّ الرواية التي تتعلّق بمجموعة زيد تتضمن أخطاء أخرى. كما لا يجب أن ننسى أنّ ابن مسعود وأُبيّ كانا أكبر سنًا من زيد، وقد أمضيا وقتًا أطول في خدمة النبيّ.

ثمّة أيضًا روايات متفرّقة حول آيات وجدت طريقها إلى هاتين النسختين، لكنّها لا ترد في نسخنا. يتحدّث ابن مسعود عن آية مفقودة كان وضعها في قرآنه، وذلك في رواية يوردها هبة الله، طبعة القاهرة، ص ١٠، مفادها أنّ رسول الله طلب منه أن يتلو آية كان يستظهرها عن ظهر قلب وقد دونها في مدونته. وعندما

رجع إلى مضجعه ليلا، لم يعد يعرف هذه الآية وموضعها في مدونته، فسأل النبي الذي أجابه بأنَّ هذه الآية قد نُسخت بالأمس. لا يمكن الركون إلى هذا النوع من التصاريح، حتى ولو كانت تستحقّ التصديق.

أمّا المعلومات المتعلّقة بثلاث آيات مفقودة، كانت في قرآن أُبيّ، فمؤكّدة.

تقول الآية الأولى: «لو أنَّ لابن آدم واديًا من مال لابتغى إليه ثانيًا، ولو أنَّ له ثانيًا لابتغى إليه ثالثًا، ولا يملأ جوفَ ابنِ آدم إلا التراب، ويتوبُ الله على من تاب».[١٥٩] وردت هذه الآية، كما يظنّ، في سورة يونس ١٠: ٢٤/٢٥، أو في مكانٍ ما في سورة البينة ٩٨،[١٦٠] وهو أمر مستحيل نظرًا لاختلاف الفاصلة. كما يصعب إيجاد موضع آخر لها، وذلك لأنّ العبارة المستعملة هنا للإشارة إلى الإنسان، «ابن آدم»، غير قرآنية.[١٦١]

وتقول الآية الثانية: «إنَّ الدينَ عند الله الحنيفيةُ السمحةُ لا اليهوديةُ ولا النصرانيةُ، ومن يفعل خيرًا فلن يكفرَه».[١٦٢] يعتقد أنّ هذه الآية تنتمي إلى سورة البيّنة ٩٨، وهو أمر غير ممكن لاختلاف المضمون والفاصلة. وهي، على الأرجح، غير أصيلة، فالأسماء المستعملة للإشارة إلى الديانات الثلاث المختلفة غريبة عن القرآن.

وتقول الآية الثالثة: «لا ترغَبوا عن آبائكم، فإنّه كفر بكم. الشيخُ والشيخةُ إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، واللهُ عزيزٌ حكيم».[١٦٣] لا يمكن أن تكون هذه الآية المسمّاة «آية الرجم» جزءًا من سورة الأحزاب ٣٣ ـ وذلك لاختلاف الفاصلة ـ أو من القرآن بشكل عام، لأنّ هذه القوانين الجزائية الرهيبة، كما بيّنت آنفًا،[١٦٤] لم تظهر إلا بعد موت محمّد.

---

[١٥٩] هذا النص موجود في الجزء الأول، ص ٢١١.

[١٦٠] المصدر المذكور اعلاه، ص ٢١٦.

[١٦١] المصدر المذكور أعلاه، ص ٢١٧.

[١٦٢] قارن النص الموجود في الجزء الأول، ص ٢١٧و.

[١٦٣] قارن النص الموجود في الجزء الأول، ص ٢٢٢و.

[١٦٤] قارن المصدر المذكور اعلاه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

عن آية أُبيّ الأولى يقال أيضًا، إنّ أبا موسى قرأها في سورة تشبه السورة التاسعة، التوبة. وتقول رواية[١٦٥] إنّه تلاها في البصرة، كما كان يحفظها في ذاكرته، على جمهور من ثلاثمئة حافظ للقرآن.

وفي المناسبة عينها تلا أبو موسى، كما يروى، آية أخرى، كانت تنتمي إلى سورة تشبه السور المدعوة «المسبِّحات».[١٦٦] لا تساعدنا الرواية على أن نعرف ما إذا كانت هذه السورة قد ضاعت، أو أنّ أبا موسى كان يتلو من سورة معروفة في نسخنا، ولكنّ اسمها غاب عن ذاكرته. تقول الآية: «يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون، فتُكتَب شهادة في أعناقكم فتُسألون عنها يوم القيامة».[١٦٧] يتطابق الجزء الأوّل من هذه الآية مع سورة الصف ٦١: ٢. أمّا الجزء الثاني فيستحيل أن يكون ورد في سورة الصف ٦١ أو في أيّ من السور المسبِّحات الأخرى، بسبب اختلاف الفاصلة. بما أنّ هذه الآية لا تعطينا دلائل على صحّتها، يستبعد أن تكون أصيلة، وذلك لأنّ كلّ الروايات الأخرى حول الآيات التي فُقِدت مشكوكٌ في أمرها.[١٦٨]

لا نعرف شيئًا عن طريقة فصل السور في ما سلف الكلام عنه من النسخ القرآنية السابقة للنسخة الرسمية. لا نعرف ما إذا كان الفصل يتمّ بفراغ بين السور، أم بإدخال علامة أو كلمة أخرى. يقول الزمخشريّ في خصوص سورة قريش ١٠٦ إنّ سورتي الفيل ١٠٥ و قريش ١٠٦ تشكّلان سورة واحدة دونما فصل في قرآن أبي،[١٦٩] أمّا علاء الدين فيقول عن الموضع عينه إنّ البسملة لا ترد بين السورتين كعلامة فصل.[١٧٠] يقوم هذا التصريح على الافتراض بأنّ البسملة تسبق سائر

---

[١٦٥] مسلم، كتاب الزكاة، فقرة ٢٦ (القسطلاني حول البخاري، تحقيق القاهرة ١٣٠٣، ج ٤، ص ٤٤٤و، على الحاشية).

[١٦٦] تحت هذا الاسم تُجمع سور الحديد ٥٧ والحشر ٥٩ والصف ٦١ والجمعة ٦٢ والمنافقون ٦٣ والتغابن ٦٤.

[١٦٧] قارن النص الموجود في الجزء الأول، ص ٢٢٠.

[١٦٨] لمزيد من التفاصيل، قارن المصدر المذكور أعلاه، ص ٢٢٠و.

[١٦٩] «بلا فصل».

[١٧٠] «ولم يُفصل بينهما في مصحفه ببسم الله الرحمن الرحيم».

السور. إذا صحّ هذا، تكون البسملة قد استعملت أيضًا في نسخة حفصة التي اعتمدت عليها كلّ النسخ الأخرى السابقة للنسخة الرسمية، كما بيّنّا أعلاه.

هـ. النسخ القرآنية الغامضة والمشكوك في أمرها

ليس من المستبعد، لا بل يرجَّح، أن يكون هناك، بالإضافة إلى المجموعات القرآنية الشهيرة التي تحدّثنا عنها، نسخ أخرى، لم تحظَ بشهرة كبيرة، ولذا لم تترك أثرًا في المصادر. أمّا أن يقال مثلاً إنّ بعض رفاق النبيّ، كعليّ، قد رتّبوا السور زمنيًّا، فرواية لا تستحقّ التصديق.[١٧١] ذلك لأنّ هذا الترتيب يفترض فترة عمل تفسيريّ علميّ طويلة، هذا إذا لم يكن القيام بهذا الترتيب مستحيلاً لأنّ محمّد نفسه، في التدوين الذي أمر به، كان يربط الآيات الحديثة بالقديمة.[١٧٢] وللسبب عينه تعود القوائم الزمنية التي أوردناها في الجزء الأوّل، ص [٦٠وو]، إلى وقت متأخر أكثر ممّا توحي به الإسنادات الواردة. هذه القوائم، من جهة أخرى ـ ولأسباب ضمنية ـ أقدم من النسخ القرآنية المرتّبة ترتيبًا زمنيًّا، هذا إذا افترضنا أن هذه وجدت فعلاً. لا يتطابق ترتيب السور الستّ الأولى في قرآن عليّ المرتّب بحسب زمن نزول السور (سور العلق ٩٦، المدّثّر ٧٤، القلم ٦٨، المزّمّل ٧٣، المسد ١١١، بحسب «الإتقان»، ص ١٤٥) مع أيّ من القوائم الزمنية المذكورة آنفًا، حيث تأتي سورتا القلم ٦٨ والمزّمّل ٧٣ دائمًا قبل المدّثّر ٧٤. مهما يكن من أمر، فالمؤكّد أنّ عليًّا لم يقم بعمل كهذا. كما لا ننتظر من أيّ من أصحاب النبيّ أن يكون قام بهذا العمل العلميّ التاريخيّ. ولا ينبغي أن ننسى أنّ كل الروايات التي تتحدّث عن عليّ كجامع للقرآن ومحرّر له تخضع للشك بأنها من اختلاق الشيعة.[١٧٣]

---

[١٧١] القرطبي، الرقاقة ٢٢، وجه ١؛ «الإتقان»، ص ١٤٥.

[١٧٢] للمزيد قارن أدناه في الفصل الذي يتناول ترتيب النسخة العثمانية.

[١٧٣] قارن أعلاه، ص ٢٤٣و حول جمع القرآن الذي يزعم أنّ عليا قام به مباشرة بعد موت محمد. بالإضافة إلى ذلك، قارن أدناه ص ٣٢٧وو حول سورة النور المذكورة.

لا يعني هذا، طبعًا، أنّ عليًا لم يكن يملك نسخة من القرآن خاصّة به. والأرجح أنّه وغيره من صحابة النبيّ، ممّن كانوا ينتمون إلى أوساط الثيوقراطيا النبيلة كانوا يملكون تدوينات لوحي محمّد. أمّا هذه النسخ، فكانت تتبع، بقدر ما كانت كاملة، تلك المجموعات الشهيرة التي أتينا على ذكرها. إلى هذه المجموعة تنتمي نسخة عائشة التي يروى عنها أنّها كانت تتمتّع بترتيب آخر، من دون أن تكون المالكة قد أعطت أهمية كبيرة لذلك.[١٧٤]

٦. نشوء نسخة القرآن الرسمية في عهد الخليفة عثمان

أ. الرواية السائدة[١٧٥]

في الحملات ضدّ أرمينيا وأذربيجان تنازع المحاربون من العراق وسوريا حول الشكل الحقيقيّ للقرآن. فاعتبر أهل حمص النصّ الذي يعود إلى المقداد بن الأسود أفضل النصوص. أمّا الدمشقيون، وتاليًا السوريون، فأعطوا نصّهم الأفضلية.[١٧٦] واعتبر أهل الكوفة أنّ قراءة عبد الله بن مسعود هي القراءة المعيارية، فيما تمسّك أهل البصرة بنصّ أبي موسى.[١٧٧] لمّا وصل القائد العسكريّ الشهير أبو حذيفة بعد انتهاء تلك الحملة إلى الكوفة، عبّر، أمام الحاكم سعيد بن العاص، عن سخطه على تلك الظروف التي تشكّل في رأيه تهديدًا قويًا لمستقبل الإسلام. ووافقه كثيرون من أوساط النبلاء على ذلك، فيما اصرّ أتباع ابن مسعود بصلابة على سلطة

---

(١٧٤) «المباني» ٢.

(١٧٥) البخاري، فضائل القرآن، فقرة ٣؛ الترمذي في تفسير سورة التوبة ٩ في الخاتمة؛ «مشكاة»، فضائل القرآن، فصل ٣، فقرة ٥؛ «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٢٤ وما بعدها؛ ابن الأثير، «الكامل»، تحقيق تورنبرغ، ج ٢، ٨٥وو؛ ابن خلدون، «تاريخ»، طبعة القاهرة، ٢، ١٢٥و؛ النيسابوري، «غرائب القرآن»، في الطبري، التفسير، الطبعة الأولى، ج ١، ص ٢٣؛ علاء الدين ١، ٦و؛ «المقنع»؛ «المباني»، الرقاقة ٦وو؛ القرطبي، الرقاقة ٢٠ وجه ٢؛ «الإتقان» ١٣٨و. قارن Mémoires de l'Académie des Inscriptions، ج ٥٠، ص ٤٢٦وو؛ Notices et Extraits.

(١٧٦) هذا ما يعبر عنه ابن الأثير ٣، ٨٦ بشكل عام. يقول الطبري في التفسير ١، ٢٠، إنّ السوريين قد اتبعوا قراءة أُبي. قارن أيضًا اعلاه الحاشية ٩٣.

(١٧٧) قارن أعلاه، ص ٢٥٩و.

معلّمهم. ليس بعد هذا الوقت بكثير، جاء حذيفة إلى المدينة ونقل ملاحظاته إلى الخليفة عثمان. وبعد أن جمع هذا أصحاب النبيّ القدماء، اتّخذ القرار بالاجماع، باتّباع رأي القائد العسكريّ. وعليه أقام الخليفة لجنةً مؤلّفة من زيد بن ثابت من المدينة، وثلاثة أشخاص مرموقين من قريش، هم عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث، وأوكلهم بإنجاز نسخ من قرآن حفصة.[(١٧٨)] بعد الانتهاء من العمل استعادت حفصة ملكيتها، وتمّ إرسال النسخ إلى المقاطعات المختلفة، لتكون نسخًا معيارية. ثمّ أبيدت المجموعات الأقدم. كما يبدو، وافق الناس على هذه التدابير بمحض إرادتهم، أمّا الكوفيون، بقيادة ابن مسعود، فقاوموها.

يمكن تحديد أوقات هذه الأحداث على نحوٍ تقريبيّ. تؤرّخ الحملات المذكورة عادة في السنة الثلاثين للهجرة.[(١٧٩)] غير أنّ علاقتها بما يأتي على ذكره المؤرخون من معارك أخرى حصلت في المنطقة نفسها، ومع الأشخاص أنفسهم،[(١٨٠)] غير واضحة. إذا كان ابن مسعود، في الحقيقة، قد عايش ظهور نسخة عثمان، فإنّ هذه النسخة ينبغي أن تكون أتمّت قبل سنة ٣٢ أو ٣٣ هـ، أي السنة التي مات فيها ابن مسعود.[(١٨١)] أمّا التاريخ الأقصى فهو موت عثمان في نهاية (في اليوم ١٨ من ذي الحجّة) سنة ٣٥ هـ.

إنّ الحافز على المشروع لم يأتِ، كما هو واضح في الروايات، من الخليفة، بل من أحد أشهر قادة جيشه. وكان الدافع خوفه من أن تشكّل النزاعات حول

---

(١٧٨) قارن أعلاه، ص ٢٤٨و، ص ٢٥٢و. ويرد عند ابن عطية والقرطبي، الرقاقة ٢٠، وجه ١، حسب الطبري: «الصحف التي وجدت عند حفصة جُعلت إماما في هذا الجمع الثاني».

(١٧٩) الطبري ١، ٢٨٥٦؛ ابن الأثير، تحقيق تورنبرغ، ٣، ٨٥؛ ابن خلدون، طبعة القاهرة، ج ٢ الملحق ١٣٥؛ الذهبي، «تاريخ» ١، مخطوط باريس، الرقاقة ١٥١ (حسب Caetani). قارن فلهاوزن، Wellhausen, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams, p. 110*.

(١٨٠) قارن Caetani, *Chronographia Islamica*, a. H. 32, § 4؛ أبو المحاسن، تحقيق Juynboll، ١، ٩٧؛ أبو الفداء، تحقيق Reiske، ١، ٢٠٤؛ والنويري يذكرون العام ٢٩. ذِكرُ العام ٢٦ («الإتقان» ١٣٩ حسب ابن حجر، القسطلاني ٤، ٤٢٨) يقوم على خلط بالغزوة المبكرة. قارن كتاني المصدر السابق، فقرة ٣.

(١٨١) هذا يتفق وإفتيشيوس، تحقيق شيخو، ٢، ٢٤١.

النصّ الحقيقيّ للكتاب القدسيّ تهديدًا لوحدة الإسلام وللدولة الثيوقراطية المؤسّسة على المبادئ الدينية. مهما يكن من أمر فإنّ فضل عثمان يكمن في أنّه اتبع النصيحة وعجّل في تنفيذها. وبهذا يكون قد حقّق أكثر نشاطاته ذكاءً في الحكم، وهذا ما جعل ذكراه حميدة. أمّا الذين قاوموه فقد لاموه لاحقًا حتى على هذا التدبير المبارك (الطبري ١، ٢٩٥٢). مع ذلك وافقته، في ما يتعلّق بهذا الأمر، شخصيات مرموقة ممن كانوا خصومًا لعثمان على المستوين الشخصي والسياسي، مثل عبد الله ابن عمر وعليّ.[١٨٢]

في العنوان، دعوت هذا التقليد الذي عرضت مضمونه أعلاه، تقليدًا «سائدًا»، وذلك لأنّه هو الأكثر انتشارًا في الأدب، والحديث، وتفاسير القرآن، والأعمال التاريخية. أمّا التصديق الظاهري على صحته فليس قويًا كما بالنسبة للروايات المتعلّقة بالمجموعة الأولى، ذلك لأنّ سلسلة الشهود (الرواة) تنقطع عند الراوية الشهير، أنس بن مالك،[١٨٣] أي أنّها لا تعود إلى شاهد عيان مباشر. غير أنّ نقد هذا التقليد الآخر قد أظهر أنّه لا يمكن الركون إلى هذه الأخبار إلا قليلاً.

ب. الروايات المختلفة وقيمتها

إنّ الروايات المختلفة لا تقلّ أصالةً عن الرواية المدعوة بالسائدة، وذلك لأنّ المصادر التي تنسب إليها، كمثل عبد الله بن الزبير وكثير بن أفلح والزهري، ينتمون إلى أوساط المراجع الأهمّ. لذا علينا، إزاء كلّ من الروايات المقدّمة، طرح السؤال حول مصداقيتها.

ثمة رواية في المقنع تسقط سعيدًا وتضع مكانه عبدالله بن عمر بن العاص وعبدالله بن عبّاس. تميّز الأوّل بتقواه الغيورة والنسكية، وبحفظه للحديث وقدرته على الكتابة، ويقال عنه إنّه وضع مجموعة أحاديث.[١٨٤] غير أنّ انتماءه إلى اللجنة

---

[١٨٢] ابن الأثير ٣، ٨٧.

[١٨٣] الزهري (ت ١٢٤) عن أنس بن مالك (ت حوالى ٩٠).

[١٨٤] قارن ابن قتيبة ١٤٦؛ النووي ٣٦١و؛ ابن سعد، ج ٤، ٢، ص ٨وو؛ «أسد الغابة» ٣، ٢٣.

مستبعد، وذلك لأنّ أباه الذي أقصاه عثمان سنة ٢٨ هـ عن حكم مصر،[١٨٥] انتقل إلى صفوف أعداء الخليفة. ربّما كان ابن عبّاس، لمعرفته الكبيرة في علم الكلام والتفسير،[١٨٦] الشخص المناسب لهذه المهمّة، إلاّ أنّ تسميته تعود، دون شكّ، إلى الرغبة في أن يكون هناك شخص من عائلة النبيّ مشاركًا في تشكيل النصّ الرسمي للقرآن.

ويضيف مصدر آخر[١٨٧] إلى هؤلاء الأربعة أُبيّ بن كعب، احد أشهر حفظة القرآن، وهو من الذين عملوا على تحرير مجموعة قرآنية مهمّة.[١٨٨] غير أنّ هذه المعلومة يصعب قبولها، فثمّة معلومة جديرة بالتصديق، يوردها الواقدي الذي استقصى عنه لدى عائلته، وهي أنّه مات سنة ٢٢ هـ، أي قبل سنتين أو ثلاثة من التاريخ المقدّر.[١٨٩] أمّا القول إنّه مات سنة ٣٠ أو ٣٢، فمشكوك في صحّته، وفي كونه زوّر لجعل مشاركته في عمل عثمان ممكنةً.

تدّعي روايتان أنه كان هناك إلى جانب زيد قرشيّ واحد. وتذكر إحداهما سعيد بن العاص[١٩٠] الذي يذكر في قائمة الأربعة أشخاص التي أتينا على ذكرها أعلاه. تقول الرواية إنّ عثمان سأل صحابة النبيّ عمّن عنده أفضل معرفة باللغة العربية وأجمل كتابة. فأجابوه أنّ سعيدًا هو أفضل من يعرف العربية، وأنّ زيدًا خطّاط ماهر. وعليه فإنّ الأوّل أملى والثاني دوّن. إذا لم أكن مخطئًا، فإنّ في هذا

(١٨٥) قارن *Wellhausen, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, p. 127.

(١٨٦) لمزيد من التفاصيل، قارن في الملحق الأدبي التاريخي أدناه.

(١٨٧) شرح العقيلة في Mémoires de l'Académie des Inscriptions، ج ٥٠، ص ٤٢٧. ـ ابن سعد، ج ٣، ٢، ص ٦٢، س ١٧، يورد فقط أنّ عثمان قد أمره بجمع القرآن. تلي ذلك رواية تعده من اللجنة المؤلفة من اثني عشر شخصًا. «الإتقان» ٤٣٠، البداية، يورد رواية يخبر فيها هاني البربري، مولى عثمان، أنّ سيده أرسله مرة إلى أبي بن كعب بمواضع قرآنية متعددة مكتوبة على رق من كتف الحمل (سورة البقرة ٢: ٢٥٩/٢٦١؛ سورة الروم ٣٠: ٢٩/٣٠؛ سورة الطارق ٨٦: ١٧)، لكي يصححها، وهو ما فعله أبي.

(١٨٨) قارن أعلاه، ص ٢٥٩و.

(١٨٩) قارن ابن قتيبة ١٣٤؛ ابن سعد ٣، ٢، ٦٢؛ أبو المحاسن، تحقيق Juynboll، ١، ٥٨، ٩٧؛ ابن حجر؛ «أسد الغابة» ١، ٥٠؛ الذهبي، «حفّاظ» ١، ١٥.

(١٩٠) عمر بن محمد؛ «المباني» ٢؛ *G. Weil, Geschichte der Chalifen*, 1, p. 167, n. 3؛ حسب الذهبي، «تاريخ الإسلام»، مخطوط غوتا، ص ١٧١.

تبسيط للرواية السائدة. أُسقط عبد الرحمن بن الحارث على الأرجح لأنّ الرواة لم يجدوا له دورًا حقيقيًا في الموضوع. إذا صحّ هذا تكون الرواية الحاضرة قد اعتمدت على الرواية السائدة، وهي لذا متأخّرة.

أمّا الرواية الثانية[١٩١] فتسمّي إضافة إلى زيد أبان بن سعيد بن العاص، وهو على الأرجح من أنسباء سعيد الذي يكثر ذكره. عمل أبان كاتبًا عند النبيّ،[١٩٢] ويروي الطبري ١، ٢٣٤٩، أنّه سقط في معركة اليرموك سنة ١٤ هـ. ويقال أيضًا إنّه مات سنة ٢٩ هـ، غير أنّ هذا التاريخ مبنيّ على الإدعاء بأنه عمل على تحرير نسخة عثمان، ولكنّه مات قبل سنتين من هذا التاريخ على الأقلّ. وعليه فإنّ ابن عطية والقرطبي على حقّ حين يقولان بضعف هذه الرواية.

وهناك رواية فريدة من نوعها يعود الفضل في معرفتنا بها إلى سعة اطلاع السيوطي[١٩٣]: «ابن أبي داود عن محمد بن سيرين عن كثير بن أفلح[١٩٤] قال: لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثني عشر رجلا من قريش والأنصار، فبعثوا إلى الربعة[١٩٥] التي في بيت عمر، فجيء بها، وكان عثمان يتعاهدهم، فكانوا إذا اندرؤا في شيء أخروه. قال محمد فظننت إنما كانوا يؤخرونه لينظروا أحدثهم عهدًا بالعرضة الأخيرة فيكتبونه على قوله». لا نعرف ما إذا كانت الرواية التي تقول إنّ عثمان لم يأنف من أن يسأل أشخاصًا يبعدون سفر ثلاثة أيام عن المدينة،[١٩٦] متعلّقة بهذه الرواية. أمّا القسطلاني[١٩٧] الذي يأخذ معلوماته من المصدر نفسه الذي يعود إليه السيوطي فيضيف إلى الأشخاص الاثني عشر أبي بن كعب ومصعب بن سعد، فيما يسمّي ابن سعد ٣، ٢ (ص ٦٢، س ١٩و)،

[١٩١] ابن عطية، الرقاقة ٣٥؛ القرطبي، الرقاقة ٢٠ وجه ٢؛ الطبري، تفسير ١، ٢٠؛ «أسد الغابة» ١، ٣٧.

[١٩٢] البلاذري ٤٧٣؛ الطبري ١، ١٧٨٢؛ «أسد الغابة» ١، ٥٠ وغيرها.

[١٩٣] «الإتقان»، ص ١٣٩.

[١٩٤] حسب الخلاصة، روى عن عثمان وزيد، وسقط في معركة الحرّة.

[١٩٥] ربعة.

[١٩٦] «الإتقان»، ص ١٣٩؛ القرطبي؛ «المقنع».

[١٩٧] ج ٧، ٤٤٩، يستند من «كتاب المصاحف» لابن أبي داود.

بالإضافة إلى أبي، زيد بن ثابت. ويذكر «كنز العمال»، الجزء ١، رقم ٤٧٦٣، هذين الرجلين ويضيف إليهما سعيد بن العاص، ولكنّه يذكر القرشيين الاثني عشر كلّهم.

ليس في هذه الرواية أي قدر من الصحّة. إذ يبدو أنّ توسيع اللجنة يهدف إلى التأكيد على دور المدنيين في العمل على القرآن. والعدد اثنا عشر لافت، إذ يذكّر بأسباط إسرائيل الاثني عشر (سورة المائدة ٥: ١٢/ ١٥). ومما يثير الريبة الصمت على معظم الأسماء. وأخيرًا، كما سنرى، ينطلق وصف العمل على تثبيت النصّ من افتراضات خاطئة.

ويورد السيوطي[١٩٨] رواية أخذها من كتاب أبي بكر بن أشتة،[١٩٩] وهي الأبعد عن الرواية السائدة. مفاد هذه الرواية التي يرويها عبد الله بن الزبير، أنّ رجلا دخل إلى عمر وأخبره باختلاف الناس حول القرآن. فقرر عمر أن يجمع القرآن على قراءة واحدة، لكنه قُتل قبل إتمام هذا الأمر. ثم جاء الرجل نفسه إلى عثمان، وأخبره ما كان أخبر به الخليفة عمر. فجمع عثمان إثر ذلك المدوّنات، وأمر ابن الزبير بإحضار مدونة عائشة، وبعد أن رأوا مدوّنة عائشة وحسّنوا فيها، طلب أن تُمزَّق النسخ الأخرى.[٢٠٠] ثمّة ارتباط بين هذه الرواية ومعلومة مستقاة من مصدر آخر،[٢٠١] وذلك في قولهما إنّ عمر قتل قبل أن يجمع القرآن. ثمّة ميل واضح في الرواية إلى إضعاف دور عثمان لصالح سلفه، تمامًا، كما حصل فيما يروى فى الكتاب المقدّس عن داود وسليمان في شأن بناء الهيكل.[٢٠٢] وفي أن يكون المخطوط الأساسيّ ملكًا لعائشة انحياز أيضًا، وذلك لأنّ هذه المرأة كانت نسيبة الزبيريين من خلال شقيقتها أسماء.

---

[١٩٨] «الإتقان»، ص ٤٣٠. [لم نعثر في كتاب «الإتقان» (تحقيق محمد سالم هاشم، بيروت ٢٠٠٣) على نص الإقتباس المذكور أعلاه، فاضطررنا الى نقل مضمونه من اللغة الألمانية. ج. ت.]

[١٩٩] توفي ٣٦٠. قارن Flügel, *Grammatische Schulen*, p. 229.

[٢٠٠] «شقّقت».

[٢٠١] ابن سعد، ج ٣، ١، ص ٢١٢، س ١٤.

[٢٠٢] Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2. Ed., p. 187f.

ج. نقد الرواية السائدة

أ) أعضاء اللجنة

بعد أن أوصلتنا دراستنا إلى رفض الروايات المختلفة والمعلومات التي تقدّمها حول تأليف لجنة القرآن، علينا الآن أن نتفحّص الرواية السائدة وما إذا كان يمكن التعويل عليها.

فيما يختصّ، أوّلاً، بشخصيات أعضاء اللجنة الأربعة، كان زيد بن ثابت من المدينة، من بني النجّار، إحدى فروع الخزرج. عمل وهو بعد شاب يافع كاتبًا للنبيّ في شؤون الوحي بشكل خاص،[٢٠٣] وهو الذي كتب في ما بعد صحف حفصة.[٢٠٤] في خلافة عثمان، شغل منصب قاضٍ،[٢٠٥] ويقول آخرون إنّه كان أمينًا للخزينة،[٢٠٦] وآخرون إنّه عمل في الديوان.[٢٠٧] كمناصر جريء للخليفة[٢٠٨] وقف بعد اغتياله إلى جانب بني أميّة ورفض مبايعة عليّ.[٢٠٩] مات، على الأرجح، سنة ٤٥ هـ.[٢١٠]

ولد سعيد بن العاص بعيد الهجرة. كان أمويًا ومن المقرّبين من عثمان. من النساء العديدات اللواتي تزوجهنّ في حياته ابنتان لهذا الخليفة.[٢١١] بعد خلع الوليد بن عقبة ـ سنة ٢٩ هـ ـ عيّن حاكمًا على الكوفة وبقي في منصبه حتى نهاية سنة ٣٤ هـ.

---

[٢٠٣] الطبري ٢، ٨٣٦. اعلاه ج ١، ص ٤٣.

[٢٠٤] قارن أعلاه، ص ٢٤٧وو.

[٢٠٥] الطبري ١، ٣٠٥٨؛ ابن الأثير ٣، ١٥٠.

[٢٠٦] النويري ٢٥٩؛ اليعقوبي ٢، ١٩٥؛ «أسد الغابة، ٢، ٢٢٢.

[٢٠٧] ابن الأثير ٣، ١٥٤.

[٢٠٨] الطبري ١، ٢٩٢٧؛ ابن الأثير ٣، ١١٩.

[٢٠٩] الطبري ١، ٣٠٧٠، ٣٠٧٢؛ ابن الأثير ٣، ١٥٤؛ «أسد الغابة، ٢، ٢٢٢.

[٢١٠] ابن سعد ٢، ٢، ص ١١٦؛ «أسد الغابة، ٢٢٢؛ ابن الأثير ٣، ٢٧٨؛ ابن قتيبة ١٣٣. إن كان صحيحًا (ابن هشام ٥٦٩)، انّه كان عند غزوة الخندق ـ نهاية السنة الخامسة ـ في الخامسة عشرة من عمره، فإنه يمكن أن يكون عند وفاة محمد في العشرين من عمره.

[٢١١] ابن سعد، ج ٥، ١٩و.

كان عبد الرحمن بن الحارث من عمر سعيد بن العاص تقريبًا، وكان ينتمي إلى مخزوم، العائلة المكية المرموقة. بعد أن مات أبوه بمرض الطاعون، تزوّج عمر من أرملته فاطمة. ومن بين نساء عبد الرحمن تذكر، بالإضافة إلى ابنة أبي بكر وابنة الزبير، ابنةُ عثمان، وهي مريم نفسها التي يرد اسمها بين زوجات سعيد. لا تتحدّث المصادر عن دور له في الحياة السياسيّة. ويبدو أن علاقته بالأمويين بقيت جيّدة، وذلك لأنّ اثنتين من بناته كانت من نساء رجلين مرموقين من هذه العائلة ـ وهما معاوية وسعيد بن العاص.(٢١٢)

كان عبد الله بن الزبير، وهو من نفس سنّ عبد الرحمن، ينتمي إلى عائلة مكيّة مرموقة. من خلال أمّه أسماء لم يكن فقط حفيد أبي بكر وابن اخت عائشة، ولكنّه كان أيضًا ربيب الخليفة عمر. كان جنديًا شجاعًا، وكان أيضًا من كبار الأتقياء، يحفظ الصلوات والصيام. ولكونه كان ابنًا لرجل لعب في الثورة على عثمان دورًا غامضًا، ثم مدّ يده للخلافة في ما بعد، يصعب أن يكون عبدالله مناصرًا للخليفة.(٢١٣)

ب) النهج الذي اتُّبع في انتاج النصّ، وأهليّة أعضاء اللجنة لمهمّتهم

لا شكّ في أهلية زيدٍ للقيام بما أمر به عثمان وذلك بسبب عمله السابق. والواقع أنّه كان في موقعٍ لا ينافسه عليه أحد، ولهذا كان الشخصيّة الوحيدة التي تتفق كلّ الروايات على انتمائها إلى اللجنة التي عملت على نصّ القرآن.

نادرًا ما يتعجّب علماء مسلمون، لماذا لم يأتِ مكانَ زيدٍ ابنُ مسعود، الذي اعتنق الإسلام قبل أن يولد زيد، هذا بالإضافة إلى ما عنده من فضائل أخرى.(٢١٤) غير أنّهم، في النهاية، يطمئنّون لكون زيدٍ يعرف القرآن كلّه غيبًا، أمّا ابن مسعود

(٢١٢) ابن سعد، ج ٥، ص ١وو؛ «أسد الغابة» ٣، ٢٨٣و.

(٢١٣) ابن قتيبة ١١٦؛ النووي ٣٤و؛ «أسد الغابة» ٣، ١٦١وو؛ Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, p. 131f.

(٢١٤) القرطبي، الرقاقة ١٩ وجه ٢.

فلا يعرف إلاّ سبعين من سوره. غير أنّ هذا الادّعاء ضعيف جدًّا. فهو مبنيّ، من جهة، على سوء فهم لرواية تقول إنّ النبيّ تلا أمام ابن مسعود سبعين سورة،[(٢١٥)] فيما كان زيد لا يزال طفلاً. ، كما أنّه لا يأخذ في الحسبان أنّ ابن مسعود يقف وراء نسخة قرآنية خاصّة به، لها مكانة مرموقة في التراث؛ من جهة أخرى، يغيب عن ذهن أصحاب هذه النظرة أنّ قرآن عثمان ليس إلاّ نسخة عن صحف حفصة، وأنّه لا يوجد أجدر من زيد للقيام بعمل النسخ هذا، لكونه هو كاتب هذا المخطوط الأساسيّ ومحرّره.

غير أنّه من الصعب جدًّا معرفة الأسباب التي دعت إلى اختيار القرشيين الثلاثة. كان سعيد يشغل منذ سنة ٢٩ هـ منصب حاكم الكوفة. لا نعرف ما إذا كان في المدينة في الوقت الذي تألّفت فيه اللجنة، أو أنّه تمّ استدعاؤه من قبل الخليفة، كما لا نعرف شيئًا عن أسباب اختياره. لا يجب أن نقيم وزنًا لكون سعيد على اطلاع دقيق بالأوضاع في العراق، وأنّه استجاب للحال لتشكيات حذيفة، وذلك لأنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّه عمل في اللجنة. ولأن المعلومات التي نملكها عن الشخصين القرشيين الآخرين لا تساعدنا على الخروج بأيّ استنتاج بخصوص انتمائهما إلى اللجنة، علينا أن نرى ما إذا كان ثمّة في الرواية نفسها أمور يمكن الاستناد إليها.

هذا ما سيحصل بالفعل. اعطى عثمان اللجنة التعليمات التالية: «إذا اختلفتم في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنّه إنما أُنزل بلسانهم».[(٢١٦)] تخولنا هذه الكلمات، كما يبدو، أن نستنتج أن الأكثرية القرشية في اللجنة كان عليها أن تضمن أمانة النص للهجة قريش. أما رواية أخرى فتجعل من هؤلاء الرجال الثلاثة أفضل العارفين بلهجة قريش، لكنها تنسب القرارات النهائية لدى اختلاف الآراء إلى الخليفة. فحين أراد زيد مثلا أن يكتب «تابوه»، فيما فضّل الباقون أن يكتبوا ﴿تابوت﴾ في سورة البقرة ٢: ٢٤٨/٢٤٩ وسورة طه ٢٠: ٣٩ أعلن عثمان أنّ

---

(٢١٥) قارن أعلاه، ص ٦٠.

(٢١٦) ابن الاثير ٣، ص ٨٦، س ٢٤و.

الصيغة الأخيرة هي الصيغة القرشية الأصيلة.[٢١٧] لكنَّ هذا الرأي خطأ. والمثل بحد ذاته ليس اختيارًا حسنًا، فكلمة «تابوت» ليست عربية بالأصل بل مأخوذة عن الحبشية. وكلمة «تابوهن» شكل يشوبه العيب ويثير الاشمئزاز. وينافي الجدل حول صيغة لغوية كهذه روح ذاك العصر. فلا النبي ولا خلفاؤه الأولون وأتباعه عرفوا شيئًا من الدقة الفيلولوجية.[٢١٧ أ]

يرتبط رأي المسلمين ارتباط وثيقا بالمسألة التي كثيرًا ما ناقشوها حول العلاقة القائمة بين رواية القرآن الرسمية ومجموعة زيد الأولى. نظرا إلى اعتبارهم الصيغتين متساويتين في القيمة، وذلك استنادًا إلى الحكم العقائدي المسبق القائم على أساس الايمان بأصل القرآن الإلهي،[٢١٨] وبما أنَّ تفضيل الصيغة الثانية كان يجب أن يكون ذا معنى، اخترع العلماء نظرية الأحرف أو القراءات السبع. بحسب هذه النظرية كانت المجموعة الاولى تتضمن المواضع المختلفة بسبع لهجات عربية،[٢١٩] بينما اعتمدت في مصحف عثمان لهجة واحدة، هي لهجة قريش[٢٢٠] التي قرأ فيها جبريل الوحي على النبي.

يجب على العموم رفض كل حديث يربط بين تثبيت النص العثماني وأية لهجة، فالقرآن لم يكتب بأية لهجة محلية أبدًا. لغته تتماهى بالأحرى ولغة الشعر الجاهلي. ولم يكتب هذا الشعر باللغة المحكية، فقد تعدّد الشعراء وانتموا إلى قبائل كانت تقيم بعيدًا عن بعضها البعض، مما كان سيجعل النصوص تختلف

---

[٢١٧] الترمذي في تفسير سورة التوبة ٩، في النهاية؛ «المقنع»؛ عطية، الرقاقة ٢٥ وجه ١. تذكر إحدى الروايات في «المباني»، الرقاقة ٧ وجه ٢ (فصل ٢) أنَّ أبان بن سعيد تنازع مع زيد حول هذه الكلمة عند الصياغة الأولى.

[٢١٧ أ] Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 1910, p. 4.

[٢١٨] ابن عطيه، مخطوط شبرنغر ٤٠٨؛ القرطبي، الرقاقة ٢٢، وجه ٢؛ Cod. Lugdun. 653؛ «الإتقان»، ص ١٤٥.

[٢١٩] «المقنع»؛ شرح العقيلة في Mémoires de l'Académie des Inscription. ج ٥٠، ص ٤٢٥؛ «الإتقان» ١٣٣؛ الشوشاوي، فصل ٢. حول آراء أخرى في ما يتعلق بالأحرف، قارن أعلاه، ج ١، ص ٤٥وو.

[٢٢٠] «الإتقان» ١٤٠. يقول الحارث (بن أسد) المحاسبي (ت ٢٤٣): «المشهور عند الناس أنَّ جامع القرآن عثمان، وليس كذلك، انما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والانصار، لما خشي الفتنة عند اختلاف اهل العراق والشام في حروف القراءات».

اختلافًا شديدًا فيما بينها من حيث اللهجات. ولا بد من ترك المجال مفتوحًا لعدم إمكانية التعرف على بعض خصائص التلاوة لدى تثبيت النص بخط غير مكتمل مثل الخط العربي الذي كثيرًا ما يطمس الحروف الصوتية. رغم ذلك، يجبر التوافق القاموسي والنحوي الكبير على افتراض وجود وحدة لغوية فعلية. إما إذا افترضنا اختفاء اللهجات في مناطق واسعة من شبه الجزيرة العربية، فهذا سيتعارض مع كل ما نعرفه عن الجغرافيا اللغوية في أصقاع أخرى من الكرة الأرضية. هذا يدفعنا إلى الاستنتاج أنَّ الاشعار العربية القديمة والقرآن كتبت بلغة فصحى أو مفهومة عمومًا،[٢٢١] الفرق بينها وبين اللهجات المحلية في المراكز الحضارية مثل مكة والمدينة أقل مما هو عليه بالنسبة إلى مناطق أبعد في شبه الجزيرة العربية.

ولو أنَّ عثمان ـ بصرف النظر عن كل الاعتراضات ـ قصد فعلا أن يشرك في العمل أفضل الضليعين بلهجة قريش، لتوجه إلى اشخاص آخرين، لا إلى اناس كانوا ينتمون إلى عائلات من قريش، لكنهم تربوا في المدينة.

تشير الملاحظة التي تفيد بأنَّ زيدًا وزملاءه نسخوا مصحف حفصة إلى حل آخر للأُحجية مبسط جدًّا، كما يظهر.[٢٢٢] بالرغم من ذلك لا بد من التشكيك في ما إذا كان وجهاء قريش المذكورون انكبوا فعلاً على عمل الكتابة هذا، وهو مضنٍ ويستلزم جهدًا كبيرًا، حتى ولو كانوا يحوزون القدرة على ذلك. بالنظر إلى أنَّ زيدا لم يكن في وسعه أن يقوم وحده بإنجاز هذا العمل الضخم ـ أي كتابة ثلاث أو أربع نسخ ـ، فإني أتوقع أن فريقًا من الكتاب المحترفين قد قام بالكتابة، فيما اقتصر دور زيد على التوجيه والمراقبة. ومن غير الواضح إذا كان القرشيون المذكورون

---

[٢٢١] Wellhausen, *Arabisches Heidentum*, 2. Ed., p. 216، (الوثنية العربية) يتحدث عن لغة «مسيطرة على اللهجات» في مرحلة «أدب الاميين»، قائمة في الجزيرة العربية قبل الإسلام. نولدكه يحكم على هذه المسألة بشكل مغاير: Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, 1910,* p. 4. خلاف ذلك فانا متفق عمومًا مع النقد الذي أبداه نولدكه لكتاب **Vollers** اللغة الدارجة ولغة الكتابة في الجزيرة العربية القديمة (1906) (*Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*).

[٢٢٢] «فنسخوها في المصاحف». حول المواضع، قارن أعلاه الحاشية ١٧٥. ترد في مصادر التراجم غالبًا عبارات مثل، «فكتبوا المصاحف»، وما يشبهها. على سبيل المثال «أسد الغابة» ٣، ٢٨١، ٢٨٤؛ النووي ٢٨١؛ «الخلاصة»، مادة عبد الرحمن بن الحارث.

يحوزون المعرفة الكافية لمساعدة زيد في هذا العمل. على هناته، يبقى هذا الحل معقولا أكثر من الآراء المباشرة التي تأتي بها الروايات.

ويسمح استنتاج آخر بربطه بالرواية القائلة بأنَّ عثمان اهتم بأن يجمع أكبر عدد ممكن من الآيات والسور.(٢٢٣) هكذا تجمع كل أشكال(٢٢٤) الحديث السائد على أنَّ الآية ٢٣ من سورة الاحزاب ٣٣ كانت في البداية مفقودة، لكنها وجدت عند خزيمة بن ثابت، ثم وضعت في مكانها الحالي. وقد اكتشف فقدان هذه الآية بحسب تفسير الطبري الجزء ١، ص ٢٠، لدى تفحص النص الجديد للمرة الأولى، بينما اكتشفت خاتمة سورة التوبة ٩ عند خزيمة آخر، لدى التفحص الثاني. ويذكر الترمذي في التفسير الموضع الاخير فقط. وقد كان باستطاعة القرشيين الثلاثة ان يلعبوا دورًا كبيرًا في تحريات من هذا النوع، لانهم كانوا، بسبب العلاقات التي كانت تربطهم بأكثر العائلات غنى وجاهًا، يعرفون جيدًا مَن مِن هذه العائلات كان يحوز شيئًا من مدوَّنات الوحي. لكن تلك الروايات تستند بلا شك إلى الخلط بين ما سبق ذكره وما حدث فعلا، أو يظن انه حدث، لدى جمع ابي بكر(٢٢٥) للقرآن، وهو يتضارب تمامًا والحقيقة التي عبرت عنها الرواية السائدة بأنَّ مصحف عثمان ليس إلا نسخة من مصحف حفصة. شأن هذه الروايات في ذلك شأن كل الروايات التي تتناول أخذ القراءات وأشكال اللهجات في النص العثماني بعين الاعتبار. بناء على ذلك لم تكن للمعرفة بالمخطوطات التي سبق اشتراطها، والتي كان القرشيون الثلاثة يحوزونها، أية أهمية عملية، فلم تكن بذلك الدافع إلى اختيارهم في اللجنة.

---

(٢٢٣) في الواقع يمكن ان يُحال في ذلك إلى الموضع المذكور في الحاشية ١٩٦، لكن هذا ليس جزءا من الرواية «السائدة». وللسبب نفسه لا يمكن ان يُستفاد من الرواية التالية التي يعرضها الترمذي، والبخاري في كتاب التفسير، و«الإتقان»، ٢: ١٤٢: «عن ابن الزبير، قال: قلت لعثمان ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجًا﴾ [البقرة ٢: ٢٤٠/٢٤١] قد نسختها الآية الأخرى [البقرة ٢: ٢٣٤]، فلما تكتبها ولم تدعها؟ قال: يا ابن أخي، لا أغير شيئًا منه من مكانه.» بالمناسبة لا تتعارض هذه الآيات مع بعضها بعضا مطلقا. الآية ٢٣٤ تُجيز للأرملة الزواج ثانية، إذا انقضت أربعة أشهر وعشرة أيام على موت زوجها. حق الارملة في أن تحصل في عام بأكمله على النفقة من تركة الزوج يسري بالطبع، كما تشع الآية ٢٤٠/٢٤١ نفسها، فقط في حال بقيت هذه المدة دونما زواج.

(٢٢٤) فقط «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٢٤، وابن الاثير ٣، ٨٦، لا يوردان شيئًا عن آيات القرآن المفقودة.

(٢٢٥) قارن أعلاه، ص ٢٤٧وو.

لا يسعني، بعد، إلا أن أذكر إمكانية واحدة فقط، وهي أن أولئك القرشيين، بمكانتهم الاجتماعية المرموقة، كان عليهم أن يرفعوا من قدر المشروع في أوساط الرأي العام. لكن هذا الاجراء لم يكن ضروريًا البتة. فالقرار الذي اتخذه الخليفة وشاركه فيه صحابة النبي القدماء كان أفضل توصية يمكن ان تخطر ببال أحد. ولو حصل ذلك فعلاً، لكان من المتوقع على الأقل أن يتم التفتيش عن رجال أكبر سنًا وأكثر نضجًا للقيام بهذه المهمة.

من لا يستحسن هذا الاستنتاج لا يسعه إلا أن يعتبر أن إشراك القرشيين الثلاثة لم يحصل فعلاً، ما يستتبع ضرورة تفسير تزوير الحقيقة التاريخية، إما انطلاقًا من مصالح قرشية أو من دوافع اخرى. لكن من يجرؤ على محاولة كهذه ستعترضه للحال صعوبات جمّة، فمن المستحيل الجمع بين مصالح بني امية وبني الزبير. لهذا السبب يرجح ان دعوة القرشيين الثلاثة تطابق الحقيقة، هذا من دون ان نعلم شيئًا عن هدف استخدامهم ونوعه.

ما عدا ذلك، لا بد من الإشارة إلى أنَّ المسالة ليست على أهمية بالغة. فازاء بساطة المهمة التي كان عليها القيام بها، بإنجاز بعض النسخ، من نسخةٍ أمٍّ، لم تكن للجنة إلا أهميّة ثانوية. اهم من ذلك بكثير كان القرار المبدئي باعتماد نص موحد للقرآن. فحسب إحدى الروايات جمع عثمان الصحابة، وأخبرهم بالأمر، فحسموا الخلاف، وقرروا الأخذ برأي حذيفة.[٢٢٦] لا نعلم عن أعضاء هذا المجلس شيئًا. وكان حذيفة، وهو صاحب الفكرة، يستحق ان يكون عضوًا فيه. وكان من الافضل ان ينتمي سعيد اليه منه إلى اللجنة التقنية.

من بعد أن تثبتنا من أن عثمان لم يفعل من أجل الحصول على نص موحَّد للقرآن إلا أنَّه أوعز بنسخ اهم المخطوطات المتوفرة في المدينة، فلم يعد من الضروري الحديث عن جمعه، بل عن اصداره اياه. ولا يستخدم تعبير «جمع» في

---

[٢٢٦] ابن الاثير ٣، ٨٦. عندما جاء علي إلى الكوفة، اجاب ـ حسب ابن الأثير ٣، ٨٧، والطبري ٢، ٧٤٧، و«الإتقان»، ١٣٩، في النهاية ـ أولئك الذين تكلموا بالسوء على مصحف عثمان، بأنَّ الخليفة قد تصرف بالاتفاق مع «الصحابة».

الحديث السائد، بل بشكل متفرق في روايات اخرى،[٢٢٧] وفي الادب التأريخي[٢٢٨] وكتب علوم القرآن.[٢٢٩] وليس من الجائز ان يحافظ على تعبير لا يرد الا في مصادر متأخرة، بأن يذكر ان الغرض الاساسي من الجمع لم يكن الاستعمال الادبي، بل الائتلاف.[٢٣٠] يمكننا الاعتماد في هذا الاستنتاج على اليعقوبي ٢، ص ١٩٦. لكن النقل ينسب إلى الجمع غرض الحصول على النص. اضافة إلى ذلك، يشي الاستنتاج المذكور بتصور ما حل بنسخ القرآن التي سبقت مصحف عثمان، وليس هذا التصور خالصًا من الشك، كما سنرى في مقطع لاحق.

د. ترتيب السور في مصحف عثمان

ان القصد الذي كان وراء هذا الترتيب ليس واضحًا. ولا بد لنا من ان نقصي منذ البدء امكانية اعتبار المضمون من بين العوامل التي قد تلعب دورًا في هذا السياق. فكما هو معلوم، لا تتناول السور فقط، بل أيضًا كثير من الآيات المفردة مواضيع متنوعة جدًا. كما يجب اقصاء مبدأ الترتيب الزمني. فهو لا يتعارض وروح ذلك العصر القديم وحسب، كما سبق التنويه به اثناء معالجة نسخ القرآن التي سبقت مصحف عثمان،[٢٣١] بل كان أيضًا مستحيل التنفيذ لاسباب تتعلق بحفظ النسخ الموجودة. فالقطع المختلفة اختلط بعضها ببعض اختلاطًا تامًا على الارجح اثناء الجمع الاول الذي قام به زيد، ما عدا المواضع التي سبق لمحمد ان اضافها إلى مواضع أقدم عهدًا. لهذا السبب استطاع عكرمة ان يجيب على سؤال محمد بن سيرين (ت سنة ١١٠ هـ) عمّا اذا كان القرآن قد رُتّب بحسب زمان نزول آياته، بقوله ان ذلك كان مستحيلاً، حتى ولو اشترك البشر والجن في هذا العمل.[٢٣٢]

---

[٢٢٧] «الإتقان» ٤٣٠ حسب عبد الله بن الزبير، مترجم اعلاه، ص ٢٨٤.

[٢٢٨] اليعقوبي، تحقيق هوتسما، ٢، ١٩٦؛ Eutychius ٢، ٣٤١.

[٢٢٩] الطبري، تفسير ١، ٢٠؛ ابن عطية؛ «المقنع»؛ «الإتقان»، ١٢٨، ١٤٠، ٤٣٠؛ القسطلاني ٧، ٤٤٩.

[٢٣٠] نولدكه في الطبعة الأولى من هذا العمل، ص ٢١٢.

[٢٣١] قارن اعلاه، ص ٢٧٨.

[٢٣٢] «الإتقان» ١٣٥.

ويحرّم اللاحقون اعتماد التسلسل الزمني في ترتيب القرآن، معتبرين هذا الرأي بدعة.

بحسب هذه الظروف، لا يتبقّى الا التفكير بالترتيب الآليّ للسور بحسب طولها، وقد سبق لعلماء المسلمين بأن نصحوا بهذا المبدأ. «جمع عثمان القرآن وألّفه وصيَّر الطوال مع الطوال والقصار مع القصار من السور».[٢٣٣] بصرف النظر عن الفاتحة تبدأ الطبعة الرسمية بالسور الاطول، تليها السور القصار، وتنتهي بأقصرها. وليس مبدأ هذا الترتيب مدعاة للعجب، كما يبدو للوهلة الاولى. فترتيب مقاطع كتاب بحسب حجمها يسمح، بالقدر نفسه من العقلانية، بالبدء بأطولها أو بأقصرها على السواء. من يعير هذه المسألة اهتمامًا سيعثر في الادب العالمي على العدد نفسه من الشواهد لكلا الطريقتين. ما اود فقط ان اذكّر به هو ان مقالات المشنا اليهودية مرتَّبة بحسب عدد فصولها.[٢٣٤]

لم يستخدم المسلمون القدامى عدد الآيات كمعيار لقياس طول السور، بل فقط طولها الظاهري البادي للعيان بحسب عدد صفحات نسخة مكتوبة كتابةً متساوية. فطول الآيات يختلف إلى درجة ان السورة السابعة (الاعراف) تزيد السورة الرابعة (النساء) بثلاثين آية، رغم ان هذه اطول منها بصفحة. وسورة طه ٢٠ تزيد سورة التوبة ٩ بخمس آيات، رغم انها لا تزيد على نصفها طولاً. وسورة الشعراء ٢٦ تحتل ربع عدد الصفحات التي تحتلها سورة البقرة ٢ تقريبًا، لكنها لا تقل عنها الا بـ ٦٩ آية فقط. لكن مقياس الطول الظاهري لا يُتَّبع على العموم الا بطريقة ناقصة وغير ناضجة. وقد اعددت من اجل توضيح هذه النقطة اللائحة التالية التي تتضمن سور القرآن الرسمي مع عدد آياتها وطول كل منها بحسب الصفحات والسطور في طبعة فلوغل النموذجية التي اصدرت عام ١٨٥٨،[٢٣٥] مقابلاً هذه السلسلة بالترتيب المثالي الذي يوافق تمامًا طول السور المتناقص.

---

[٢٣٣] اليعقوبي، تحقيق هوتسما ٢، ١٩٦، ويشبه ذلك Eutychius ٢، ٣٤١؛ «الإتقان» ١٤٠: «فنسخ [عثمان] تلك الصحف في مصحف واحد مرتّبًا لسوره». «الإتقان» ١٤٥: «امرهم عثمان أن يتابعوا الطوال».

[٢٣٤] H. L. Strack, *Einführung in den Talmud*, 4. Ed. (1908), p. 25.

حسب A. Geiger, *Wissenschaftliche Zeitschrift f. Jüdische Theologie*, Vol. 2, p. 489ff.

[٢٣٥] في هذا السياق لم تدخل عناوين السور (الاسم، مكان الوحي، البسملة) في عملية العد، وعُدت الاسطر

الطبعة الرسمية				تسلسل سور الطبعة الرسمية، مرتبة ترتيبًا دقيقًا بحسب طولها	الطبعة الرسمية				تسلسل سور الطبعة الرسمية، مرتبة ترتيبًا دقيقًا بحسب طولها
رقم السورة	عدد الآيات	الحيز المكاني			رقم السورة	عدد الآيات	الحيز المكاني		
		صفحات	سطور				صفحات	سطور	
أ	ب	ج	د	هـ	أ	ب	ج	د	هـ
١	٧	–	٥	٢	١٧	١١١	٦	٤	٢٣
٢	٢٨٦	٢٢	١١	٤	١٨	١١٠	٦	٦	٢٤
٣	٢٠٠	١٣	١١	٣	١٩	٩٨	٣	١٨	٢٢
٤	١٧٥	١٤	٤	٧	٢٠	١٣٥	٥	٧	٨
٥	١٢٠	١٠	١٨	٦	٢١	١١٢	٤	٩	٢١
٦	١٦٥	١١	١٦	٥	٢٢	١٧٨	٥	–	٤٠
٧	٢٠٥	١٣	٣	٩	٢٣	١١٨	٤	٧	٣٩
٨	٧٦	٤	٢٠	١١	٢٤	٦٤	٥	٦	٢٧
٩	١٣٠	٩	٢١	١٦	٢٥	١٧	٣	١٤	٢٣
١٠	١٠٩	٧	١	١٧	٢٦	٢٢٧	٥	١٥	٢٩
١١	١٢٣	٧	٧	١٠	٢٧	٩٥	٤	١٨	٣٧
١٢	١١١	٦	٢٠	١٢	٢٨	٨٨	٥	٤	١٩
١٣	٤٣	٣	٧	١٨	٢٩	٦٩	٤	–	٢٥
١٤	٥٢	٣	٨	٢٦	٣٠	٦٠	٣	٦	٤٣
١٥	٩٩	٣	١٨	٢٨	٣١	٣٤	٢	٢	٣٤
١٦	١٢٨	٧	٦	٢٠	٣٢	٣٠	١	١	١٤

المنقوصة باعتبارها كاملة. تحتوي الصفحة الواحدة في طبعة فلوغل، إن لم تكن هناك عناوين للسور، على ٢٢ سطرا.

الطبعة الرسمية				تسلسل سور الطبعة الرسمية، مرتبة ترتيبًا دقيقًا بحسب طولها	الطبعة الرسمية				تسلسل سور الطبعة الرسمية، مرتبة ترتيبًا دقيقًا بحسب طولها
رقم السورة	عدد الآيات	الحيز المكاني			رقم السورة	عدد الآيات	الحيز المكاني		
		صفحات	سطور				صفحات	سطور	
ا	ب	ج	د	هـ	ا	ب	ج	د	هـ
٣٣	٧٣	٥	٧	١٣	٥٢	٤٩	١	٧	٥٠
٣٤	٥٤	٣	٩	٤٢	٥٣	٦٢	١	١١	٣٢
٣٥	٤٥	٣	٢	٣٠	٥٤	٥٥	١	١١	٤٤
٣٦	٨٣	٣	ـ	٤١	٥٥	٧٨	١	١٥	٥٣
٣٧	١٨٢	٤	ـ	٣٥	٥٦	٩٦	١	١٨	٥٤
٣٨	٨٨	٣	١	٣٦	٥٧	٢٩	٢	٧	٤٩
٣٩	٧٥	٤	٥	٣٨	٥٨	٢٢	١	٢٠	٦٠
٤٠	٨٥	٤	١٨	١٥	٥٩	٢٤	١	١٨	٤٨
٤١	٥٤	٣	٣	٤٦	٦٠	١٣	١	٩	٥٢
٤٢	٥٣	٣	٧	٤٨	٦١	١٤	ـ	٢٠	٦٧
٤٣	٨٩	٣	١١	٥٧	٦٢	١١	١	ـ	٦٨
٤٤	٥٩	١	١	٤٧	٦٣	١١	ـ	١٧	٦٩
٤٥	٣٦	١	٢١	٣١	٦٤	١٨	١	ـ	٦٥
٤٦	٣٥	٢	١	٤٥	٦٥	١٢	١	٤	٧٢
٤٧	٤٠	٢	٦	٥٨	٦٦	١٢	١	ـ	٧٤
٤٨	٢٩	٢	٧	٥٦	٦٧	٣٠	١	٧	٧٦
٤٩	١٨	١	١٠	٥٩	٦٨	٥٢	١	٧	٦٢
٥٠	٤٥	١	١٢	٥٥	٦٩	٥٢	١	٤	٦٤
٥١	٦٠	١	١٢	٥١	٧٠	٤٤	١	ـ	٦٦

الطبعة الرسمية				تسلسل سور الطبعة الرسمية، مرتبة ترتيبًا دقيقًا بحسب طولها	الطبعة الرسمية				تسلسل سور الطبعة الرسمية، مرتبة ترتيبًا دقيقًا بحسب طولها
رقم السورة	عدد الآيات	الحيز المكاني			رقم السورة	عدد الآيات	الحيز المكاني		
		صفحات	سطور				صفحات	سطور	
أ	ب	ج	د	هـ	أ	ب	ج	د	هـ
٧١	٢٩	ـ	٢١	٧٠	٩٠	٢٠	ـ	٨	٨٧
٧٢	٢٨	١	٣	٧١	٩١	١٥	ـ	٦	٩٦
٧٣	٢٠	ـ	١٨	٦١	٩٢	٢١	ـ	٨	٨٦
٧٤	٥٥	١	٢	٧٧	٩٣	١١	ـ	٤	٩١
٧٥	٤٠	ـ	١٦	٧٣	٩٤	٨	ـ	٣	١
٧٦	٣١	١	١	٧٨	٩٥	٨	ـ	٤	٩٣
٧٧	٥٠	ـ	٢٠	٧٩	٩٦	١٩	ـ	٧	٩٥
٧٨	٤١	ـ	١٨	٦٣	٩٧	٥	ـ	٣	٩٩
٧٩	٤٦	ـ	١٨	٧٥	٩٨	٨	ـ	٩	١٠٠
٨٠	٤٢	ـ	١٤	٨٠	٩٩	٨	ـ	٤	١٠١
٨١	٢٩	ـ	١١	٨٩	١٠٠	١١	ـ	٤	١٠٤
٨٢	١٩	ـ	٨	٨١	١٠١	٩	ـ	٤	٩٤
٨٣	٣٦	ـ	١٧	٨٥	١٠٢	٨	ـ	٣	٩٧
٨٤	٢٥	ـ	١٠	٨٤	١٠٣	٣	ـ	٢	١٠٢
٨٥	٢٢	ـ	١١	٨٨	١٠٤	٩	ـ	٤	١٠٥
٨٦	١٦	ـ	١٠	٩٨	١٠٥	٥	ـ	٣	١٠٧
٨٧	١٩	ـ	٧	٨٢	١٠٦	٤	ـ	٢	١٠٩
٨٨	٢٦	ـ	١٠	٩٠	١٠٧	٧	ـ	٣	١٠٣
٨٩	٣٠	ـ	١٣	٩٢	١٠٨	٣	ـ	١	١٠٦

الطبعة الرسمية				تسلسل سور الطبعة الرسمية، مرتبة ترتيبًا دقيقًا بحسب طولها	الطبعة الرسمية				تسلسل سور الطبعة الرسمية، مرتبة ترتيبًا دقيقًا بحسب طولها
رقم السورة	عدد الآيات	الحيز المكاني			رقم السورة	عدد الآيات	الحيز المكاني		
		صفحات	سطور				صفحات	سطور	
أ	ب	ج	د	هـ	أ	ب	ج	د	هـ
١٠٩	٦	ـ	٣	١١٠	١١٢	٤	ـ	٢	١١٣
١١٠	٣	ـ	٢	١١١	١١٣	٥	ـ	٢	١١٤
١١١	٥	ـ	٢	١١٢	١١٤	٦	ـ	٢	١٠٨

كما يظهر من هذه اللائحة، يختلف الترتيبان عن بعضهما البعض اختلافًا كبيرًا، فلا توجد الا ست سور في مكانها الصحيح فقط وهي: سورة آل عمران ٣ وسورة يوسف ١٢ وسورة الانبياء ٢١ وسورة الذاريات ٥١ وسورة عبس ٨٠ وسورة الانشقاق ٨٤. وهذا يدفع بالمرء إلى ان يتساءل متعجّبًا عن سبب عدم اتباع الترتيب بشكل كامل، رغم ان ذلك كان ممكنًا من دون عراقيل تذكر.

بعض حالات عدم الدقة قد تكون ناتجة من ان الكثير من السور كانت في متناول المحرِّر مدوَّنةً في صحف مختلفة الحجم وبخط مختلف، مما اخفى عليه طول السور الحقيقي. لكن هذا لا يفسِّر الخروقات الابرز والاقوى ضد المبدأ المذكور. فلا يمكننا على سبيل المثال ان نوضح لماذا وُضِعت السور الرعد ١٣ وابراهيم ١٤ والحجر ١٥، ولا يتعدى طولها اكثر من ثلاث صفحات أو ثلاث صفحات ونصف، بين سور، طول كل منها سبع صفحات. ولا يتضح لنا أيضًا لماذا وضعت سورة الانفال ٨ (المؤلَّفة من خمس صفحات) قبل سورة التوبة ٩ (المؤلَّفة من عشر صفحات) أو سورة السجدة ٣٢ (المؤلَّفة من صفحة ونصف) قبل سورة الاحزاب ٣٣ (المؤلَّفة من خمس صفحات وثلث). من جهة أخرى، يصعب

علينا ان نتصوَّر ان مصحف حفصة لم يكن له شكل مخطوط متساوي الحجم. لا بد، إذًا، من افتراض أن ترتيب السور الحالي يرجع إلى وضع النص غير الجاهز الذي كان يوجد فيه مصحف حفصة، والذي لم يجرؤ زيد على ان يعدِّل فيه شيئًا، أو على الاقل ان يقوم بتعديلات مهمة عليه، اما بسبب موانع ضميرية، أو بسبب خضوعه لاحكام عصره المسبقة. ولا يسعنا ان نستبعد انه كان خاضعًا لقيود عديدة. وحين نرى ان مصحف أُبيّ ومصحف ابن مسعود، رغم كل الاختلافات الموجودة بينهما، واختلافهما معًا عن مصحف عثمان، يفسحان المجال للتعرف على المبدأ العام المتَّبَع في ترتيب المصحف المذكور أخيرًا، هذا من دون ان يقارباه اكثر من ذلك، بدا لنا وكأنه تم عمدًا تجنب القيام بالترتيب بشكل ثابت. ولعل الدافع إلى هذه الطريقة الجديرة بالانتباه كان الخشية من انجاز العمل على نحوٍ كامل، فيثير كماله قوى الشر المخيفة. وهذه خرافة ما تزال منتشرة لدى الشعوب البدائية.

ثمة اختلافان اثنان فقط عن مبدأ الترتيب الصارم، يسعنا فهمهما بشكل مرضٍ. احدهما، وهو بالفعل اشد الاختلافات الموجودة في المصحف الرسمي، يتناول وجود الفاتحة المؤلفة من خمسة سطور فقط مباشرة قبل السورة الاطول في القرآن، المدعوة سورة البقرة. اما الاختلاف الآخر فهو ضئيل، وقوامه ان السورة الاقصر ـ وهي سورة الكوثر ١٠٨ (سطر واحد فقط) ـ ليست موجودة في النهاية. فالقرآن ينتهي بسورتين، يتألف كل منهما من سطرين. كون هاتين السورتين (سورة الفلق ١١٣ وسورة الناس ١١٤)، شأنهما في ذلك شأن الفاتحة ١، صلاةً من حيث المضمون، يدفع إلى الظن بأنهما وضعتا في مكانهما الحالي عمدًا. حتى لو كنا لا نعرف بالضبط اية افكار دينية أو خرافية خامرت المحرِّر، فلا داعي للاستغراب اذا كان قد اعتبر انه من اللائق ان يفتتح كتابًا مقدّسًا كهذا بصلاة شكر وأن ينهيه بأدعية حفظ. وقد سبقت مناقشة احتمال كون السورتين المذكورتين لم تنتميا اصلاً إلى القرآن.[٢٣٦]

---

[٢٣٦] قارن أعلاه ص ٢٥٦، ٢٧٤و؛ الجزء الأول، ص ٩٧وو.

لا يسعنا التثبت من وجود نزعة معينة بالنسبة لمجموع عدد السور في مصحف عثمان وهذه هي الحال أيضًا بالنسبة لمصحف أُبيّ ومصحف ابن مسعود. لذلك ينبغي اعتبار الامر وليد الصدفة وحسب.

هـ. الحروف المبهَمة التي تسبق بعض السور

توجد في بداية ٢٩ سورة من القرآن الذي في متناول ايدينا حروف مفردة أو مجموعات حروف، يعتبرها التراث أجزاء من النص المنزل. وهي التالية:

﴿الر﴾ في مطلع سورة يونس ١٠، سورة هود ١١، سورة يوسف ١٢، سورة ابراهيم ١٤، سورة الحجر ١٥.

﴿الم﴾ في مطلع سورة البقرة ٢، سورة آل عمران ٣، سورة العنكبوت ٢٩، سورة الروم ٣٠، سورة لقمان ٣١، سورة السجدة ٣٢.

﴿المر﴾ في مطلع سورة الرعد ١٣.

﴿المص﴾ في مطلع سورة الاعراف ٧.

﴿حم﴾ في مطلع سورة غافر ٤٠، سورة فصلت ٤١، سورة الزخرف ٤٣، سورة الدخان ٤٤، سورة الجاثية ٤٥، سورة الاحقاف ٤٦.[٢٣٧]

﴿حمعسق﴾ في مطلع سورة الشورى ٤٢.

﴿صٓ﴾ في مطلع سورة ص ٣٨.

﴿طس﴾ في مطلع سورة النمل ٢٧.

﴿طسم﴾ في مطلع سورة الشعراء ٢٦ وسورة القصص ٢٨.

﴿طه﴾ في مطلع سورة طه ٢٠.

﴿قٓ﴾ في مطلع سورة ق ٥٠.

﴿كهيعص﴾ في مطلع سورة مريم ١٩.

﴿ن﴾ في مطلع سورة القلم ٦٨.

﴿يس﴾ في مطلع سورة يس ٣٦.

---

[٢٣٧] من هنا تُدرج هذه السور تحت اسم «الحواميم».

بذل المسلمون الكثير من الجهد للكشف عن سر هذه الحروف. ويرجع كثير من التفاسير المقدّمة إلى ابن عباس وغيره من مشاهير القرن الاول، وحتى إلى كل صحابة النبي الذين يصلحون ليكونوا موضع ثقة. لكن احاديثهم، شأنها شأن الروايات التفسيرية في مجملها،[٢٣٨] تتعرض للشك الملحاح بانها من وضع اللاحقين لتكون تصديقًا لآرائهم الخاصة، ما يدفعنا إلى الاعتماد في نقدها على اسباب مضمونية فقط. وقد صار من المعتاد مؤخّرًا تجاهل محاولات التفسير التي قام بها التراث. هذا لا يبرره شيء. فالعلماء المسيحيون في الغرب، طوّروا بواسطة الصدفة أو الاستعارة، كثيرًا من الآراء التي هي نفسها آراء التراث الاسلامي أو تشبهها. وحتى حين سلكوا دروبًا خاصة بهم لم يتوصلوا دائمًا إلى تفسير افضل من التفسير الاسلامي، كما سنبين لاحقًا. اما التفسيرات الاسلامية التي لا استطيع ان اقدم منها الا مجموعة مختارة من الامثلة الجديرة بالاعتبار،[٢٣٩] فيمكن تقسيمها إلى مجموعتين كبيرتين.

ترى المجموعة الاولى في الحروف مختصرات لكلمات أو جمل، وذلك كما يلي:

﴿الر﴾: أنا الله أرى؛ الرحمن («الإتقان»، ص ٤٨٦).

﴿الم﴾: أنا الله أعلم؛ الرحمن («الإتقان»، ص ٤٨٦)؛ الله لطيف مجيد («الإتقان»، ص ٤٩٠).

﴿المر﴾: أنا الله أعلم وارى (البيضاوي حول سورة الرعد ١٣ : ١.

﴿المص﴾: الله الرحمن الصمد؛ المصوّر؛ أنا الله أفضل؛ أنا الله الصادق («الإتقان»، ص ٤٨٦)؛ ألم نشرح لك صدرك («الإتقان» ص ٤٩٣).

﴿حم﴾: الرحمن الرحيم («الإتقان»، ص ٤٨٧).

﴿حمعسق﴾: الرحمن العليم القدوس القاهر («الإتقان»، ص ٤٨٧).

---

(٢٣٨) قارن التفاصيل حول ذلك في «الملحق» الادبي التاريخي.

(٢٣٩) هناك مادة أخرى في مقالة W. Loth حول تفسير الطبري للقرآن، قارن ZDMG، المجلد ٣٥، عام ١٨٨١، ص ٦٠٣ ـ ٦١٠.

﴿صٓ﴾: صدق الله؛ أقسم بالصمد الصانع الصادق؛ صادِ يا محمد عملك بالقرآن؛ صاد محمد قلوب العباد («الإتقان»، ص ٤٩٣).

﴿طس﴾: ذو الطَّوْل القدوس الرحمن («الإتقان»، ص ٤٨٧).

﴿طسم﴾: ذو الطَّوْل القدوس الرحمن («الإتقان»، ص ٤٨٧).

﴿طه﴾: ذو الطَّوْل («الإتقان»، ص ٤٨٧).

﴿قٓ﴾: قاهر؛ قادر («الإتقان»، ص ٤٨٧)؛ قُضِي الامر؛ اقسم بقوة قلب محمد؛ قف يا محمد على اداء الرسالة («الإتقان»، ص ٤٩٣).

﴿كهيعص﴾: كافٍ هادٍ أمين عزيز صادق؛ كريم هادٍ حكيم عليم صادق؛ الملك الله العزيز المصوِّر؛ الكافي الهادي العالم الصادق؛ كافٍ هادٍ امين عالم صادق؛ انا الكبير الهادي على امين صادق («الإتقان»، ص ٤٨٦و).

﴿ن﴾: الرحمن («الإتقان»، ص ٤٨٦)؛ نور؛ ناصر؛ («الإتقان»، ص ٤٨٧)؛ الحوت («الإتقان»، ص ٤٩٣).

﴿يس﴾: يا سيد المرسلين («الإتقان»، ص ٤٩٣).

كما يبدو، تتحرك كل هذه التفسيرات في مجال الامكانيات غير المحدودة. وبما ان كل كلمة تُختَصر يستعاض عنها بحرية تامة بحرف أو بأكثر من حرف، هكذا يخضع تفسير مختصرات كهذه للعبث نفسه. التفسير الوحيد الذي يمكن تعليله هو أنَّ ﴿ن﴾ (سورة القلم ٦٨) تعني «الحوت». نظرًا إلى أنَّ ﴿ن﴾ التي انتقلت من اللغات السامية الشمالية إلى اللغة العربية تعني فعلا «حوت»[٢٤٠] ويونس المدعو في سورة القلم ٦٨ : ٤٨ ﴿صاحب الحوت﴾ يدعى أيضًا «ذو النون»،[٢٤١] فقد تكون ﴿ن﴾ نوعًا من اسم أو عنوان لسورة القلم ٦٨.

يسود في المجموعة الثانية اتفاق على ان الحروف ليست اختصارات. عدا ذلك تختلف وجهات النظر اختلافًا شديدًا في التقييم:

---

[٢٤٠] «المفضّليات»، تحقيق Thorbecke، رقم ١٦، البيت ٢٩.

[٢٤١] البيهقي، «محاسن»، تحقيق شفالي، ص ٣٢، س ٢.

أ ـ الحروف هي اسماء للنبي سرية، لا يمكن تفسيرها (طه)،[٢٤٢] في «الإتقان»، ص ٤٩٢؛ ﴿حم﴾، في «الإتقان»، ص ٤٩٣؛ ﴿يس﴾،[٢٤٣] في «الإتقان»، ص ٤٩٢، أو لسور معينة ﴿طس﴾ في «التحفة»، ٢٩؛ ﴿حم﴾ في «التحفة»، ص ٢٩؛[٢٤٤] ﴿يس﴾ في «الإتقان»، ص ٤٨٨؛ «التحفة»، ص ٢٩، أو لجبل ﴿حمعسق﴾ في «الإتقان»، ص ٤٩٣؛ ﴿قٓ﴾ «وهو جبل يحيط بالارض»، في «الإتقان»، ص ٤٩٣)، أو لبحر ﴿صٓ﴾ «البحر الذي يوجد عليه عرش الرحمن» أو «الذي ينبعث فيه المائتون»، في «الإتقان»، ص ٤٩٣)، «اللوح»[٢٤٥] أو «اللدواة» ﴿ن﴾ في «الإتقان»، ص ٤٩٣).

ب ـ الحروف إشارات إلى الأرقام التي نشأت من ترتيب الابجدية السامية الشمالية، وتفسر هذه الارقام في هذا السياق اما رمزيًّا أو رؤيويًّا، مثل ﴿الم﴾ = ٧١ سنة («الإتقان»، ص ٤٨٩)، ﴿المر﴾ = ٢٧١ سنة («الإتقان»، ص ٤٨٩)، ﴿طه﴾ = ١٤ = القمر وذلك نظرًا إلى عدد بروج القمر الذي يتطابق وهذا العدد («الإتقان»، ص ٤٩٣) الخ.

ج ـ هذه الحروف وسائل تساعد على التنبُّه، اما ليوجه النبي الكثير المشاغل اهتمامَه إلى صوت جبريل، أو لإدهاش المستمعين إلى النبي فيصغوا إلى الآيات بطريقة افضل («الإتقان»، ص ٤٨١و).

د ـ تشهد الحروف على ان الوحي دوِّن بالابجدية العربية المعروفة والمفهومة عمومًا. واختيار هذه الحروف ليس من دون معنى، فهي معًا تشكِّل نصف الأبجدية (١٤) وتتضمن من كل نوع من انواع الاصوات النصف أيضًا («الإتقان»، ص ٤٩٢).

هـ ـ الحروف فواصل بين السور («الإتقان»، ص ٤٩٤).

---

[٢٤٢] لذلك اصبح طه اسما شائعا للرجال عند المسلمين. حسب ابن جبير والضحاك عند البخاري، في تفسير سورة طه ٢٠، تعني «طه» في النبطية «يا رجل»، وهذا بالطبع هراء.

[٢٤٣] ايضًا اصبح «ياسين» اسما إسلاميا للرجال.

[٢٤٤] البلاذري، تحقيق M. J. de Goeje في الفهرس، قارن المادة: «أسد الغابة» ٤، ٣٢٢.

[٢٤٥] هذا مستخلص من القسم الوارد في بداية سورة القلم ٦٨ ﴿ن، والقلم وما يسطرون﴾.

كما يبدو للمتأمل من النظرة الاولى، لا تقوم الاوهام والعبث بالارقام والنظريات الأخرى التي تأتي بها المجموعة الثانية على أساس راسخ، شأنها في ذلك شأن التفاسير الأخرى الاعتباطية التي تقدم لهذه الاختصارات المزعومة. يضاف إلى ذلك ان السؤال المهم عن سبب بدء ٢٩ سورة فقط بحروف مبهمة كهذه لم يطرح بعد.

اما من بين الابحاث الغربية حول الموضوع فلا تستحق الالتفات الا تلك الابحاث التي ساهمت في تحقيق تقدم في هذا الصدد. يتأسف تيودور نولدكه في الطبعة الاولى من هذا الكتاب[٢٤٦] لانه لم يتمكن اخد بعد من التوصل إلى نتائج مضمونة حول معنى هذه الحروف، لافتًا إلى أن ذلك، بلا شك، سيؤدي إلى الحصول على نتائج قيمة بالنسبة لتأليف القرآن. ويقول نولدكه أيضًا ان هذه الحروف ليست من وضع محمد نفسه. فسيكون من المستغرب ان يضع النبي في بداية السور التي تخاطب الناس اجمع اشارات كهذه غير مفهومة. ولعل هذه الحروف ومجموعات الحروف علاماتُ مُلْكية، وضعها أصحاب النسخ التي استخدمت في اول جمع قام به زيد، وصارت فيما بعد جزءًا من شكل القرآن النهائي، بسبب الاهمال، لا غير. ويتابع ان ما يؤكد ذلك هو ان مجموعة من السور المتوالية، التي نشأت في اوقات مختلفة، تبدأ باشارة ﴿حم﴾، ما يدفع إلى الظن بان هذه السور نسخت عن نسخة اصيلة كانت تحتويها بالترتيب نفسه. وليس مستبعدًا ان تكون هذه الحروف هي الحروف الاولى من اسماء مالكي النسخ. في هذه الحال قد تشير ﴿الر﴾ إلى الزبير، و﴿المر﴾ إلى المغيرة و﴿طه﴾ إلى طلحة أو طلحة بن عبيد الله، و﴿حم﴾ و﴿ن﴾ إلى عبد الرحمن. اما في ﴿كهيعص﴾ فقد يعني الحرف الاوسط «بن» والحرفان الاخيران «العاص» الخ. لكن امكانية اختلاف القراءة تجعل الامر بمجمله غير اكيد.

لقي هذا الرأي قدرًا كبيرًا من الاستحسان. مما يؤيده ان الحروف لا توجد الا على رأس سور، لا تشكل بالاصل وحدة متكاملة. اما ربط الحروف بأسماء معينة

---

(٢٤٦) قارن، ص ٢١٥و.

فهو امر اعتباطي، شأنه في ذلك شأن التفسير الذي تقدمه المصادر الاسلامية. ويتسبب تفسير المختصرات الاطول من سواها، مثل ﴿حمعسق﴾ و﴿كهيعص﴾، بصعوبات لا يمكن التغلب عليها. ولا بد من استبعاد افتراض أن الحروف قد تسربت إلى النسخة الرسمية بسبب الاهمال فقط. فمن غير المعقول ان يحصل ذلك لرجل خبير مثل زيد الذي استطاع ان يتحكم مرتين بشكل النص.

انطلاقًا من اللمحة التي يقدمها الطبري في مقدمة التفسير حول معاني الحروف الغامضة، وخاصة بسبب التفسير الذي يأتي به عكرمة بأن المختصرات الثلاثة ﴿الر﴾ و﴿حم﴾ و﴿ن﴾ معا تؤلف كلمة الرحمن، يلمح أ. لوت (O. Loth)[٢٤٧] في مختصرات أخرى أيضًا اشارات إلى «كلمات أساسية معينة» في القرآن. وهو يتذكر ما سبق لالويس شبرنغر[٢٤٨] ان توقعه، بأن الحروف يمكن ان تقرأ بالعكس كما على الاختام مثلا، فيشير إلى ان ﴿المص﴾ قد تكون اختصارا لعبارة «الصراط المستقيم» و﴿ص﴾ من كلمة «صراط» و﴿ق﴾ من كلمة «قرآن»، ويرد ﴿طه﴾ و﴿طسم﴾ و﴿طس﴾، وربما أيضًا ﴿يس﴾، إلى الكلمات الواردة في سورة الواقعة ٥٦ : ٧٩/٧٨، وهي﴿لا يمسه الا المطهرون﴾، و﴿عسق﴾ في سورة الشورى ٤٢ : ٢/١ إلى الكلمات ﴿لعل الساعة قريب﴾ في الآية ١٧/١٦ من السورة نفسها. تشهد هذه الاستنتاجات لذكاء صاحبها، لكنها اعتباطية إلى درجة تمنع من اخذها على محمل الجد. ولا اعرف ما يشبه ذلك الا ما يستعمَل في خط الزخرفة العربي من اجل ملء الفراغ بطريقة فنية. ما يفوق هذه الافتراضات قيمةً هي وجهات النظر العامة التي يفتتح بها لوت مناقشته للموضوع. فهو يبدأها بالاعتراض على نولدكه. ويصرح بانه لم يتضح له بعد كيف ان محرري النص اضافوا إلى الكتاب العزيز كلمات جانبية خاصة بمالكي النسخ السابقين. وهو لا يرى، من جهة اخرى، ما يثير الاستغراب في ان يكون محمد نفسه قد اخترع اشارات كهذه وكان معروفا بعشقه للغريب والغامض. وبما ان السور المعنية بالامر تنتمي إلى الفترة المكية

---

(٢٤٧) قارن مقالة Ṭabari's Korancommentar, ZDMG, 35 (1881), p. 588 - 610.

(٢٤٨) *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Vol. 2, p. 182f.

المتأخرة أو المدنية المبكرة، التي كان محمد فيها قريبا من اليهودية، فقد تكون الحروف مأخوذة عن التصوف اليهودي. الانتقادات التي يدلي بها لوت ليست كلها من الوزن نفسه. هكذا يمكننا ان نوافق أو نرفض بالقدر نفسه من الشرعية مسألة ما اذا كان النبي فعلا قد اتخذ رموزًا صوفية كهذه. ورغم اننا لا نعرف شيئًا بالتاكيد عن عمر التصوف اليهودي، الا انه، على الارجح، احدث عهدًا من القرآن بقرون.

وكما يشدد لوت عليه في السياق نفسه، ص ٦٠٣، ينتج عن التأمل المجرد لتلك السور ان بداياتها تحتوي في اكثر الاحيان اشارة إلى الحروف التي تسبقها. وهو يفكر بالدرجة الاولى في العبارة ﴿تلك آيات الكتاب﴾ التي ترد مرارًا في مطلع السور (سورة يونس ١٠، وسورة يوسف ١٢، وسورة الرعد ١٣، وسورة الحجر ١٥، وسورة القصص ٢٨، وسورة لقمان ٣١)، ويشبهها ما يرد في مطلع سورة النمل ٢٧. يمكننا بالطبع ان نترجم لفظ «آيات» بلفظ «رموز»،[٢٤٩] وان نعتبر بعض اجزاء الابجدية رموزًا للوحي. لكن هذا يتعارض والمعنى المألوف للفظ «آيات» في القرآن (سورة هود ١١: ١؛ سورة فصلت ٤١: ٣/٢، ٤٤)، ولا يرجع اسم الاشارة الوارد في بداية سورة البقرة ٢: ١/٢ ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ إلى الحروف التي تسبقه ﴿الم﴾، بل إلى ما يليه من كلام.[٢٥٠] وقد يصح ذلك بقدر اكبر بالنسبة لسورة آل عمران ٣: ١/٢ اذا اعتبرت الحروف ﴿الم﴾ اختصارا للكلمات ﴿الله لا اله الا هو الحي القيوم﴾. لكن الاكثر احتمالا هو اعتبار الآية الثانية التي تتساوى تمامًا وبداية آية الكرسي في سورة البقرة ٢: ٢٥٦/٢٥٥ تفسيرا قديما لذلك الاختصار، وان السورة كانت تبدأ اصلا بالآية ٣/ ٢.[٢٥١]

---

[٢٤٩] لا تعني «آية» في العربية مطلقًا «حرف»، مثلما تعني في العبرية المتأخرة «لوت» وفي السريانية «آتوتا». وعلى شاكلة مختلفة جوهريا تظهر الكتابة على الالواح الذهبية السماوية، التي ترجم يوسف سمث Joseph Smith منها، بمساعدة «حصى العرافين» كتاب المرمون. هذه الكتابة تتألف من سرد غير متسق وذي خيال جامح لجميع الإشارات الممكنة التي لا يمكن ان يُستمد منها ابجدية ما، قارن *Eduard Meyer, Ursprung und Geschichte der Mormonen*, 1912, p. 33 - 83. (اصل المرمون وتاريخهم)

[٢٥٠] يدل اسم الإشارة كذلك على اللفظ التالي ايضًا في الصيغة ﴿تلك آيات الله﴾ سورة البقرة ٢: ٢٥٣/٢٥٢؛ سورة آل عمران ٣: ١٠٤/١٠٨. وهذا هو، كما في جميع المواضع الأخرى المذكورة أعلاه ـ بقدر ما أرى ـ راي الرواية التفسيرية باكملها.

[٢٥١] في هذه الحالة سيكون من الأفضل أن يوضع المسند الفعلي في صيغة المجهول.

اما ملاحظة لوت بأن فواتح السور التي تتقدمها الرموز السرية تحمل في معظم الحالات وصف مضمونها بأنه كلمة الله الموحاة فهي ملاحظة صحيحة.[٢٥٢] ثمة الكثير من السور التي تبدأ بشكل مماثل، وتنقصها تلك المختصرات (سورة الكهف ١٨؛ سورة النور ٢٤؛ سورة الفرقان ٢٥؛ سورة الزمر ٣٩؛ سورة الطور ٥٢؛ سورة الرحمن ٥٥؛ سورة القدر ٩٧). وتوجد هذه الحروف في مطلع سور، تبدأ بشكل مختلف تمامًا (سورة العنكبوت ٢٩؛ سورة الروم ٣٠). لكن عدد المواضع التي يستند اليها لوت كثير إلى درجة تدفع بنا إلى استبعاد ان يكون الامر الملاحظ نتيجة لعبث الصدفة وحده.

بسبب هذا الاعتبار وسواه تخلى تيودور نولدكه مؤخرًا عن آرائه السابقة. وهو يعبِّر عن ظنه بأن محمدًا اراد بهذه الحروف ان يشير بصورة سرية إلى الاصل السماوي للقرآن. فلا بد من ان حروفًا كهذه كانت ذات وقع مهم في أذن رجل، لم يتعرف إلى الكتابة الا بقدر يسير جدًّا، فبدت له عجبًا عجابًا، واختلف وقعها لديه عن وقعها في آذاننا وقد تعرفنا منذ نعومة اظفارنا على اسرار فن الكتابة.[٢٥٣]

يمتاز هذا الرأي بأنه يقرن بين المختصرات وفواتح السور المعنية بطريقة اقل تعرضًا للنقد. لكنه يفترض في الوقت نفسه قدرًا من امية النبي، لا يتوافق وما سبق لي ان عرضته من قبل.[٢٥٤]

تفقد هذه الفكرة مبرّر وجودها اذا ربطنا، بحسب ملاحظة مكمّلة أتى بها نولدكه، بين الانطباع الغامض والاحتفالي الذي قصد محمد ان يولده وجماهير سامعيه. لكن اذا كان هذا فقط ما قصده النبي، فمن الصعب ان نفسر وجود

---

[٢٥٢] الاكثر دقة يظهر من الجمع التالي: سورة البقرة ٢: ٢/١ ﴿ذلك الكتاب﴾؛ آل عمران ٣: ٣/٢ ﴿نزَّل عليك الكتاب... وأنزل الفرقان﴾؛ الاعراف ٧: ٢/١ ﴿كتاب أنزل إليك﴾؛ يونس ١٠: ١؛ يوسف ١٢: ١؛ الرعد ١٣: ١؛ الحجر ١٥: ١؛ الشعراء ٢٦: ٢/١؛ لقمان ٣١: ٢/١ ﴿تلك آيات الكتاب﴾؛ هود ١١: ١ ﴿كتاب أُحكمت آياته﴾؛ إبراهيم ١٤: ١ ﴿كتاب أنزلناه إليك﴾؛ طه ٢٠: ٢/١ ﴿ما أنزلنا عليك القرآن﴾؛ النمل ٢٧: ١ ﴿تلك آيات القرآن وكتاب مبين﴾؛ السجدة ٣٢: ٢/١؛ غافر ٤٠: ٢/١؛ الاحقاف ٤٦: ٢/١ ﴿تنزيل الكتاب﴾؛ يس ٣٦: ٢/١؛ ص ٣٨: ١؛ ق ٥٠: ١ ﴿والقرآن﴾؛ فصلت ٤١: ٢/١ ﴿تنزيل من الرحمن الرحيم﴾؛ الشورى ٤٢: ٣/١ ﴿كذلك يوحي إليك﴾؛ الزخرف ٤٣: ٢/١؛ الدخان ٤٤: ٢/١ ﴿والكتاب المبين﴾؛ القلم ٦٨: ١ ﴿والقلم وما يسطرون﴾.

[٢٥٣] في مقال «Koran» في Encyclopaedia Britanica؛ Orientalische Skizzen، (١٨٩٢)، ص ٥٠و.

[٢٥٤] إعلاه ص ٢٣٧و؛ الجزء ١، ص٢٤وو.

المختصرات في بداية السور فقط وعدمه في داخلها. فالامر ليس وليد الصدفة ابدًا، سواء أرجعنا استخدام المختصرات غير الثابت إلى تشويهات قديمة،[٢٥٥] أو إلى الوضع المشوب بالنواقص الذي كانت عليه نصوص الآيات والسور في المجموعة الاولى. بناء على ذلك يتعرض رأي نولدكه الجديد الذي يقارب بعض النظريات الاسلامية المعروضة أعلاه، ص ٣٠٢، (ج، د) مجدَّدًا للشك، ولا يسعنا اخفاء الظن بأن الاختصارات ذات علاقة ما بتحرير السور.

تعود الشهادة الشكلية لوجود الاختصارات إلى زمن مبكِّر جدًا. فلا بد من انها كانت موجودة في مصحف حفصة، وذلك بسبب العلاقة القائمة بين مصحف عثمان وما اعتمد عليه من نسخ. وربما وجدت في مصحف ابن مسعود، الذي يروى انه قرأ الحروف الواردة في بداية سورة الشورى ٤٢ من دون حرف العين.[٢٥٦] حين يذكر لوت، وحديثًا أيضًا نولدكه، ان محمد هو واضع هذه الحروف، فهما يتفقان في ذلك مع التراث الذي يجعل الاختصارات جزءًا من التنزيل. ولم يكن زيد بخبرته ليضم هذه الكتابات الغريبة إلى رواية القرآن النهائية، لو لم يكن مستندًا إلى سلطة النبي المرجعية.[٢٥٧] لكن اذا كان محمد هو بالفعل صاحب هذه الاختصارات، فلا بد من انه أيضًا محرِّر السور التي تبدأ بها. سيتعارض هذا الرأي مع آراء كانت سائدة قبلاً، لكنه سينسجم مع ما سبق لنا ان استنتجناه من ان النبي اتخذ كُتَّابا املى عليهم الآيات والسور،[٢٥٨] وانه اهتم في وقت مبكِّر بأن ينتج كتابًا موحىً خاصًا به،[٢٥٩] وان الطريقة التي تم بها ترتيب قطع مختلفة المنشأ، متشابهة المضمون، تولِّد، لدى قراءة سور معينة، الانطباع بأنها صدرت عن النبي نفسه.[٢٦٠] لكن هذا الاستنتاج لا يسهم للأسف في حل مسألة معاني الاختصارات.

---

[٢٥٥] Nöldeke, *Orientalische Skizzen*, p. 51.

[٢٥٦] الزمخشري والبيضاوي حول هذا الموضع. الشيء نفسه يرويه أيضًا ابن عباس.

[٢٥٧] قارن اعلاه ص ٣٠٤.

[٢٥٨] قارن أعلاه ص ٢٢٧و؛ الجزء ١، ص ٤٢وو.

[٢٥٩] قارن اعلاه، الجزء ١، ص ٨٦وو، ١١٦، ١٢٨، ١٩٤و.

[٢٦٠] قارن أيضًا التخمين المذكور ادناه، الحاشية ٢٦٢.

ما زال هـ. هرشفلد[٢٦١] يصر على الموقف الذي سبق لنولدكه ان اتخذه، مع اجراء تعديل عليه، يتطابق بحسبه كل حرف مفرد من المختصرات واسمًا معيَّنًا. وهو يتوصل إلى المطابقات التالية، وهي ظنون وحسب، كما يعترف هو أيضًا بذلك:

ال = ال التعريف

م = المغيرة

ص = حفصة

ر (ز)= الزبير

ك = ابو بكر

هـ = ابو هريرة

ن = عثمان

ط = طلحة

س = سعد (بن ابي وقاص)

ح = حذيفة

ع = عمر أو علي أو ابن عباس أو عائشة

ق = القاسم بن ربيعة

بحسب هذا التفسير يشير الحرف المفرد إلى ان السورة التالية مأخوذة من نسخة صاحبها المشار اليه، وقد وُجدت السور التي تبدأ بحروف متعددة في ملكية اشخاص عديدين. وقد اتُّبع مبدأ توحيد اختصارات الاسماء التي كانت تتقدم قطعًا ضمن السور الحالية، على ان توحد الحروف في بداية السورة. ولا يمكن الجزم في ما اذا كانت علامات الملكية قد وضعها اصحاب المخطوطات أو محرر النص أو جامعه. كما لا يمكن تحديد الاسباب التي حدت بزيد إلى الاحتفاظ بها أو اضافتها. اما بُعْدُ سورتي البقرة ٢ وآل عمران ٣ عن السور الاربع الأخرى التي تبدأ

(٢٦١) *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902, p. 141 - 143.

برموز سرية مماثلة، وهي السور ٢٩ حتى ٣٢، فيتضح بسهولة اذا روعي مبدأ ترتيب السور بحسب طولها. لكن فرضية علامات الملكية لا يمكن الاحتفاظ بها الا اذا تخلينا عن ارجاع المختصرات إلى النبي،(٢٦٢) ما يعتبره هرشفلد امرًا مفروغًا منه، معلنا انه «بحسب ما نعلمه لم يكن في وسع محمد المساهمة في تركيب السور». لكنه سبق لي ان بيَّنت ضلالة هذا الرأي اكثر من مرة.(٢٦٣)

و. البسملة

بينما تتخذ تلك الاختصارات اشكالاً متنوعة، ولا تتصدر إلا سورًا معينة، وتعتبر على العموم اجزاء من نص الوحي، ما دفع إلى اعتبارها الآيات الاولى من السور التي ترد فيها، توجد في القرآن عبارة مضافة، لا تتغير صيغتها، تتصدر كل السور باستثناء واحدة، ولا تعتبر عادة من اصل النص.(٢٦٤) هذه هي الصيغة ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ التي تدعى التسمية أو البسملة. نظرًا إلى أنّه لا يذكر في اية رواية ان عثمان كان اول من اضافها، يفترض انها وجدت في مصحف حفصة وسائر المصاحف التي سبقت مصحف عثمان.(٢٦٥) لا شك في ان محمدًا نفسه قد عرف هذه الصيغة، فقد جعلها تتصدر صلح الحديبية - في السنة السادسة للهجرة(٢٦٦) - ورسائل وكتبًا كثيرة وجهها إلى المشركين واليهود والمسيحيين

---

(٢٦٢) خلاف ذلك سيكون هذا على الارجح متوافقًا مع كون محمد واضعًا لها، إذا توارت في المختصرات اسماء كتبته. لكن لا يمكن ان نستخرج منها اي واحد من اسماء كُتّاب الوحي المروية.

(٢٦٣) انظر أعلاه، ص ٢٣٧و، ٣٠٧و.

(٢٦٤) عدَّ قرّاء مكة والكوفة البسملة آية مخصوصة، بينما اعتبرها قراء المدينة وسوريا علامة للفصل بين السور (كُتبت للفصل والتبرُّك بالابتداء). وقد كان لهذا الاختلاف اهمية عملية أثناء أداء الشعائر بحيث جهرت المدارس التي تتبع الراي الأول مثل الشافعية بالبسملة، بينما قرأها اتباع أبي حنيفة، باعتبارهم اتباعا للرأي الثاني، بصوت منخفض. قارن الزمخشري، تفسير القرآن، طبعة القاهرة، ١٣٠٨، ج ١، ص ٢١، والجزء الاول أعلاه، ص ١٠٣وو. حول سورة الفاتحة ١.

(٢٦٥) قارن اعلاه ص ٢٧٨.

(٢٦٦) قارن الجزء ١، ص ١٤٦؛ ابن هشام، ص ٧٤٧؛ الطبري ١، ١٥٤٦.

العرب.[٢٦٧] وترد البسملة أيضًا ضمن نص القرآن مرة واحدة، في بداية كتاب وجهه سليمان إلى ملكة سبأ، في الآية ٣٠ من سورة النمل ٢٧ المكية. ونظرا إلى ان البسملة لا تقع الا في مطلع السور، وهذا يوحي بأصلها التحريري، فلا يمكن ان يكون النبي مسؤولاً عنها، الا في الحالات التي منح فيها السورة شكلها الراهن. ويشير تقدم البسملة على الاختصارات انها احدث منها عهدًا، والاختصارات، مهما كان معناها، مرتبطة بتحرير السور.[٢٦٨]

من بين سور قرآننا تخلو البسملة في سورة التوبة ٩ فقط، ما يرده المسلمون إلى حذف متعمَّد. ولا يستحق الذكر من بين الدوافع المختلفة التي اخترعوها لذلك الا دافع واحد لا غير. وهو ان صحابة محمد لم يستطيعوا الاتفاق على ضم سورتي الانفال ٨ والتوبة ٩ إلى سورة واحدة. فكان الحل الذي توصلوا اليه ان يدعوا بين السورتين فراغًا، من دون ان يضعوا بينهما علامة الفصل وهي البسملة.[٢٦٩] لكن تأرجح الصحابة المزعوم هذا صعب التصديق، ليس فقط بسبب اختلاف مضمون السورتين اختلافًا تامًّا، ونشوئهما في فترتين متباعدتين وحسب، بل أيضًا بسبب بروز الآية الاولى من السورة التاسعة بوضوح كبداية لمقطع جديد. من جهة أخرى تبدو لي المعلومات التي يزودنا بها محررو النص للتخلص من حيرتهم مغالية في الغموض والتصنع. فبقدر اكبر من البساطة والبديهية يمكننا ارجاع الامر إلى الصدفة التي ادت إلى حذف البسملة بين السورتين في النسخة الرسمية أو النسخة التي نقلت عنها، وذلك نتيجة سهو اثناء الكتابة، أو بسبب اختفائها نتيجة

---

[٢٦٧] ابن سعد، ١، ٢، ص ٢٨و؛ Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft 4, Sendschreiben، الرسالة رقم ٢٤، ٣٠، ٣٥، ٤٧، ٧٥. حسب إحدى الروايات (الرسالة رقم ١٠) كتب محمد في البداية مثل قريش «باسمك اللهمّ» ـ قارن أيضًا الرسالة رقم ٦١ ـ حتى نزول سورة هود ١١: ٤١/٤٣، فكتب «باسم الله» حتى نزول سورة الإسراء ١٧: ١١٠، حيث كتب «باسم الله الرحمن» حتى نزول سورة النمل ٢٧: ٣٠ عند ذاك أضاف «الرحيم». حسب إحدى الروايات في أسباب النزول للواقدي، طبعة القاهرة، ص ١٠، تعد الصيغة الكاملة للبسملة اول ما اوحي إلى النبي.

[٢٦٨] قارن اعلاه ص ٣٠٦و.

[٢٦٩] قارن الترمذي في فصل تفسير سورة التوبة ٩: ١؛ البيضاوي والتفاسير عمومًا؛ الفراء؛ «مشكاة»، فضائل القرآن، النهاية؛ عمر بن محمد، مخطوط Lugdun. Warner ٦٧٤.

تضرر خارجي، من دون ان يجرؤ اللاحقون على اجراء تعديل على الوضع الذي نقل فيه النص. ومن المعروف ان كثيرًا من الغرائب الموجودة في نص العهد القديم انما تعود إلى ظروف مماثلة.

ز. التحريفات التي يُزعَم ان ابا بكر وعثمان قاما بها في النص القرآني

أ ـ اتهامات وجهها علماء مسيحيون غربيون

عبر بعض العلماء المسيحيين الغربيين عن شكهم بان بعض التحريفات أُدخلت عمدًا إلى نص القرآن في نسخة عثمان والنسخة التي اعتمدت عليها. اول من عبر عن هذا الشك كان المستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي **(Silvestre de Sacy)**،[٢٧٠] وذلك بالنسبة لسورة آل عمران ٣: ١٤٤/١٣٨. بعدها اتخذ فايل في هايدلبرغ هذا الرأي ووسعه ليشمل الآية ١٨٥/١٨٢ من السورة نفسها وسورة الزمر ٣٩: ٣٠/٣١و،[٢٧١] وفيما بعد المواضع المماثلة لها في سورة الانبياء ٢١: ٣٤/٣٥و وسورة العنكبوت ٢٩: ٥٧،[٢٧٢] ناسبًا ذنب القيام بهذه الاضافات إلى الخليفة أبي بكر نفسه، الذي حض على انجاز المجموعة الاولى كما يقال. حجة دي ساسي الاساسية على ذلك هو ما يروى من ان عمر لم يشأ ان يصدق وفاة محمد، وعبر عن ذلك باندفاع شديد امام المسلمين جميعًا، ولم يعدل عن رأيه الا بعد تدخل ابي بكر الذي تلا سورة آل عمران ٣: ١٤٤/١٣٨ أو سورة الزمر ٣٩: ٣٠/٣١و أو الموضعين معًا، ويشار فيهما إلى وفاة محمد المزمعة. وقد بدا لعمر، أو كما تقول روايات اخرى، لسائر المسلمين، وكأنهم لم يسمعوا هذه الآيات من قبل.[٢٧٣] لا نحتاج إلى ان نستنتج من هذه الواقعة الا ان عمر واصدقاءه لم يكن

---

(٢٧٠) *Journal des Savans*, 1832, p. 536.

(٢٧١) *Mohammed der Prophet*, p. 350; *Einleitung in den Koran*, 1. Ed., p. 43.

(٢٧٢) *Einleitung in den Koran*, 2. Ed. (1878), p. 52ff. على ما يبدو فإنَّ هذه التوسعة ناتجة عن الاعتراضات التي ذكرها نولدكه في الطبعة الاولى من هذا الكتاب، ولا سيما في الصفحة ١٩٩ أسفل.

(٢٧٣) ابن هشام ١٠١٢و؛ الطبري ١، ١٨١٥وو؛ ابن سعد ٢، ٢، تحقيق شفالي، ص ٥٢ وو؛ اليعقوبي، تحقيق

في وسعهم التفكير بالآيات المذكورة، وكانوا في تلك اللحظة تحت تأثير اضطراب شديد بسبب وفاة الرسول التي فاجأتهم.[٢٧٤] وهذا ما يبدو انه رأي التراث، من دون ان ينطق به صراحة. كما انه يصعب علينا ان نصدق ان رجلا بمثابة عمر كان له ان يقبل في مناسبة مهمة كهذه ان تتلى عليه آيات قرآنية غير صحيحة، ارتجلها ابو بكر في اللحظة نفسها. اما مرجعية ابي هريرة الذي يرد اسمه في سلسلة اسناد الرواية المشكوك بأمرها، والذي يقال انه أيضًا لم يكن يعرف تلك الآية، فهي غير مهمة في هذا السياق. فليس هذا المحدث «من اقدم صحابة النبي»، فهو لم يعتنق الاسلام الا في السنة السابعة للهجرة، وليس لكلماته حق المصداقية، وقد كشف البحث المتقدم عن خداعه اكثر من مرة.[٢٧٥]

يتنافى الرأي الذي يدلي به فايل وما نعرفه عن عالم محمد الفكري. ويستحيل علينا ان نأتي بِذرَّة من البرهان على ان محمدًا، على الاقل في السنوات الاخيرة من حياته، اثار الشك بين المؤمنين في امكانية وفاته. فالنبي يستغل كل فرصة ممكنة من اجل ان يصدُق بواسطة الوحي على انسانيته الكاملة (سورة الاسراء ١٧ : ٩٣/ ٩٥؛ سورة الكهف ١٨ : ١١٠؛ سورة فصلت ٤١ : ٦/ ٥). اخيرا نشير إلى ان الآيتين من سورة آل عمران ٣: ١٤٤/ ١٣٨ وسورة الزمر ٣٩: ٣٠/ ٣١، اللتين تشيران إلى ان محمدًا مائت لا محالة، تنسجمان تمامًا مع السياق الذي تردان فيه، شأنهما في ذلك شأن سورة آل عمران ٣: ١٨٥/ ١٨٢ وسورة العنكبوت ٢٩: ٥٧ وسورة لقمان ٣١: ٣٥و [خطأ! يقصد الآية ٣٤. ج. ت.] التي تنطق بالحقيقة التي لا يجهلها احد، وهي ان كل الناس، لا محالة، مائتون.

بهذا تتضح صحة الآيات القرآنية المشكَّك فيها اتضاحًا تامًا. لكن لا بد لنا

هوتسما ٢، ١٢٧؛ الشهرستاني، تحقيق Cureton ١، ١١؛ البخاري، المغازي، الفصل ٨٥، باب الخلق، الفصل ١٠١ (فضائل ابي بكر) فقرة ٩ والموازيات الأخرى في التنبيهات التي ذكرتها حول ابن سعد.

[٢٧٤] يروي حميد بن زياد عند قرّاء البغوي حالة مشابهة: فقد سأل كعب القرزي عن صحابة محمد فأُجابه انّهم جميعًا في الجنة، وعندما استشهد له بالآية ١٠٢/١٠٣ من سورة التوبة ٩ للتدليل على ذلك، قال: «كأنني لم اقرأ هذه الآية ابدًا».

[٢٧٥] Caetani, *Annali dell' Islam*, 1, p. 51 - 56 ;Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 49.

من الذهاب ابعد من ذلك ونقد الاساس الذي قام عليه الخطأ الذي ارتكبه فايل ونقطة انطلاقه، اعني الرواية نفسها. فذلك الجدال الذي دار على مقربة من جثمان محمد المسجى يخضع للشك الشديد بأن يكون بأسره مختلَقًا من اجل الدفاع عن انسانيته ضد مجموعات اعتبرت، استنادًا إلى نماذج يهودية ومسيحية،[٢٧٦] انه من البديهي الا يموت نبي، ارسله الله، موتًا طبيعيًا، بل ان يختطف بطريقة عجائبية. ولو كانت وفاة محمد شكلت بالفعل حجر عثرة للمؤمنين، لخلَّف الايمان برجعته آثارًا اكبر في التراث مما هي الحال عليه. لكن الرجل الذي نسب الامر إلى محمد، وهو عبدالله بن سبا،[٢٧٧] لم يظهر الا في عهد عثمان.

هـ. هرشفلد[٢٧٨] عاجز عن ان يسعف حجج فايل الواهنة، وعن دحض اعتراضات تيودور نولدكه عليها في الوقت نفسه. بالرغم من ذلك هو يتمسك بنظرية اضافة سورة آل عمران ٣: ١٤٤/١٣٨ مستندًا بذلك إلى دليل جديد، مفاده ان كل الآيات القرآنية التي يرد فيها اسم محمد موضوعة لاحقًا (سورة آل عمران ٣: ١٤٤/١٣٨؛ سورة الاحزاب ٣٣: ٤٠؛ سورة محمد ٤٧: ٢؛ سورة الفتح ٤٨: ٢٩). ويبدو انه طوَّر، استنادًا إلى شبرنغر[٢٧٩] وبتغه (Bethge)،[٢٨٠] رأيًا مفادُه ان محمدًا لم يكن اسم علم، بل مصطلحًا مسيانيًا. لكن الاسباب التي يسوقها هو وسابقوه، وتلك التي يسوقها لاحقًا ليوني كتاني،[٢٨١] للدلالة على ذلك، هي

---

(٢٧٦) لنتذكر هنا قصص الكتاب المقدّس والقصص المنحولة حول سير حياة اخنوخ وموسى وإلياس واشعياء ويسوع. وتلمِّح القصة الإسلامية ايضًا إلى موسى: «والله إنَّ رسول الله لم يمت، بل انتقل إلى ربه مثل موسى بن عمران. وإنّه لسيرجع، وسأقطع أيدي وأرجل الذين يقولون بموته».(ابن هشام، ص ١٠١٢؛ الطبري ١، ١٨١٥). الشهرستاني، تحقيق Cureton، ١، ٢، يذكر عيس بن مريم بدلا من موسى.

(٢٧٧) Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1917, p. 23.

(٢٧٨) *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London 1902, p. 138 - 141.

(٢٧٩) *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, 1, p. 155ff.

(٢٨٠) *Raḥmân et Aḥmad*، رسالة دكتوراه، بون ١٨٧٦، ص ٥٣ و.

(٢٨١) *Annali dell' Islam*, 1 (Milano 1905), p. 151.

اسباب متداعية، لاسيما ان لا مجال للشك في ان اسم محمد للذكور كان معروفًا لدى العرب قبل الاسلام، كما شرحنا اعلاه في الجزء الاول ص ٩و.

يعلن فايل[٢٨٢] ان سورة الاحقاف ٤٦ : ١٥/ ١٤ ليست اقل عرضة للشك: ﴿ووصينا الانسان بوالديه احسانًا. حملته امه كرهًا ووضعته كرهًا وحمله وفصله ثلاثون شهرًا، حتى اذا بلغ اشده[٢٨٣] قال: ربي اوزعني ان اشكرَ نعمتَكَ التي انعمتَ عليَّ وعلى والديَّ وان اعملَ صالحًا ترضاه. واصلح لي في ذريتي، إني تبت اليك وإني من المسلمين﴾. يرى الحديث في هذه الآية اشارة إلى ابي بكر، ولم يسعد احد من قدامى صحابة النبي مثلما سعد هو برؤية والديه واولاده أيضًا يدخلون في الاسلام. ان تبني فايل هذا التفسير واعتراضه على صحة الآية يعنيان الاعتقاد بان الخليفة الاول سرَّب الآية كلها، أو على الاقل النصف الثاني منها، إلى الكتاب المنزل من اجل ان يرفع من شأن اسرته، متَّبعًا بذلك دوافع دنيئة وانانية. لكن لا يمكن التمسك بهذا الاتهام الخطير. فان كان مشروعًا، تعارضت صورة الخليفة التي يولدها وكل ما نعرفه عن ابي بكر من المصادر التاريخية. من جهة اخرى، لن يتضح في هذه الحال كيف ان ابا بكر، اذا كان اراد مرة ان يشدد على امتيازاته، اختار لهذا الغرض تعابير كهذه غامضة ويمكن تفسيرها بطرق مختلفة. هذه الصعوبات تؤدي بنا إلى التساؤل عن صحة التراث التفسيري الذي ينطلق منه فايل. ومن يتبع في تفسير تلك الآية المفسرين المحليين لا بد من ان يرى في الآية ١٧/١٦ التي ترتبط بالآية السابق ذكرها اشارة إلى عبد الرحمن ابن ابي بكر الذي بقي مشركًا بعد اسلام ابيه ورفض الدعوة الاولى للاسلام بألفاظ فظة. لكن هذا التفسير مستحيل. فما هو السبب الذي كان سيدفع بأبي بكر إلى اختلاق آية يعيب فيها ابنه الذي كان في ذلك الحين مسلمًا منذ زمن طويل ـ منذ السنة السادسة ـ، بسبب صلابته المشركة، فيسمه بذلك إلى الابد من خلال وصفه الآية في القرآن؟ ولا يمكن تبرير تصرف غريب كهذا بالاشارة إلى صدق الخليفة

(٢٨٢) *Einleitung in den Koran*, 1. Ed., p. 67; 2. Ed. p. 76f.

(٢٨٣) يبدو لي أنَّ العبارة «وبلغ ٤٠ عاما» قد اضيفت فيما بعد كتعليق تفسيري.

المعروف. فهذه الفضيلة التي تميز بها ابو بكر فعلاً لا يمكن جمعها بسهولة مع عمله المزعوم كمزوِّر. لكن الآية لا تتناول ابن ابي بكر ولا اي شخص آخر، وهذا ما يعترف به بعض المفسرين المسلمين.(٢٨٤) في هذه الحال ينبغي صرف النظر في الآية ١٥/ ١٤ عن كل العلاقات المحدَّدة، وان نفترض بالاحرى ان هذه الكلمات تنطق بحقيقة عامة، كما يرد في القرآن كثيرًا.

أخيرا ينكر فايل أيضًا صحة الآية الاولى من سورة الاسراء ١٧ ﴿سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا...﴾.(٢٨٥) وقد وضعت الآية بحسب رأيه بعد وفاة محمد، وربما ضمت إلى القرآن في عهد ابي بكر. فلا يمكن ان يكون محمد قد ادعى لنفسه الاختطاف العجائبي إلى بيت المقدس، وهو لا يفتأ يشدِّد في القرآن على انه واعظ ومنذر وحسب، وليس مجترح عجائب (سورة الرعد ١٣: ٧/ ٨). هذا اعتراض مشروع ـ ويكفي ان نلقي نظرة على الآيات سورة الرعد ١٣: ٧/ ٨، ٢٧؛ سورة الاسراء ١٧: ٩٣/ ٩٥؛ سورة الفرقان ٢٥: ٧/ ٨؛ سورة العنكبوت ٢٩: ٤٥/ ٤٤ لنتأكد من الامر ـ لكنه يتداعى، اذا فهمنا الانخطاف الليلي على انه حلم. توجد آثار لهذا التفسير في التراث الاسلامي أيضًا الذي يتمسك بحدوث المعجزة.(٢٨٦) ولا يشير نص القرآن إلى ان الامر كان حلمًا، بل يتحدث عن الاسراء وكأنه حقيقة واقعة. من اجل ان تتجنب الوقوع في هذا التناقض يمكننا الافتراض ان مخيلة النبي المثارة، التي تلامس هنا فكر الشعوب البدائية، شعرت بالحلم وكأنه خبرة حقيقية، كما ان رؤى محمد الواردة في سورة النجم ٥٣: ٦؛ سورة التكوير ٨١: ٢٣ تُعرَض وكأنها خبرات حقيقية. نظرًا إلى ان القرآن لا يفيدنا شيئًا آخر عن ذاك الحدث ـ فسورة الاسراء ١٧: ٦٠/ ٦٢ لا علاقة لها بالامر ـ، ونظرًا إلى ان الاحاديث التي تُربَط بالآية الاولى ليست قادرة على ان تبرهن شيئًا، يجوز لنا ان نرى في الاسراء

(٢٨٤) قارن الزمخشري و أعلاه الجزء ١، الحاشية ٦٢٢.

(٢٨٥) *Einleitung in den Koran*, 1. Ed., p. 65f.; 2. Ed. p. 74 - 76.

(٢٨٦) قارن أعلاه، الجزء ١، ص ١٢٠و.

الليلي عملاً قام به بطل ديني آخر من ابطال العصور الخوالي. لكن هذا التفسير يخلق صعوبات جديدة. فليس من بين شخصيات الكتاب المقدس التي ترتبط بالكعبة، مثل آدم وابراهيم، من تنقَل عنه معجزة كهذه. ولم يصلنا في اي من الاساطير المعروفة ان حزقيال الذي يقال ان الروح اخذه بناصية رأسه ورفعه بين الارض والسماء واتى به إلى اورشليم،[٢٨٧] كان على علاقةٍ ما بالكعبة.

ملاحظة فايل[٢٨٨] انه ليس في الآية ما يربطها بما يليها، هي ملاحظة صائبة لكنها بلا اهمية بالنسبة لمسألة صحة الآية، وهذا ما ينطبق أيضًا على الكثير من الآيات القرآنية، التي لم تنتقَد بعد. لكن الامر يمكن ايضاحه بان الآية فقدت تتمتها الاصلية. وقد تكون الفاصلة الشاذة المنتهية بـ «ير»، بينما تنتهي الآيات المئة والعشر الأخرى من السورة بدون استثناء بالالف، دليلاً على ان المقطع كله كان موجودًا من قبل في موضع آخر.

اما انتماء الآية إلى القرآن فليس موضوع جدل. ما يُزعَم من انها غير صحيحة لغويًا ليس الا من بنات خيال فايل. وليس من الضروري ان نعتبر أن في عبارة «أسرى ليلاً» حشوًا، فلفظ «ليلاً» قد يعني أيضًا «في ليلةٍ ما». في هذه الحال لا يمكن التخلي عن لفظ «ليلاً»، شأنه في ذلك شأن الفاظ أخرى مثل «الليل»، «ليلهم» أو «ليلهم» في مواضع مثل سورة هود ١١ : ٨١/ ٨٣؛ سورة الحجر ١٥ : ٦٥ ؛ «الحماسة» ٧٤٤، البيت ٥؛ المبرد، «الكامل»، طبعة القاهرة، ص ٦٢، س ٩؛ «الحماسة» ٣٨٤، البيت ٣. وتوجد العبارة التي يرى فيها فايل عيبًا في موضع قرآني آخر هو سورة الدخان ٤٤ : ٢٦/ ٢٥. حتى ولو كان مصيبًا من ناحية الاسلوب، فان هذا لا يدل على شيء بالنسبة لصحة الآية، فالحشو ظاهرة موجودة في كل لغات العالم. يضاف إلى ذلك ان استعمال الفعل «أسرى» مرفقًا بحرف جر أو بدونه هو استعمال عادي. ويزودنا القرآن بمئات الامثلة على انتقال الكلام من

---

[٢٨٧] كتاب حزقيال ٨: ٣. قارن أيضًا أعلاه، الجزء ١، الحاشية ٤٨٣ في النهاية.

[٢٨٨] في الطبعة الاولى من كتاب مدخل إلى القرآن (*Einleitung in den Koran*) لا يقدم Weil تعليلا. مثل هذا التعليل يوجد فقط في Heidelberger Jahrbücher für die Litteratur, 1862, p. 7، بمناسبة مراجعة للطبعة الاولى من تاريخ القرآن لنولدكه.

ضمير الغائب المفرد إلى ضمير المتكلم بالجمع، حين يتحدث الله عن نفسه.[289] ولا يرد ذلك ضمن الآية المذكورة الا نادرًا. لكني اكتشفت في السور ٣٠ ـ ٥٠ حالتين (سورة فاطر ٣٥: ٢٧و/ ٢٥؛ سورة غافر ٤٠ : ٧٧ وبالعكس سورة الزمر ٣٩: ٢). فيما يتوزع تبدل الضمائر هذا في موضعين آخرين (سورة الفتح ٤٨ : ١و، ٨و) على آيتين تشكلان نمطًا واحدًا. من اراد التهرب من هذه الحجج الراجحة بان يدخل على الخط شخصًا ماهرًا في تقليد الاسلوب القرآني، سيواجه للتو صعوبات جديدة. فنحن ننتظر من محرِّف بارع كهذا ان يهتم بخلق اتصال افضل بين الآية وما يليها وباختيار فاصلة ملائمة. ويجب بالدرجة الاولى الكشف عن الدافع إلى الاضافة. وهذا ما لم ينجح به أحد إلى الآن.

كما يُتَّهم أبو بكر بالتحريف كذلك يُتهم به عثمان. يقال انه حذف كل المواضع التي سبق لمحمد ان ناهض فيها بني امية. لكن فايل[290] لم يقدم اي دليل على صحة هذا الزعم، أو ما يفسره، فلا نعلم هل هو يعني ازالة مواضع كاملة أو اسماء علم مفردة فقط. حذف التهجمِ المجهولِ هدفُه سيكون بلا مغزى لان الشخص المخاطَب المعني بالامر لن يمكن لاحقًا التعرّفُ عليه بالتأكيد. وتشير التفاسير إلى ان بعض المواضع في النص الحالي[291] تتناول بعض افراد بني امية، ما يعني ان عثمان في حينه لم يرَها. اما شطب اسماء مفردة فهو بحد ذاته وارد. ولم يكن بنو امية ـ على الاقل في الفترة الاولى من الرسالة ـ اكثر عداء لمحمد من أُسر وجيهة أخرى في مكة، ما يجعل مهاجمتهم بعنف وشدة اكثر من سواهم غير ضرورية. في هذه الحال لا بد لنا من ان نفترض أيضًا ان اسماء كثيرة أخرى لأعداء الاسلام قد حذفت من القرآن، على سبيل المثال من بين صفوف اليهود، والمنافقين الذين كان النبي يكنُّ لهم حقدًا شديدًا. لكن ما من دافع لذلك يذكَر، مهما كان ضعيفًا. يضاف إلى ذلك انه لم تكن من عادة محمد ان يذكر اسماء اناس في

---

(289) سيكون من المجدي جمع المادة باكملها. كما يمكن ايضًا ان يُستفاد من ذلك لتاليف السور.

(290) *Geschichte der Chalifen*, 1, p. 68.

(291) مثلا ان سورة الحجرات ٤٩: ٦ تلمِّح الى ابن عم عثمان الوليد بن عقبة. كما عرضت اعلاه في الجزء الاول ص ١٩٩و، فان هذا التلميح محل خلاف كبير.

محيطه، سواء اكانت اسماء اشخاص أو امكنة. وليس هذا وليد الصدفة، بل تعمُّد اهمال الخاص لمصلحة العام، بأكبر قدر ممكن، في كتاب موحى مخصَّص للبشرية جمعاء. حتى لو ضُمَّت لاحقًا إلى القرآن آيات نزلت في مناسبات معينة، ترد فيها اسماء كثيرة، شُطِبت فيما بعد، فلا بد في هذه الحال من ان يكون النبي نفسه قد قام بالشطب حين ضمها إلى القرآن. لكن هذا المبدأ لم ينفذ في كل الحالات.

هكذا نجد في القرآن خمسة من اسماء الامكنة، حيث تُذكَر مكة مرتين في سورة الفتح ٤٨ : ٢٤ وآل عمران ٣: ٩٦/ ٩٠، وكل من بدر وحنين ويثرب،[٢٩٢] مرة واحدة في كل من سورة آل عمران ٣: ١٢٣/١١٩ والتوبة ٩ : ٢٥ والاحزاب ٣٣ : ١٣. اما من اسماء المعاصرين ـ باستثناء محمد نفسه في سورة آل عمران ٣: ١٤٤/١٣٨؛ سورة الاحزاب ٣٣: ٤٠؛ سورة محمد ٤٧ : ٢؛ سورة الفتح ٤٨ : ٢٩ [٢٩٣] ـ فيرد اسمان فقط هما زيد، عتيق محمد وابنه بالتبني (سورة الاحزاب ٣٣ : ٣٧)، وعمه ابو لهب (سورة المسد ١١١). ولا يذكر ابدًا اسم اي من اتباعه الاوفياء والدعائم التي قامت عليها الملة الحديثة.

قد تكون لذلك اسباب عديدة، سواء أكان احدها الوضع غير الجاهز للنص الذي ترك فيه محمد اجزاء كثيرة من القرآن، أو دافع غير محدد حدا به إلى الشذوذ عن القاعدة، أو تسرب هوامش تفسيرية قديمة إلى النص الاصيل. ولا بد من فحص هذه الاحتمالات المختلفة، واحدًا واحدًا، للتثبت من جدارة كلٍّ منها بتفضيله على سواه. اتفاقا مع منطلق هذا البحث لا احتاج هنا الا إلى تناول اسماء الاعلام. يرى بعضهم ان ذكر زيد في سورة الاحزاب ٣٣: ٣٧ [٢٩٤] يعني نوعًا من التعويض على تخليه عن زوجته زينب بنت جحش للنبي.[٢٩٥] بعكس ذلك، الغرض من ذكر ابي لهب هو الحاق وصمة لا تمحى بعم النبي هذا بسبب كفره. ولا يبدو

[٢٩٢] ﴿المدينة﴾ (سورة التوبة ٩: ١٠١/١٠٢؛ سورة المنافقون ٦٣: ٨) لم يكن هو اسمها بعد، الشيء نفسه ينطبق على {أم القرى} سورة الانعام ٦: ٩٢ أو ﴿القريتين﴾ ـ مكة والطائف ـ سورة الزخرف ٤٣: ٣١/ ٣٠.

[٢٩٣] سورة الصف ٦١: ٦ يرد ﴿أحمد﴾.

[٢٩٤] قارن Hirschfeld, *New Researches*, p. 121.

[٢٩٥] قارن اعلاه، الجزء ١، ص ١٨٦و.

لي ايٌّ من هذه الدوافع مقنعًا. فبحسب معرفتنا للظروف التي سادت آنذاك، لم يكن الابن المتبنى المطيع يستحق التفاتة لطيفة إلى هذا الحد، ولا العم الكافر وصمًا عنيفًا كهذا. هكذا يجوز لنا ان نعتبر اسم زيد في ذاك الموضع (سورة الاحزاب ٣٣: ٣٧) هامشًا تفسيريًا قديمًا، خاصة وان الاشارة إلى الشخص المعني بالامر بواسطة الجملة الموصولية الواردة في بداية الآية[٢٩٦] لا تشجع على توقُّع ورود اسم الشخص مباشرة بعدها. وفي حال ان عبد العزى بن عبد المطلب لُقِّب لاحقًا بأبي لهب، وذلك على اساس ما ورد في سورة المسد ١١١، فما يرد في هذا الموضع ليس اسم علم البتة، ويصبح من المشكوك به ان يكون ارجاعه إلى عم النبي صحيحًا، مهما كانت الرواية واضحة.[٢٩٧]

اما محاولات فايل الأخرى بأن ينسب إلى عثمان الحذف المتعمد لأجزاء كبيرة من القرآن[٢٩٨] فهي أيضًا فاشلة. فحين يتهم المحتجون في «تاريخ» الذهبي[٢٩٩] عثمان بأنه جمع القرآن، الذي كان مؤلَّفًا أصلاً من كتب، إلى كتاب واحد، فهم لا يعنون بذلك على الارجح الا انه استعاض عن الروايات المختلفة التي كانت قبلاً قيد الاستعمال بنسخة موحَّدة وقراءة واحدة. وهذا يطابق الحقيقة التاريخية.

اما الزعم الآخر[٣٠٠] بأن عثمان اتخذ من بين الصيغ المختلفة التي تتناول الموضوع نفسه، والتي كانت متوفِّرة في الصحف التي جمعها زيد في عهد ابي بكر، صيغة واحدة فقط، غير عابئ بالمجموعات أو القطع الأخرى التي وجدت بين ايدي صحابة محمد القدماء، فلا يستحق دحضًا خاصًا. فقد سبق لنا[٣٠١] أن أتينا بدليل

---

[٢٩٦] ﴿إذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمتَ عليه﴾.

[٢٩٧] قارن أعلاه، الجزء ١، ص ٨٠ ـ ٨٢.

[٢٩٨] *Geschichte der Chalifen*, 1, p. 168.

[٢٩٩] «تاريخ الإسلام»، مخطوط باريس، ١٨٨٠، الرقاقة ١٦٤. حول المؤلف (ت ٧٤٨ للهجرة) قارن Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2, p. 46f.

[٣٠٠] G. Weil, *Einleitung in den Koran*, 2. Ed. p. 56f.

[٣٠١] قارن اعلاه، ص ٢٨٠، ٢٩١و.

على ان نسختي زيد كانتا متساويتين، وان مصحف عثمان لم يكن الا نسخة عن مصحف حفصة.

ثمة، أخيرًا، العديد من الاعتبارات التاريخية العامة لصالح عثمان. فرغم ان الخليفة العجوز كان اداة مطواعة في ايدي اقاربه، فقد كان أيضًا رجلاً تقيًا مؤمنًا، يُستبعَد ان يقوم بتحريف كلام الله. اضافة إلى ذلك، فلم يكن في اللجنة[٣٠٢] الا امويٌّ واحد. أما من بين سائر اعضائها فكان عبد الله بن الزبير ينتمي إلى عائلة منافسة لبني امية، وكان زيد بوصفه كاتبًا للنبي أرفع من ان ينحاز إلى عثمان بصورة غير جائزة.

حتى لو كان خلق هؤلاء الاشخاص غير قابل للتقييم الايجابي، لقدِّر لكل محاولة لتعديل النص ان تفشل لاسباب اخرى. ففي خلال ما يقارب العشرين سنة التي انقضت على جمع زيد الاول، ازداد عدد مخطوطات القرآن التي كانت قيد الاستعمال بكثرة. وقد تسنى لنا ان نتعرَّف على ما لا يقل عن خمس مجموعات مشهورة سبقت مصحف عثمان. وقد نُسِخ مصحفُه عن احداها، وهو مصحف حفصة الذي اعيد اليها بعد انجاز العمل. هكذا كان عدد كبير من الشواهد على النص الاصيل متوفرًا، ما كان سيؤدي إلى فضح كل تعديل جسيم للنص. واذا اشتُمَّت وراء ذلك نوايا شريرة فانها كانت ستثير موجة عارمة من الغضب.

تضاف إلى مرجعيات الرقابة المكتوبة المرجعيات الشفوية. فحتى لو كانت كل النسخ التي سبقت مصحف عثمان قد أُتلِفت أو اندثرت،[٣٠٣] لوُجد بالتأكيد عدد كافٍ من الاشخاص الذين كان في وسعهم ان يكملوا مما حفظوه في الذاكرة المواضع المحذوفة.[٣٠٤] وقد كان ذلك سهلاً للغاية. فاولئك الحفظة كانوا وهم على قيد الحياة سندًا هامًّا للعمل على جمع القرآن، لاسيما ابن مسعود الذي كان يفتخر بمعرفته للقرآن، وقد شعر بالاهانة حين فُضِّل زيد عليه.[٣٠٥] لكن مهما كان

---

(٣٠٢) قارن اعلاه، ص ٢٨٥وو.

(٣٠٣) قارن أعلاه، ص ٢٨٠، ٢٨٥.

(٣٠٤) قارن ادناه، ص ٣٤٠و.

(٣٠٥) قارن أعلاه، ص ٢٥٩.

لهذا الرجل من دافع مهم لان يغضب على عثمان بسبب اهمال نسخته الخاصة من القرآن، فهو لم يرمِه مرة واحدة بتهمة التحريف.[٣٠٦] وهذا ما ينطبق أيضًا على غيره من اعداء هذا الحاكم الكثيرين، وكانوا سيغتنمون فرصة اضعف الشكوك الموجهة ضده ليجهروا بها عاليًا في العالم الاسلامي! لكن احزاب المعارضة والفرق القديمة، بالرغم من انها تألفت في معظمها من مجموعات قرّاء القرآن، كما يبدو، لم تستطع ان توجه اليه تهمة اخطر من وصفه بـ «شقّاق المصاحف»[٣٠٧] و «حرّاق المصاحف»،[٣٠٨] ما يدل على ابادة المصاحف التي كانت موجودة من قبل. لهذا السبب تأخذ محاولات التبرير التي تُنسَب إلى الخليفة هذا المنحى أيضًا.[٣٠٩]

كل ما ذُكِر يؤيد كون نص مصحف عثمان كاملاً وامينًا باكبر قدرٍ يمكن توقعه. انها بالدرجة الاولى هذه الميزات التي جعلت الجماعة الاسلامية الناشئة تعتمده

---

(٣٠٦) هكذا تُروى عنه عادة العبارات التالية: «يا أهل العراق (وفي رواية: الكوفة) اخفوا نسخ المصحف التي بحوزتكم، واسكتوا عنها، لأنَّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ومن يغلل يأت بما غلَّ يوم القيامة﴾ [آل عمران ٣: ١٦١/ ١٥٥]، وتوجَّهوا إلى الله بنسخكم هذه». قارن ابن الاثير، تحقيق تورنبرغ ٣، ص ٨٧؛ ابن سعد ٢، ٢، تحقيق شفالي، ص ١٠٥؛ الترمذي، التفسير؛ «المباني»، الرقاقة ٦ وجه ٢؛ القرطبي ١، الرقاقة ٢٠ وجه ١. التطبيق الذي يقدمه الموضع القرآني هنا يختلف كثيرًا عن مغزاه الحقيقي. فرغم أنَّ خطبة ابن مسعود هذه غير تاريخية، إلا أنَّها تناسب بعض الشيء ما نتوقعه بحسب حالة معرفتنا. خلاف ذلك هناك ملاحظة لهذا الرجل، تستنكر بشدة عمل عثمان التحريري في الرواية التالية التي يقدمها مالك في «الموطأ»، ص ٦٢: «قال ابن مسعود لأحد الرجال: أنت تعيش في زمن كَثُر فيه الفقهاء، وقلَّ القراء، وتُراعى فيه أحكامُ الكتاب العزيز، لكن تُهمل فيه حروفُه». وتدل المتابعة بوضوح بإشارتها إلى المستقبل الذي حدث فيه العكس، بأن خُرقت احكام القرآن وروعيت حروفه، على أنَّ الرواية كلها قد اختُلِقت حسب وجهة نظر متأخِّرة جدًّا زمنيًّا.

(٣٠٧) «شقّاق المصاحف»، الطبري ٢، ٧٤٧.

(٣٠٨) «حرّاق المصاحف»، القرطبي، الرقاقة ٢٠ وجه ٢.

(٣٠٩) يظهر هذا من الموضع التالي من النسخة الفارسية للطبري، مخطوط .Lugd: «مى كويند قران بسوختم از بهر آنك انك در دست مردم بوذ وهر كسى مى كفت از آنِ من بهتر است پس من همه را جمع كردم وسورة دراز در أوّل نهادم وميانه در ميان وكوچك در آخر وهمه درست كردم در دست مردم نهادم وآنچه ايشان داشتند بستدم وبسوختم.» ما معناه: «يقولون إني أحرقت القرآن، (وذلك) لأنَّ الناس قد ملكوا أجزاء منه فقط، وكل واحد منهم عدَّ ما بحوزته هو الأفضل. بعد ذلك جمعتها كلها، ووضعت سورة طويلة في المقدمة، وأخرى متوسطة الطول في الوسط، وواحدة قصيرة في الخلف، ورتبتها كلها، وأعطيتها للناس؛ أما ما كان بحوزتهم، فأخذته وأحرقته.»

بسرعة وسهولة. ولم يكن لاي اجراءات قمعية من قبل السلطة وحدها ان تحقق ذلك على الاطلاق.

ب) الاتهامات التي وجهتها الفرق الاسلامية، لا سيما الشيعة، ضد عثمان

إن الشكوك التي ارتفعت ضمن الاسلام ضد سلامة القرآن كانت من نوع آخر. وهي لا تقوم على اساس النقد التاريخي العلمي، بل على احكام مسبقة من نوع عقائدي أو خلقي. هكذا زعم بعض اتقياء المعتزلة عدم صحة تلك المواضع التي يلعَن فيها خصوم محمد، مدَّعين انها لا يمكن ان تكون تبليغًا عزيزًا، يوجد في لوح محفوظ.[٣١٠]

وانتقد اتباع الميمونية من الخوارج ان تكون سورة يوسف جزءًا من القرآن، اذ لا يليق به ان يتضمن قصة حب.[٣١١]

اما الاعتراضات التي وجهها الشيعة، انصار علي، ضد النص الرسمي للقرآن فهي اكثر من ذلك عددًا وتنوُّعًا. وهي لا تتناول فقط وضع سور بأسرها أو حذفها بل أيضًا آيات وكلمات مفردة.[٣١٢] وبينما رأت الفرق الأخرى أن الاجزاء التي تنتقدها دخلت إلى النص صدفة، أو بسبب غلط ارتكبه الجامعون، لم يرَ الشيعة وراء ذلك الا الانحياز والنية السيئة. فهم، اذ لم يجدوا القداسة التي ينسبونها إلى علي واسرته يعبَّر عنها في اي موضع في القرآن، رموا ابا بكر وعثمان بتهمة تعديل هذه المواضع أو حذفها، مهما كان عددها كبيرًا.[٣١٣] وهم يضيفون إلى ذلك ان

---

[٣١٠] قارن فخر الدين الرازي، «مفاتيح الغيب»، طبعة بولاق ١٢٨٩، ج ١، ص ٢٦٨، حسب Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, p. 207, 260.

[٣١١] الشهرستاني، «الملل والنحل»، ترجمة Th. Haarbrücker، ج ١، ص ١٤٣، ١٤٥ (تحقيق Cureton ١، ٩٥و)؛ ابن حزم، «الملل والنحل»، عند Isr. Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites*, New Haven, 1909, 1, p. 33.

[٣١٢] المصطلح المخصص لذلك هو «التبديل»، قارن Friedländer، المصدر المذكور أعلاه، ٢، ص ٦١.

[٣١٣] مخطوط شبرنغر Berolin. ٤٠٦؛ مخطوط Petermann ١، ٥٢٢؛ Juornal Asiatique، ١٨٤٣، ص ٤٠٦وو. ومما يدعو اكثر من ذلك إلى السخرية تلك الخرافات التي تُروى، مثلا انَّ عليًا عرض على أبي بكر مصحفه الكامل، ليقطع عنه في يوم الحساب أي عذر؛ او انَّ ابا بكر قد نوى قتله، وغير ذلك.

كل المواضع التي فقدت بحسب التراث السني انما كانت تتناول عليًّا. وقد حُذفت الآيات التي يلام فيها الانصار والمهاجرون على تصرفات معيبة قاموا بها. اما ذنب هؤلاء فكان انهم لم يتَّفقوا لدى انتخاب الخليفة الاول على علي، وهذا يعني ان النبي اضطُر إلى توبيخ اكثر انصاره اخلاصًا، بسبب تصرف لم يحصل الا من بعد وفاته وخارج دائرة نظر المعنيين. فما هذا التراكم لامور غير معقولة!

يظهر ضعف الادعاءات الأخرى جليًّا. فالرأي القائل بالحق الحصري لعلي وورثته بالخلافة، ولا سند له لا في دين الاسلام ولا في عادات القوم، لم ينشأ الا بعد وقت طويل من موت علي. وقد نشأ تأليه علي في ايران. لو ذُكر عليّ مرة واحدة في القرآن كخليفة، لكان ذلك على الارجح ملزِمًا للهيئة الانتخابية. وكان الخروج على خطٍّ من هذا النوع سيؤدي إلى تطورات، لا بد من انها كانت ستخلِّف في الرواية آثارًا جليَّة. فكيف كان ممكنًا ان يوصف علي بانه اسمى البشر في مواضع كثيرة من الكتاب القدسي، من دون ان يتحرك احد اعضاء الهيئة الانتخابية أو احد الصحابة ليدعم مرشح النبي؟ وليعتقد ذلك من يشاء اعتقاده. كذلك علي لم يستند في اي وقت من الاوقات إلى مواضع قرآنية كهذه،[٣١٤] بالرغم من تجاوزه في الخلافة مرتين بعد ذلك واضطراره، بعد حصوله اخيرًا عليها، إلى الدفاع عن حقه بالسيف والكلمة في وجه معاوية والي سوريا. وتعتبر الطائفة الشيعية مصحف عثمان كتابًا مقدَّسًا وتستعمله حتى يومنا هذا، بصرف النظر عن كل التهم التي قُذف بها. لكن هذا بحسب اعتقادهم ليس الا حلاً مؤقتًا إلى ان يحين زمن مملكة المهدي. فالقرآن الصحيح الخالي من التزوير هو في حيازة خلفاء علي السريين، وهم الأئمة الاثنا عشر الذين يخفونه،[٣١٥] إلى حين يكشف عنه الامام الاخير، وهو المهدي القائم.[٣١٦] باعتقادات كهذه يهدِّئ بعض الفرق الشيعية، مثل

[٣١٤] يستعين مؤلف «المباني» بهذه الحجة ضد الشيعة. يقول ابن حزم عند Friedländer، المصدر المذكور أعلاه، ٢، ٦٢: لقد كان واجب علي المقدس أن يحارب من أرادوا إدخال إضافات إلى النص.

[٣١٥] يناقش مخطوط Petermann ١، ٥٥٣، كثيرًا من الأسئلة المرتبطة بهذا الأمر، لكنه بعد أن يذكر أكثر آراء العلماء تعارضًا، لا يعرف في آخر الأمر ما الذي ينبغي أن يقوله.

[٣١٦] مخطوط Petermann ١، ٥٥٣؛ Journal Asiatique ١٨٤٢، ص ٣٩٩، ٤٠٢و.

الامامية، الخواطر على رجاء الكشوفات المتوقعة في مستقبل غير محدد.[٣١٧] اما من يود قبل ذلك الحصول على المعرفة المتوقَّعة، فيضطر إلى اكتساب ما يحتاجه بواسطة الجمع التفسيري أو الاختلاق المحض، هذا اذا لم يكن على قدر من الوقاحة يدفع به إلى استخلاص معرفته للقراءات الحقة من خلال لقاءات عجائبية. هكذا يروي احدهم ان احد الأئمة الغائبين اعطاه مخطوطًا للقرآن، لكنه منعه من ان يقرأ فيه، لكنه فعل ذلك، فعثر على القراءات الصحيحة.[٣١٨]

بحسب ما يفيدنا به كُتّاب القرن الرابع للهجرة، يطال التحريف حوالى خمسمئة موضع قرآني.[٣١٩] ولا اعلم اذا كان عدد المواضع التي امكننا التعرف عليها يقارب هذا العدد. لكن عرضًا كاملاً لهذه المواد سيكون بالنسبة لهذا البحث بلا فائدة. لذا نقتصر على الاشارة إلى انواعها المختلفة وتدعيمها بامثلة مميزة.

نجد، أولاً، معلومات عن ثغرات في مصحف عثمان، نصُّها مجهول أو على الاقل لم يُبلَّغ. من بين السور التي كان طولها في الاصل يفوق بكثير طولها الحالي يقال ان سورة النور ٢٤ كانت تضم ما يزيد على ١٠٠ آية وسورة الحجر ١٥ ما يزيد على١٩٠ آية.[٣٢٠] وتُعمِل مصادر سنية الخيالَ فيما يختص بالطول الذي كانت عليه سورة الاحزاب ٣٣.[٣٢١] ويقال ان اسمًا معينًا كان موجودًا مكان لفظ «فلانًا» في سورة الفرقان ٢٥ : ٢٨/ ٣٠.[٣٢٢] ويرد في بعض الروايات السنية ان سورة البينة

---

[٣١٧] كاظم ـ بغ (Kazem - Beg) في Journal Asiatique ١٨٤٢، ٢، ٤٠٢. حسب ابن حزم عند Friedländer، المصدر المذكور أعلاه ١، ٥١و، لم يرفض الاخذ بالتحشية في القرآن إلا القليل من مرجعيات الفرق المذكورة. حسب شهادة قدمها كاظم ـ بغ في Journal Asiatique ١٨٤٢، ٢، ٤١٠، وما بعدها تعترف الإمامية عمومًا بمصحف عثمان، غير أنَّهم يجمعون سورة الضحى ٩٣ وسورة الشرح ٩٤، وسورة الفيل ١٠٥ وسورة قريش ١٠٦ في سورة واحدة. وهم يلتقون في هذا الامر مع مصحف ابي الذي لم تشكل فيه، حسب «الإتقان» ١٥٤، هذه السور سورًا مستقلة. قارن ايضًا أعلاه، ص ٢٦٥.

[٣١٨] مخطوط Berolin، Petermann ١، ٥٥٣.

[٣١٩] «المباني» ٤، الرقاقة ٢٢ وجه ٢: Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 111.

[٣٢٠] مخطوط Petermann ١، ٥٥٣.

[٣٢١] قارن اعلاه الجزء ١، ص ٢٣٨.

[٣٢٢] «مفاتيح الغيب» ج ٦، ٤٧٠ حسب Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 111.

٩٨ التي كانت اطول مما هي عليه الآن بكثير،[٣٢٣] تضمنت اسماء سبعين رجلاً من قريش مع اسماء آبائهم، وأن هذه الاسماء أُسقِطت عمدًا.[٣٢٤] وليس في هذا القول ذرة من الصحة. فمن المستحيل ان يكون قد ورد في ذهن محمد، الذي كان يتجنب ذكر اسماء في القرآن،[٣٢٥] ان يذكر سبعين شخصًا دفعةً واحدة، اضافة إلى اسماء آبائهم. ولو كان ابو بكر هو الذي تجرأ على حذف هذا القدر الكبير من الاسماء فلم يكن بالتأكيد ليرعوي عن اضافة اسمه ولو مرة واحدة.

بحسب رواية مماثلة[٣٢٦] وردت في سورة التوبة ٩ : ٦٤/ ٦٥ اسماء سبعين من المنافقين، مرفقة بأسماء آبائهم. ولا ينبغي ان نفهم معنى هذه الكلمة بمعناها العام المعتاد، بل على انها تشير تحديدًا إلى بني قريش المذكورين في الرواية الأخرى، وهم، بحسب رأي الشيعة، زعماء المسلمين الذين لم يفسحوا لعلي تولي الخلافة، لاسيما وان الشيعة يطلقون على الخليفتين الاولين اللذين ينتميان إلى اعداء علي لقب المنافقين.[٣٢٧] لكنه لا يمكننا التمسك بهذا الرأي، فالجزء الثاني من الرواية[٣٢٨] الذي يصف ابناء المنافقين بالمؤمنين، يستحيل ان يكون شيعيًا. والحل المقترح بأن ما بين يدينا هو تفسير سني لحديث شيعي هو رأي مصطنع.

اما القراءات المختلفة التي اخترعها الشيعة وعارضوا بها، بوصفها قراءات اصيلة، والنصوص التي زعموا ان ابا بكر وعثمان قد حرَّفاها، فتتناول عليًا والأئمة. يتوافق هذا والنزعة المعروفة التي صاغها الامام ابو عبد الله كما يلي: «لو

[٣٢٣] قارن أعلاه، الجزء ١، ص ٢٢٦، ٢٢٨.

[٣٢٤] «المباني» ٤.

[٣٢٥] قارن اعلاه، ص ٢١٧و.

[٣٢٦] يقول ابن عباس:«انزل الله تعالى ذكر ٧٠ رجلا من المنافقين بأسمائهم وأسماء آبائهم، ثم نسخ ذكر الاسماء رحمة منه على المؤمنين، لئلا يعير بعضهم بعضا؛ لأنَّ أولادهم كانوا مؤمنين». قارن الفراء وعلاء الدين حول تفسير سورة التوبة ٩: ٦٤/ ٦٥. النص العربي موجود أعلاه، الجزء ١، ص ٢٢٨. لا يُعرف ما إذا كانت رواية «الإتقان»، ٥٢٧، أنَّ سورة التوبة ٩ كانت في الأصل أكبر بأربع مرات، تقصد تلك الأسماء.

[٣٢٧] هكذا مخطوط Sprenger ٤٠٦.

[٣٢٨] لا يخفى أنَّ الرواية كلها مختلقة. كما أنَّ ذكر كثير من الأسماء، وكذلك حذفها، غير ممكن بعد أن وردت مرة في النص. من المعقول أن يُنْسَب ذلك إلى النبي او أحد الخلفاء الاوائل.

قرأتَ القرآن كما أُنزِل لالفيتَنا فيه مُسَمّين». ولا بد من ان يكون هذا الحديث تم قبل مطلع القرن الرابع، فهو يرد في تفسير علي بن ابراهيم القمي[٣٢٩] للقرآن، ونظرًا إلى ان قراءات مطابقة كانت بحسب ما يورده الانباري (ت سنة ٣٢٨هـ)[٣٣٠] شائعة في عصره.[٣٣١] ولو كنا على اطلاع ادق على الادب الشيعي، لتوصلنا على الارجح إلى بدايات اقدم عهدًا، وربما استطعنا ان نتتبع بدايات هذا التفسير حتى إلى القرن الثاني.

تتألف غالبية القراءات من الالفاظ «علي» أو «آل محمد»، التي تضاف إلى النص من دون اخذ المعنى بعين الاعتبار.[٣٣٢] هكذا يُقرأ من دون الفاصلة «صراط علي» بدلا من العبارة التي ترد في النص ﴿هذا صراط مستقيم﴾[٣٣٣] ـ سورة آل عمران ٣: ٥١/ ٤٤؛ سورة مريم ١٩: ٣٦/ ٣٧؛ سورة يس ٣٦: ٦١؛ سورة الزخرف ٤٣: ٦١، ٦٤. وتضاف في سورة آل عمران ٣: ١١٩/١٢٣ ﴿ولقد نصركم الله ببدر﴾ عبارة «بسيف علي».[٣٣٤] وفي سورة النساء ٤: ٦٤/ ٦٧ من بعد الكلمات ﴿ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك﴾ يضاف النداء «يا علي»[٣٣٥] وتضاف في سورة النساء ٤: ١٦٦/ ١٦٤ بعد كلمة ﴿انزله﴾ وفي سورة المائدة ٥: ١٦٩[خطأ! ج. ت.] بعد «فإنّ» عبارة «في علي» وفي سورة النساء ٤: ١٦٨/ ١٦٦ بعد ﴿وظلموا﴾ وفي نهاية سورة الشعراء ٢٦ من بعد ﴿ظلموا﴾ يضاف «آل محمد حقهم». ويقرأ بدل ﴿كنتم خير امة﴾ في سورة آل عمران ٣: ١١٠/ ١٠٦ «أئمة»،

---

[٣٢٩] مخطوط Sprenger ٤٠٦. حول المؤلف قارن C. Brockelamnn, *Geschichte der arabischen Litteratur,* 1, p. 192.

[٣٣٠] قارن بروكلمان، المصدر المذكور اعلاه، ١، ١١٩.

[٣٣١] ترد عند القرطبي الرقاقة ٣١، وجه ٢.

[٣٣٢] هكذا يصفها مخطوط Petermann ١، ٥٥٣، لكنه يضيف انّ اسماء المنافقين قد حذفت من مواضع أخرى.

[٣٣٣] ترد في سورة الحجر ١٥: ٤١ شاذة ﴿هذا صراط عليّ مستقيمٌ﴾.

[٣٣٤] من القرطبي.

[٣٣٥] مخطوط شبرنغر حول هذا الموضع. ويشار هنا، كما في كثير من المواضع، إلى الأحداث التي وقعت بعد وفاة محمد.

وبدل ﴿وجعلنا للمتقين اماماً﴾ في سورة الفرقان ٢٥ : ٧٤ «وجعلنا من المتقين اماماً». وتوضع في سورة هود ١١ : ١٧/ ٢٠ توضع ﴿اماماً ورحمة﴾ بعد «شاهد منه». [٣٣٦] ولا يشي المصدر الذي نعتمد عليه بالموضع القرآني الذي تضاف فيه الجملة «حقًّا علي هو الهدى». [٣٣٧] ولا يبدو ان النقد الشيعي الوارد في مصادر اقدم عهدًا يتناول مقاطع اطول أو سورا بكاملها من مصحف عثمان. والقليل الذي نعرفه في هذا السياق، وهو حديث العهد نسبيًّا، يتعذر تحديد زمن نشوئه بدقة اذ لم يُكشَف بعد عن المصادر التي اتُّخذ منها. ولعل التفحص المنظَّم للادب الشيعيّ يكشف عن بعض الامور الغريبة.

يرد في النص الذي يرد فيه المفتي التركي اسد افندي على الشيعة، والذي نشر في أثرٍ غربيٍّ يعود إلى القرن السابع عشر[٣٣٨] ما يلي: «انكم تطرحون من القرآن سورة الغاشية كما لو كانت غير صحيحة. وتفعلون المثل بالآيات الثماني عشرة التي نزلت علينا بسبب قداسة عائشة». وهو يعني بهذه الآيات مطلع سورة النور ٢٤ حيث يدافَع عن زوجة الرسول هذه بسبب تصرفها الذي اثار الشكوك اثناء الحملة على بني المصطلق. من الواضح الا يسرّ الشيعة برؤية شرف عدوة علي اللدودة محصَّلاً في القرآن. لكني لا اعرف ما هو سبب رفضهم لسورة الغاشية ٨٨.

سورة النورين الشيعية

تذكر مصادر شيعية ان عثمان حذف العديد من السور التي كانت في القرآن. [٣٣٩] لكننا لم نطلع حتى الآن الا على واحدة منها فقط، وهي المسماة

---

(٣٣٦) الأمثلة السبعة الأخيرة مستمدة من مقال كاظم ـ بغ (Kazem - Beg) في *Journal Asiatique*، ج ٢، ص ٤٠٧ور.

(٣٣٧) Goldziher, *Beiträge zur Literaturgesichte der Shi'a*, p. 14; *Muhammedanische Studien*, 2, p. 111.

(٣٣٨) Ricaut, *Histoire de l'état présent de l'empire ottoman*, Paris 1670، مترجم عن الإنكليزية. حسب، Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 112.

(٣٣٩) كازم ـ بغ، المصدر المذكور اعلاه، ص ٤٢٤.

بسورة النورين. واول من نقل نصها إلى اوروبا ـ متّبعًا الكتاب الفارسي دابستاني مذاهب الذي ألّفه محسن فاني الذي عاش في منتصف القرن السابع عشر ـ هو المستشرق الفرنسي غارسين دي تاسي (Garcin de Tassy).[٣٤٠] ويقدم الاستاذ القازاني كاظم ـ بغ (Kazem-Beg)[٣٤١] النص نفسه محسّنًا فيه بعض الاخطاء ومستخدمًا الكتابة والتحريك وتقسيم الآيات بحسب مخطوطات القرآن الاحدث عهدًا. ويعبر كاظم في المدخل عن سروره بحيازة السورة كاملة بعد ١٨ سنة، ولم يكن قبل ذلك يعرف الا بعض اجزائها.[٣٤٢] وكما يبدو، تعرّف كاظم على النص الكامل بعد نشره في فرنسا. لكن غارسون دي تاسي يدّعي في الملحق[٣٤٣] ان كاظم نجح بعد بحث دام ١٨ سنة بالحصول على نسخة من السورة كلها. من الصعب القول اذا كان هذا الادعاء يقوم على سوء فهم كلمات كاظم الواردة من قبل، أو بالاحرى على رسالة خاصة كانت اكثر وضوحًا من مدخل الدراسة. الاحتمال الاخير يستدعي اكبر قدر ممكن من الشك، لان كاظم يصمت عن مصدر الوثيقة التي عثر عليها، ولا يأتي بأي اختلاف عن النص الذي نُشر أولاً، وليس من المحتمل ان يكون هذا النص قد اكتُشِف مرتين على التوالي خلال هذه الفترة القصيرة. يبدو، اذًا، أن كاظم ـ بغ هو الذي عثر على السورة، وتركها لغارسون دي تاسي لينشرها، ثم اعاد نشرها من جديد بشكل ادق.

بالرغم من انه لا يسعني تقديم نص أفضل ممّا قدّم حتى الآن، بدا لي مجديًا

---

(٣٤٠) *Journal Asiatique* ١٨٤٢، ج ١، ٤٣١ ـ ٤٣٩.

(٣٤١) *Journal Asiatique* ١٨٤٣، ج ٢، ٤١٤وو.

(٣٤٢) ص. ٣٧٣ وما بعدها:

"Je suis enfin assez heureux pour posséder dans ce moment, après dix - huit ans écoulés, tout le chapitre inconnu du Coran, dont je n'avais lu précédemment que quelques fragments, et de communiquer mes idées sur cette découverte. M. Garcin de Tassy, auquel nous sommes redevables de la publication de ce chapitre, dit dans son introduction" إلخ.

(٣٤٣) المصدر المذكور أعلاه، ص ٤٢٨:

"... le chapitre que j'ai publié est si peu répandu dans le monde musulman, que ce n'est qu'après dix - huit ans de recherch[illegible] le savant professeur de Kazan a pu s'en procurer une copie exacte."

ان انشر نص السورة العربي وترجمته،[٣٤٤] من اجل البلوغ بالبحث إلى قدر اكبر من الوضوح.

سورة النورين[٣٤٥]

بسم الله الرحمن الرحيم[٣٤٦]

١ يا أيها الذين آمَنوا آمِنوا بالنورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم
عذابَ يومٍ عظيم ٢ نورانِ بعضُهما من بعضٍ وإنَّا لسميعٌ عليم ٣ إنَّ الذين يوفونَ
بعهدِ الله ورسولِه في آيات[٣٤٧] لهم جنَّاتُ نعيم ٤ والذين كفروا من بعدِ ما آمنوا
بنقضِهِم ميثاقَهم وما عاهدهم الرسولُ عليه يُقذَفون في الجحيم ٥ ظلَموا انفسَهم
وعصَوا لوصيِّ الرسول أولئك يُسقَون من حميم ٦ إنَّ اللهَ الذي نوَّرَ السمواتِ
والارضَ بما شاء[٣٤٨] واصطفى من الملائكة والرسل وجعلَ من المؤمنين ٧ أولئك
مِنْ خلْقِه يفعل الله ما يشاء لا إله الا هو الرحمن الرحيم ٨ قد مكرَ الذين من
قبْلِهم برسلِهم فأخذتُهم بمكرِهم إنَّ أخذي شديد أليم ٩ إنَّ الله قد أهلكَ عادًا
وثمودَ بما كسبوا وجعلهم لكم تذكرةً فلا تتقون[٣٤٩] ١٠ وفرعونَ بما طغى على
موسى واخيه هرون أغرقته ومن تبعه أجمعين ليكون لكم آيةً وإنَّ اكثركم فاسقون
١١ إنَّ الله يجمعهم يومَ الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يُسألون ١٢ إنَّ
الجحيم مأواهم وإنَّ الله عليمٌ حكيم ١٣ يا أيها الرسول بلِّغْ إنذاري فسوف

---

(٣٤٤) نص كاظم ـ بغ مطبوع من دون تغيير. بعض الملاحظات النقدية واقتراحات التعديل في هوامش الترجمة الألمانية، وبعضها الآخر في الجداول المعجمية والأسلوبية الملحقة. لضع الحركات فقط حيثما يكون النطق غير مفهوم أو مختلف عن الأوائل. وقد حوفظ على تقسيم كاظم ـ بغ للآيات، خلاف ذلك تمّ إدخال ترقيم الآيات، لتسهيل مواطن التدليل.

(٣٤٥) أضيفت الملاحظات النقدية التي أوردها شفالي في هوامش الترجمة الألمانية إلى النص العربي الذي أضيف إليه أيضًا المزيد من الحركات. [ج. ت.]

(٣٤٦) حول هذا المعنى المحتمل لكلمة «رحيم»، قارن أعلاه، الجزء ١، ص [١١٨]

(٣٤٧) العبارة «في آيات» غير مفهومة.

(٣٤٨) «بما شاء» لا يمكن لن تعني «حسب إرادته»، كما يترجم كاظم ـ بغ وفايل (مدخل إلى القرآن، ط ٢، ص ٩٣).

(٣٤٩) اقرأ متفقا مع غارسين دي تاسي (Garcin de Tassy) وفايل «أفلا» بدلا من «فلا» في النص. قارن مثلا سورة الأعراف ٧: ٦٥/ ٦٣.

يعملون[٣٥٠] ١٤ قد خسر الذين كانوا عن آياتي وحكمي معرضون[٣٥١]
١٥ مَثَلُ[٣٥٢] الذين يوفون بعهدك أني جزيتُهم جنَّاتِ النعيم ١٦ ان الله لذو مغفرة
وأجر عظيم ١٧ وإنَّ عليًا لمن المتَّقين ١٨ وإنَّا لنوفيه حقَّه يومَ الدين ١٩ وما
نحن عن ظلمِه بغافلين ٢٠ وكرَّمناه على أهلِكَ أجمعين ٢١ وإنه وذريته لصابرون
٢٢ وإنَّ عدوَّهم إمامُ المجرمين ٢٣ قلْ للذين كفروا بعد ما آمنوا طلبتم زينةَ الحيوةِ
الدنيا واستعجلتم بها ونسيتم ما وعدَكم الله ورسولُه ونقضتم العهودَ بعد توكيدِها
وقد ضربنا لكم الامثالَ لعلكم تهتدون ٢٤ يا أيها الرسولُ قد أنزلنا اليك آياتٍ
بيِّناتٍ فيها[٣٥٣] من يتوفَّه مؤمنًا ومن يتولَّه من بعدِك[٣٥٤] يظهرون ٢٥ فأعرضْ
عنهم إنهم مُعرِضون ٢٦ إنَّا لهم محضِرون[٣٥٥] في يوم لا يغني عنهم شيءٌ ولا هم
يرحَمون ٢٧ إنَّ لهم في جهنم مقامًا عنه لا يعدلون ٢٨ فسبِّح باسم ربِّكَ وكنْ من
الساجدين ٢٩ ولقد أرسلنا موسى وهارون بما استُخلِف[٣٥٦] فبغَوا هارون[٣٥٧]
فصبرٌ جميل فجعلنا منهم القردةَ والخنازيرَ ولعنَّاهم إلى يوم يبعَثون ٣٠ فاصبر
فسوف يبلَون[٣٥٨] ٣١ ولقد أتينا بك الحكمَ كالذين من قبلِك من المرسَلين
٣٢ وجعلنا لكَ منهم[٣٥٩] وصيًا لعلهم يرجعون ٣٣ ومن يتولَّ عن أمري فاني

---

[٣٥٠] بدلا من «يعملون» اقرأ «يعلمون»، موافقًا سورة الحجر ١٥: ٣، ٩٦، وفايل.

[٣٥١] ترد «معرضون» بدلا من «معرضين» خطأ.

[٣٥٢] يجب ان نُكمل بداية الآية: «مثلهم لا كمَثَلِ»، كما راى السابقون كلهم.

[٣٥٣] هنا سقطت كلمة واحدة على الأقل. فايل يُخمن «عهد» او «ميثاق». لكن هذه التعابير وامثالها ليست قرآنية. فالقرآن يتحدث غالبًا عن الحوادث التي يمكن ان تلمح فيها علامات، لا عن العلامات التي فيها شيء ما.

[٣٥٤] «من بعدك» ليس تعبيرا قرآنيا، قارن ادناه حول الآية ٤٠.

[٣٥٥] اقرا «إنَّهم لمحضَرون»، وتكمل بقوله «في العذاب» حسب سورة الروم ٣٠: ١٥؛ سبأ ٣٤: ٣٨/٣٧. وترد الكلمة بالمطلق في المواضع الاخرى كلها، لكن دائمًا بالإشارة إلى حساب الآخرة.

[٣٥٦] لا أستطيع ان اخلص من العبارة «بما استُخلِف» إلى معنى مناسب ابدًا.

[٣٥٧] الفعل «بغى» يُكمل في القرآن وغيره بحرف الجر «على»، وهو ما يمكن ان يستعمل هنا أيضًا.

[٣٥٨] إذا كان الرسم على ما يرام، فلا يمكن إلا أن تُقرا «يُبلَون». في هذه الحالة لا تشكل الكلمة نهاية الآية.

[٣٥٩] هذا لا يشير بالطبع إلى رسل الله الاوائل المذكورين قبلا، إذ من الممكن أن يفهم من كلمة «وصي» الخليفة علي دون شك. ولعل بعض الكلام قد سقط بين الآية ٣١ والآية ٣٢.

مرجِعُه فليتمتَّعوا بكفرِهم قليلاً فلا تسأل عن الناكثين ٣٤ يا أيها الرسول قد جعلنا لك في اعناقِ الذين آمنوا عهدًا[٣٦٠] فخذْه وكن من الشاكرين ٣٥ ان عليًا قانتًا بالليل ساجدًا يحذر الآخرة ويرجو ثوابَ ربِّه قل هل يستوي الذين ظلموا وهم بعذابي يعلمون[٣٦١] ٣٦ سيجعل الاغلالَ في اعناقِهم وهم على اعمالهم يتدمون ٣٧ إنَّا بشَّرناك بذرية الصالحين[٣٦٢] ٣٨ وإنهم لأمرِنا لا يخلفون[٣٦٣] ٣٩ فعليهم مني صلوة ورحمة أحياءً وأمواتًا ويوم يُبعثون ٤٠ وعلى الذين يبغون عليهم من بعدك[٣٦٤] غضبي إنَّهم قوم سوء خاسرين ٤١ وعلى الذين سلكوا مسلكهم مني رحمة وهم في الغُرفات[٣٦٥] آمنون ٤٢ والحمدُ لله ربِّ العالمين آمين.

لا يسعنا ان ننكر أن هذه السورة تترك بلا ريب انطباعًا قرآنيًا، اذ يرد معظم الجمل والعبارات حرفيًا أو باختلافات يسيرة في قرآننا. وهذا ما يذكره كاظم ـ بغ من بين الادلة التي يسوقها من اجل برهنة عدم صحتها.[٣٦٦] لكن يمكن الرد على ذلك بان القرآن، وهذا ما سبق لغارسون دي تاسي ان نوّه به في الملحق،[٣٦٧] مفعم بالاعادات ويتضمن مقاطع تظهر وكأنها جمعت من جمل مبعثرة في قطع اخرى. هذه الآراء، اذًا، ليست واضحة ولا تسمح بأي استنتاج اكيد. ولن يلقى عليها الضوء الا من بعد ان نتتبع علاقة هذه السورة بالقرآن من جهات اخرى. ويعارض الغالبيةَ العظمى من نقاط الاتفاق عددٌ غير يسير من نقاط الاختلاف القاموسية والاسلوبية والمضمونية.

---

[٣٦٠] التعبير «جعل في عنق فلان عهداً» غير موجود في القرآن كله.

[٣٦١] الآية أُعدت حسب الزمر ٣٩: ٩/ ١٢. ويبدو وجود ثغرة بين «الذين» و«ظلم». الجملة الصغيرة الاخيرة لها دلالة الاعتراف: «وهم بعذابي يعلمون».

[٣٦٢] في النص خطأ، فعلى المرء إما ان يقرأ «صالحا» دون اداة تعريف او «بالذرّية».

[٣٦٣] اقرأ «يُخالفون».

[٣٦٤] ليست فكرة قرآنية على الإطلاق، قارن اعلاه حول آية ٢٤.

[٣٦٥] يستنتَج معنى «غرفة» من سورة الزمر ٣٩: ٢٠/ ٢١.

[٣٦٦] المصدر المذكور اعلاه، ص ٤٢٥.

[٣٦٧] المصدر المذكور أعلاه، ص ٤٢٩.

من ناحية قاموسية: «أنزل» ترتبط في القرآن بأشياء جامدة فقط، بينما يعود لفظ النورين في الآية الاولى إلى محمد وعلي. ـ لفظ «نور» في الآية الاولى بحد ذاته لفظ عادي ولا يسبب أية صعوبة (في القرآن بمعنى الانارة الدينية)، لكن حمله على اشخاص كما هي الحال هنا، ظهر اولاً في دوائر شيعية.[٣٦٨] ويوصف الله في القرآن مرة واحدة بأنه ﴿نور السموات والارض﴾ (سورة النور ٢٤: ٣٥). ـ فعل «نوَّر» (الآية ٦) وفعل «ندم» (الآية ٣٦) غريبان عن القرآن. يتطلب السياق لفعل «توفى» في الآية ٢٤ معنى «اتبع عهدًا أو شخصًا»، فيما ان الفعل في القرآن لا يعني اكثر من توفى الله شخصًا بالموت. ـ ولا ترد كلمة «وصي» (في الآية ٥ و٣٢) في القرآن.[٣٦٩] ولا تستخدم كلمة «إمام» (في الآية ٢٢) بمعنى «مثال» أو «قائد»، كما يرد في القرآن، بل تعني رأس ملة دينية ينال شرعيته بواسطة الولادة والقضاء الالهي. لكن الكلمة لا تستخدم هنا، كما هو مألوف، للدلالة على ايمان الشيعة، بل للسخرية من الخليفة الحاكم على انه سيد المؤسسة الدينية الرسمية التي تتصف بالدنيوية والكفر، وقد صار حاكمًا من خلال العبث البشري.[٣٧٠] فعل «عصى» الذي يليه في الآية ٥ حرف جر، يتبعه في القرآن بانتظام المفعول به. ومعنى الكلمات ﴿ولا أعصي لك أمرًا﴾ في سورة الكهف ١٨: ٦٩/٦٨ ليس واضحًا تمامًا. ـ فعل «خلف»، يتبعه حرف جر، بمعنى «قاوم» في الآية ٣٨، ليس قرآنيًا وليس عربيًّا على الاطلاق، وكان الأصح قول «خالف»، يتبعه المفعول به. ـ ولا يستعمل مصطلح «يوم الحشر» (الاية ١١) في القرآن بمعنى يوم الدنيوية، رغم ان فعل «حشر» بمعنى جمعَ الناس لدى الله يرد فيه بكثرة. ـ من الملفت للنظر ان لفظ «عهود» (الآية ٢٣) بالجمع لا يرد في القرآن بالرغم من ان المفرد عهد يرد بكثرة. ويذكر في موضع مشابه في سورة النحل ١٦: ٩١/ ٩٣ التي يبدو ان المؤلف يتذكرها، لفظ «ايمان» بدلا من «عهود». ـ «بغى» (الآية ٣٩) ترد في القرآن وسوى

---

[٣٦٨] قارن ادناه، ص ٣٢٤و.

[٣٦٩] لمزيد من التفاصيل، قارن ادناه، ص ٣٢٤.

[٣٧٠] حول هذا المعنى لكلمة «إمام»، قارن Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (1910), p. 217.

ذلك في اللغة العربية مقترنة بحرف الجر على، ويذكر بعده الشخص المعني بالامر، بينما تعني الكلمة مرتبطة بالمفعول به «فتش عن شخص». ـ لا يرد لفظ «مسلك» (الآية ٤١) في القرآن أبدًا ـ رغم ورود الفعل المختص به مرارًا كثيرة.

أيضًا من ناحية الاسلوب يمكن الطعن في بعض الحالات. فاذا كانت عبارة «بما شاء» (الآية ٦) ترد هنا بمعناها المألوف، فهي بديل سيء عن عبارة «ما شاء». عبارة «أتينا بك الحكم» (الآية ٣١) ليست عربية، وكان ينبغي ان تكون «آتيناك بالحكم». ـ ولا تبدو العبارة «بلّغ إنذاري» (الاية ١٣) قرآنية، بالرغم من ان كلمة «بلّغ» وكلمة «أنذر» كلمتان عاديتان، لكن المرء يتوقع في هذا الموضع عبارة «ما أنذرتنا به». ولو ان نص السورة نقل الينا في وضع افضل، لسقط بعض هذه الظهورات اللغوية الملفتة للنظر من الحسبان.

ولا يطال هذا الحصر الخلط الاسلوبي الذي يلاحظ في السورة كلها. هذا الخلط يقوم على ان الآيات القصيرة تذكّر بالسور المكية القديمة. اما المنادى «يا ايها الذين آمنوا» (الآية ١) و«ايها الرسول» (الايات ١٣ و٢٤ و٣٤) فينتمي عادة إلى السور المدنية.

من بين الانتهاكات الموجودة في النص ضد عالم القرآن الفكري، نذكر ان اخفَّها وقعًا هو المساواة بين الكفار، الذين سيحوَّلون إلى قردة وخنازير، واعداء موسى وهارون (الآية ٢٩)، فيما ان سورة المائدة ٥: ٦٠/ ٦٥ لا تلمّح إلى اي ظرف تاريخي. لكن الاهم من ذلك هو الطابع المزدوج للسورة الذي يتوافق والخلط الاسلوبي الذي نوّهنا به اعلاه. تشجيع النبي على احتمال الاهانات بصبر (الآية ٣٠٩) والتشديد على يوم الدين (الآيات ١، ١١، ١٨، ٢٦، ٣٩) وذكر الشعوب البائدة ومن أُرسل اليها من الرسل[٣٧١] (الآيات ٨، ٩، ١٠، ٢٩) تنتمي إلى الافكار المحبَّبة في السور القرآنية. بالمقابل لا يمكن فهم السبب الذي أدّى إلى تجاهل المشركين وتقسيم البشر المتواجدين في فضاء المؤلف إلى مؤمنين، واناس

[٣٧١] تستعمل في السورة لمحمد كما للانبياء الذين سبقوه دائمًا التسمية «رسول». التسمية «نبي» لا ترد ولو مرة واحدة.

تنكروا لايمانهم (الآية ٤، ٢٣) تحت تأثير الاعتبارات التي سادت في الفترة الاخيرة من حياة محمد في المدينة، بل يبدو أن هذا التجاهل إشارة إلى صراعات نشأت بعد وفاة النبي بزمن طويل (الآية ٢٤، ٣٩).

تؤكد هذا الظنَّ العباراتُ الكثيرة في السورة التي تدور حول شخص علي، قديس الشيعة،[٣٧٢] وتسميه تارةً باسمه الفعلي (الآية ١٧، ٣٥) وطورًا باللقب الشيعي المعروف «الوصي».[٣٧٣] ويوصف المصير الذي سيحلّ بعلي وأهل بيته مسبَقًا (الآية ٥، ١٧وو، ٢٤، ٤٠). ولا يطلَق في المقطوعة على علي وخلفائه اللقب الشيعي المحبَّب «إمام»، لكن الخليفة العدو يوصف مرة بامام المجرمين (الآية ٢٢).[٣٧٤] ويرتبط لقب «نور»[٣٧٥] الذي يطلَق في الآيتين ١ و٢ على محمد وعلي، بنظرية شيعية ذات طابع عرفاني.[٣٧٦] بحسب هذه النظرية «انتقل جوهر نوراني الهي منذ الخلق من احد مختاري بني آدم إلى آخر، إلى ان وصل إلى صلب جد محمد وعلي. هناك انقسم هذا النور الالهي فانتقل قسم منه إلى عبدالله، والد النبي، والقسم الآخر إلى اخيه ابي طالب، والد علي. ومنه انتقل هذا النور الالهي جيلاً بعد جيل إلى الائمة على التوالي».[٣٧٧] من هنا ينتج الرأي بان محمدًا وعليًا يشكّلان وحدة عجيبة، وهذا الرأي تعبر عنه الكلمات «نوران، واحد من الآخر»،

---

(٣٧٢) قارن اعلاه، ص ٢٢٥و.

(٣٧٣) قارن Nöldeke, *ZDMG*, 52 (1898), p. 29; I. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, 2, p. 118; *Vorlesungen über den Islam* (1910), p. 209f.

(٣٧٤) قارن اعلاه، ص ٢٢٢.

(٣٧٥) حول المعنى القرآني لكلمة «نور» قارن أعلاه، ص ٢٣١و.

(٣٧٦) Goldziher, Neuplotonische und gnostische Elemente im Ḥadiṯ, Zeitschrift für Assyriologie, 22, p. 328 - 336; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1917, p. 319ff.

(٣٧٧) I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, p. 217; A. Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammad*, 1, 294f. يرتبط بهذا، بطريقةٍ ما، النورُ الذي كان ظاهرًا، حسب الرواية السنية (ابن هشام ١٠١؛ الطبري ١، ١٠٧٨؛ ابن سعد ١، ١، ٥٨و) في وجه عبد الله بن عبد المطلب، ونور آخر ظهر عند ولادة محمد نفسه، ولشع في كل مكان (ابن سعد ١، ١، ص ٦٣ في ثلاث روايات).

ويشبهه القول الذي ينسبه الشهرستاني إلى علي[٣٧٨]: «أنا من أحمد كالنور من النور». ويقال في الآية الاولى عن «النورين» انهما يتلوان على الناس آيات الله ويحذرانهم من العذاب. ما ينسب هنا إلى علي يحتفظ به القرآن لمحمد فقط، وهو خاتم الانبياء واعظمهم. اضافة إلى ذلك فان الحث على «الايمان بالنورين» (الآية ١) ليس مقبولاً من وجهة نظر الاقدمين. ونصادف مرارًا في القرآن محمدًا كموضوع للايمان، لكن من بعد الله (سورة الاعراف ٧: ١٥٨(ابتداء من ﴿الذي له﴾)/ ١٥٨؛ سورة النور ٢٤: ٦٢؛ سورة الفتح ٤٨: ٩؛ سورة الحجرات ٤٩: ١٤/ ١٥؛ سورة الحديد ٥٧: ٧، ٢٨).[٣٧٩]

بهذا نحصل على دليل قاطع بان سورة النورين هي وضع شيعي، كما سبق لكاظم ـ بغ ان اكتشف.[٣٨٠] ولا يمكن تحديد زمن نشوئها بدقة، بسبب نقص معرفتنا بالادب الشيعي المنحاز. ويبدو ان المفسِّرَين الشيعيين علي بن ابراهيم القمي (القرن الرابع للهجرة) ومحمد بن مرتضى (ت سنة ٩١١ هـ) لم يعرفا السورة، والا لذكراها في مقدمة تفسيريهما للقرآن.[٣٨١] بحسب كاظم ـ بغ لا تذكَر هذه السورة في اي اثر اصيل حول تراث الامامية، ولم يعثر لدى اي كاتب قبل القرن السادس عشر ذكر للنورين كعنوان سورة، ولم يظهر اسم النورين لقبًا لمحمد وعلي الا ابتداء من القرن الرابع عشر.[٣٨٢]

غامض أيضًا هو اسم مؤلف سورة النورين وشخصه. ما يمكننا قوله في هذا الصدد هو انه يعرف القرآن جيدًا مثل اي مسلم يحوز ثقافة لاهوتية. لكنه، كما رأينا، يمزج بين العبارات العائدة إلى فترات ادبية مختلفة ويخالف الاستعمال اللغوي المعهود في القرآن، حتى في مواضع لا تجبره فيها على ذلك ضرورة صياغة افكار ومفاهيم جديدة. وهو ينتهك أحيانًا قواعد اللغة العربية ـ هذا اذا سلمنا

---

[٣٧٨] ترجمة Haarbrücker ج ١، ص ٢١٨. قارن أيضًا كاظم ـ بغ، المصدر المذكور اعلاه، ص ٤١١.

[٣٧٩] والإيمان بالله ورسوله».

[٣٨٠] المصدر المذكور أعلاه، ص ٤٢٨.

[٣٨١] قارن ملحق المصادر التاريخية، ص ٣٩٨و.

[٣٨٢] المصدر المذكور اعلاه، ص ٤٢٤.

بصحة النص في شكله المنقول. اما الاتفاق الملاحظ إلى حد بعيد مع لغة القرآن فليس وليد الصدفة، بل هو اتفاق مصطنع ومتعمد من اجل اخفاء حقيقة التزوير.

ح. الاجراءات التي قامت بها السلطة لانجاز مصحف عثمان

ان ما نعرفه عن ذلك ضئيل جدًا. فمعظم المصادر التي استقينا منها معلوماتنا عن عمل عثمان[٣٨٣] لا تتضمن فيما يتعلق بعدد النسخ التي انجزت واماكن استعمالها الا الملاحظة غير النافعة بانه ارسل مصحفًا إلى كل افق.[٣٨٤] ولا تأتينا اخبار اكثر دقة عن ذلك الا من كتب علوم القرآن الاسلامية. هنا يسود الاعتقاد بان احدى النسخ احتُفِظ بها في المدينة وان النسخ الثلاث الباقية أُرسِلت إلى الكوفة والبصرة ودمشق.[٣٨٥] ويضيف بعضهم مكة إلى هذه المدن، معتبرين ان هذا هو الرأي السائد.[٣٨٦] آخرون يسمون سبعة اماكن، مضيفين اليمن والبحرين إلى الاماكن المذكورة آنفًا.[٣٨٧] ويضيف ابن واضح في تاريخه[٣٨٨] مصر وبلاد ما بين

---

[٣٨٣] قارن أعلاه، الحاشية ١٧٥.

[٣٨٤] «فارسل إلى كل افق بمصحف» حسب «الفهرست»، ابن الأثير، البخاري، الترمذي، «مشكاة»؛ «الإتقان»؛ علاء الدين. شارح الرائية في Mémoires de l'Académie des Inscriptions، ج ٥٠، ص ٤٣٢، يذكرها على نحو مختلف بعض الشيء، ولكنه عام كذلك: «ارسل عثمان إلى كل جند من أجناد المسلمين مصحفا».

[٣٨٥] يستقر راي الداني في «المقنع» على هذه المدن الاربع، مخطوط شبرنغر ٢٧٦، الرقاقة ٥ وجه ١ (قارن Notices et Extraits VIII 344)، يقتبس من القسطلاني حول البخاري، طبعة بولاق ١٣٠٣، ج ٧، ٤٤٩. يصف النويري (ت ٧٣٣) هذه المعلومة بأنها الافضل والأكثر انتشارا، مخطوط ٢٧٢ .Warner. 2 Gol.; Cod Ludgun. وايضًا أبو القاسم القاسم بن فرُّه الشاطبي (ت ٥٩٠ هـ قارن C. Brockelmann, Geschichte der arab. Lit., 1, p. 409)؛ في الرائية Mémoires de l'Académie des Inscriptions، عدد ٥٠، ص ٤٣١)؛ ابن عطية؛ القرطبي ١، ٢١ وجه ٢؛ الهوامش التفسيرية لمحمد بن الجزري (ت ٨٢٣ هـ، قارن بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ٢، ٢٠١)؛ مقدمة لبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت ٤٤٤، قارن بروكلمان، المصدر المذكور اعلاه، ص ٤٠٧)، مخطوط Vindob، ٢٠٩ ب = فلوغل ١٦٣٠.

[٣٨٦] عمر بن محمد، مخطوط .Warner. 674 Lugdun، الرقاقة ٢ وجه ١؛ Mémoires de l'Académie des Inscriptions، عدد ٥٠، ص ٤٣٢. حسب «الإتقان»، ١٤١، والقسطلاني، المصدر المذكور أعلاه، كان هذا هو الرأي المعتاد. حسب مخطوط Lugdun ٦٥٣ كان هذا الراي موجردا أيضًا عند مكي (ت ٤٣٧ هـ).

[٣٨٧] عمر بن محمد الرقاقة، ٢ وجه ١؛ «المقنع»؛ النويري؛ ابن عطية؛ القرطبي. حسب كتاب «التبيان في آداب حملة القرآن» (مخطوط شبرنغر ٤٠٣) ليحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦، قارن بروكلمان، المصدر المذكور اعلاه ١، ٣٩٤) وحسب «الإتقان»، ١٤١، كان هذا الراي للنحوي المعروف أبي حاتم سهل بن محمد السجستاني (ت

النهرين اليها. أما ما يقوله الجزري بان ثماني نسخ أُنجِزت من دون ان يضيف شيئًا إلى ذلك،[٣٨٩] فيستند كما يبدو إلى سوء فهم.

الجدير بالتفضيل من بين هذه الآراء المختلفة هو بلا شك الرأي الذي يوافق على افضل وجهِ الروايةَ التي تحوز اكبر قدر من الثقة حول كيفية نشوء مصحف عثمان. لكن هذه الرواية مرتبطة، كما هو معروف، بالنزاع الذي نشب اثناء احدى الحملات العسكرية بين جنود عراقيين وسوريين حول نصوص قرآنية كانت تختلف فيما بينها.[٣٩٠] افضل ما يتلائم وهذه الرواية هو الرأي المذكور اولاً والذي لا يعدد من اماكن خارج الجزيرة الا الكوفة والبصرة ودمشق. فهذه المدن كانت آنذاك اهم المدن ومواقع الحامية العسكرية في ولايتي العراق وسوريا. هكذا يبدو ان الخليفة لم يضع آنذاك نصب عينيه الا ازالة الاختلافات التي قامت بين هؤلاء الجنود. ولم تكن ثمة حاجة بعد إلى تزويد الدولة كلها بنص موحَّد للكتاب القدسي، رغم انه ينسب إلى عثمان انه فكّر في وقت مبكر بضرورة ان يكون للاسلام قرآن واحد كما ان له الها واحدًا ونبيًا واحدًا. يحتمل ان تكون افكار عقائدية الطابع كهذه صحيحة، وان تكون وراء توسيع لائحة المدن التي ارسل اليها المصحف، حتى لو كنا نجهل كل التفاصيل المتعلقة بذلك. ويستند ذكر مكة إلى اهميتها، كونها المدينة التي ولد فيها النبي وتوجد فيها المقدسات القديمة، رغم أن نسخة زيد الاولى كانت تستعمل هناك دائمًا، وكذلك في اليمن. وربما تبعت ولاية البحرين[٣٩١] العراق وتبعت مصر وسوريا، وقد تم احتلالها انطلاقًا منها. وربما كان ذكر سبعة اماكن عائدًا إلى السعي للمطابقة بين كمية النسخ وعدد الاحرف أو القراءات المختلفة.

حوالي ٢٥٠ هـ. قارن «الفهرست»، ٥٨و؛ Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, 1862, p. 87ff.).

[٣٨٨] تحقيق هوتسما ٢، ١٩٧، وترد الجزيرة في الموضع الاخير، مصر (هكذا قرأ!) ترد بين مكة وسوريا.

[٣٨٩] «كتاب النشر في القراءات العشر»، مخطوط Berolin. Petermann ١، ١٥٩ الرقاقة ٣ وجه ٢ اسفل.

[٣٩٠] قارن اعلاه، ص ٢٧٩و.

[٣٩١] شارح الرائية يرى أنَّ الرواية لا تنبئ بشيء عن اليمن والبحرين كمكانين أرسلت إليهما النسخ، قارن Mémoires de l'Académie des Inscriptions، عدد ٥٠، ص ٤٣٢.

ولا يسعنا القول ما اذا كان المصحف الذي احتُفظ به في المدينة، بحسب إجماع النقل، هو مصحف حفصة أو احدى النسخ الحديثة. يقال ان مروان بن الحكم أتلف مصحف حفصة اثناء ولايته على المدينة ـ سنة ٤٥ أو ٤٧ للهجرة، لانه ظن انه يتضمن قراءات تختلف عن مصحف عثمان.[٣٩٢] لكن هذا الخبر موضع شك، اذ لا يمكن الجمع بين الدافع المذكور وكون مصحف عثمان نسخة عن ذاك المصحف.

أما إتلاف المصاحف الذي قام به عثمان بحسب كل الروايات، فيجب حصره، بعد ما ذكرناه، في العراق وسوريا. وقد كان الولاة يملكون سلطة تنفيذ اجراء من هذا النوع فيما يتعلق بالملكية العامة، لكن لم يكن في وسعهم مدُّ اليد ببساطة إلى الملكية الخاصة. بعض الروايات يذكر ان اتلاف المصاحف تم بتمزيق المخطوطات.[٣٩٣] ولا يعقل ان يكون هذا صحيحًا، اذ لا يمكن حماية القطع الممزقة والنتف من ان تستعمل لاغراض غير مقدسة. ربما نبع ذلك الرأي، اذًا، عن نزعة تحميل الخليفة المكروه ذنب تدنيس جديد. الخشية والاجلال اللذان يبلغان درجة الايمان الخرافي، واللذان يطبعان تعامل الاسلام مع كلام الله، يستلزمان اتلافًا تامًّا للمصاحف يمنع استعمالها بعد ذلك لاغراض أخرى. هذا لم يكن ممكنًا الا بواسطة الاحراق. وهذا ما ترويه بالفعل معظم المرجعيات.[٣٩٤] حين يذكر في تفسير محمد بن مرتضى للقرآن (ت سنة ٩١١) ان عثمان مزق اولاً

---

[٣٩٢] كذا مخطوط Petermann ٢، ١٧، ص ٥٠٢؛ القسطلاني ١٤، ٤١٩ حسب ابن أبي داود ـ على الارجح من «كتاب المصاحف» لأبي بكر عبد الله بن سليمان السجستاني (ت ٣١٦ هـ) ـ يقول مروان: «ما فعلت هذا إلا لاني خشيت أن يساور الشك في ذلك نفوس الناس بمرور الوقت».

[٣٩٣] ابن الأثير، مخطوط Tornberg ٣، ٨٧ ومخطوط Petermann ٢، ١٧، ص ٥٠٨، يعبران عن هذا من خلال لفظ «خرق»، «الإتقان» ٤٣٠ والطبري ٢، ٧٤٧ في غير لُبس ولا إيهام بواسطة «شقَّ»، مخطوط Petermann ١، ٥٥٣ عن طريق «مَزَّقَ».

[٣٩٤] البخاري؛ الترمذي؛ «مشكاة»؛ «الإتقان» ١٣٨؛ «الفهرست»؛ اليعقوبي ٢، ١٩٦، ابن خلدون ٢، ١٣٥. لذا يُدافَع عن هذا الرأي في «المقنع»، وعند ابن عطية، الرقاقة ٢٥ وجه ١، وعند القرطبي ١، الرقاقة ٢٠ وجه ٢، لاسباب وجيهة. ولأنَّ كلمة «حرق» لا تختلف عن الكلمة «خرق» إلا بوجود النقطة في الثانية، فإنَّ الرواية المخطوطة بطبيعة الحال ليست مضمونة. لذا فإنَّه من القيم أن ترد في بعض الروايات مرادفات لا لبس فيها ولا غموض مثل «شقَّ» و«مزق» لكلمة «حرق».

المخطوطات، ثم احرقها، فان الهدف من ذلك، كما يوحي به طابع هذا الاثر الشيعي، تعظيم ذنب عثمان بالرغم من ان الاحراق قد يسهم في التعويض عن البلاء الحاصل بالتمزيق.

يبدو ان عامة الناس رأت في اجراءات السلطة منفعة. ويروى ان بعض الصعوبات حصلت في الكوفة فقط. فقد فرح الصحابة القدماء هناك بوصول المصحف الجديد(٣٩٥) بالرغم من انهم لم يكونوا على علاقة طيبة بالخليفة. لكن ابن مسعود طلب من اتباعه ابداء المقاومة واخفاء نسخ القرآن التي كانت في حوزتهم.(٣٩٦) وكما يرد في احد المصادر أُحضِر ابن مسعود بعدها إلى المدينة ليعاقَب، وأُخضِع هناك للتعذيب الجسدي بأمر عثمان.(٣٩٧) لكن لا يمكننا ان نراهن كثيرًا على هذا القول، لان المصدر نفسه يحتوي ملاحظة أخرى لافتة للانتباه. بحسب هذه الملاحظة كان اسم الوالي الذي طلب من ابن مسعود نسخته من القرآن عبدالله بن عامر. يفيد معظم الروايات الأخرى ان هذا الرجل كان والي البصرة ابتداء من سنة ٢٩ للهجرة. وكان حكم الكوفة آنذاك بيد سعيد بن العاص الذي عزِل في نهاية السنة ٣٤ وولي ابو موسى الاشعري مكانه.(٣٩٨) احد مرجعيات القرآن الكبرى في ذلك العصر التي كانت تحوز صيغة خاصة بها من القرآن، هو أُبيّ ابن كعب، وكان قد توفي حينها.(٣٩٩) اما الموقف الذي اتخذه المقداد بن عمرو فيمكن تفسيره استنادًا إلى المعلومة التي وردتنا بان عثمان صلّى على جثمانه سنة ٣٣ للهجرة،(٤٠٠) هذا اذا ثبتت السنة التي بُدِئ فيها باستعمال نسخة القرآن الرسمية.(٤٠١) ومن الاكيد ان الشخص الثالث المعروف كمرجعية للقرآن، وهو ابو

---

(٣٩٥) ابن الاثير، تحقيق تورنبرغ ٣، ٨٧؛ الترمذي، تفسير سورة التوبة ٩ في النهاية.

(٣٩٦) قارن اعلاه الحاشية ٣٠٦.

(٣٩٧) اليعقوبي، تحقيق هوتسما ٢، ١٩٧.

(٣٩٨) *Caetani, Chronographia Islamica* حول الاعوام المعنية.

(٣٩٩) قارن أعلاه، ص ٢٥٩و، ٢٨٣.

(٤٠٠) قارن اعلاه، ص ٢٦٠و.

(٤٠١) قارن اعلاه، ص ٢٨١.

موسى المذكور آنفا، كان ما يزال حيًا في ذلك الحين، فقد توفي سنة ٤١ أو ٤٢ للهجرة.[٤٠٢] لكننا لا نعرف ما اذا اعتُمد مصحف عثمان قبل توليه الكوفة. لكن لا بد من ان تحضير نسخة القرآن الجديدة كان جاريًا في ذلك الحين. ولم يكن الخليفة ليرفعه إلى منصب كهذا في العراق، الذي كان محفوفًا بالاضطرابات، لو لم يكن مقتنعًا تمامًا بان الوالي الجديد سيقبل بالخطوة الجديدة القادمة.

وتحوز الروايات التي تتناول اتلاف مخطوطات القرآن التي سبقت مصحف عثمان مقدارًا من الوضوح والتأكيد، وتتضمن كثيرًا من التفاصيل التي لا يمكن ان تكون مختَلقة، ما يدفعنا إلى عدم التجرؤ على الشك في ان الاتلاف حدث فعلا. ويعتقد العلماء المسيحيون ان فرض النص القرآني الجديد لم يكن ممكنًا من دون تدخل الشرطة. لكني لست مقتنعا بضرورة هذا الاجراء ولا بخدمته الغرضَ المقصود.

فاتلاف الصيغ السابقة لم يكن، بالدرجة الأولى، ليساعد على فرض النسخة الرسمية. ويجب علينا ان ننطلق من ظروف الحاضر الراهنة لنفهم الامر. فقرّاء القرآن اليوم يحفظون الكتاب غيبًا ويقرؤون من الذاكرة حتى لو وضعوا امامهم نسخة من القرآن اثناء الصلاة للحفاظ على الطابع الاحتفالي للقراءة.[٤٠٣] حتى اثناء التدريس تستخدَم النسخ المكتوبة أو المختزَلة فقط كأدوات مساعدة، لكن الاهم هو التلاوة التي يقوم بها المدرِّس.[٤٠٤] فاذا كانت هذه هي الحال اليوم حيث يوجد العديد من المخطوطات وما لا يحصى من الطبعات،[٤٠٥] فكم بالحري

---

(٤٠٢) قارن أعلاه، ص ٢٦٠و.

(٤٠٣) كثير من قراء القرآن في مصر عُميٌ بالكامل.

(٤٠٤) على نحو مماثل تمامًا، وربما أشد حدة، تبدو هذه المنهجية في طبيعة الرواية عند الهنود. M. Winternitz يُدلي برأيه حول هذا الموضوع في كتابه تاريخ الأدب الهندي (Geschichte der indischen Literatur) ج ١، ص ٣١، على النحو الآتي: «من الظواهر الغريبة أن تُعدُّ في الهند الكلمة المنطوقة وليست المكتوبة هي المرجع للنشاط الأدبي والعلمي بأكمله وذلك من أقدم العصور حتى يومنا هذا. وإلى اليوم، حيث يعرف الهنود فن الكتابة منذ قرون، وحيث توجد أعداد لا تحصى من المخطوطات التي تُمنح بعض القداسة والتبجيل، وحيث أكثر النصوص أهمية متيسرة في الهند بطبعات رخيصة، إلى اليوم تقوم الحركة الأدبية والعملية بأكملها في الهند على الكلمة المنطوقة. فالمرء لا يتعلم النصوص من المخطوطات أو الكتب، وإنما فقط من فم المعلم ـ اليوم كما كان قبل قرون»

(٤٠٥) حروف الطباعة المعتادة ليست جائزة في القرآن.

كان حفظ القرآن غيبًا في زمن عثمان على قدر اكبر من الاهمية، حين كانت مخطوطات القرآن نادرة جدًّا! ويجب ان يسري على ذلك الحين ما يلاحظ اليوم في الشرق المحمدي الحاضر، وهو ان القارئ اذا حفظ احدى القراءات لا يستطيع ان يتعلم غيرها. هكذا لم يكن في وسع الصيغة الجديدة ان تفرض نفسها الا مع جيل جديد من القراء. وكان يكفي لتحضير ذلك ان تُفرَض القراءة الرسمية في مدارس القرآن العامة، فتختفي بذلك الصيغ القديمة تدريجا، من دون ان يضطر المرء إلى اتلافها.

سبب آخر، يجعل الاتلاف غير مجدٍ، هو ندرة الجلد والرق الذي كان يستعمَل للكتابة وثمنه الباهظ، خاصة اذا كان المطلوب انجاز مخطوطات ممتازة النوعية وكبيرة الحجم. نظرًا إلى ذلك كان يمكن الاقتصار على تصحيح مواضع شاذة من النص وتعديل ترتيب الصفحات أو مواضع الصحف، وفي أسوء الاحوال محو المكتوب والكتابة من جديد على الصفحات نفسها، وهذا ما كان يحدث في القرون الوسطى في الشرق والغرب على السواء.[٤٠٦]

كيفما اتفق الامر، لقد اندثرت، بعد اعتماد الطبعة الرسمية، كلُّ اشكال الصيغ القديمة، مهما كانت قيمتها كبيرة، ولم تخلِّف الا آثارًا ضئيلة غير مؤكَّدة. وقد خدم ذلك بلا ريب وحدة الدين المحمدي، لكنه خسارة لا تعوَّض في سبيل التعرف على بدايات الاسلام وكيفية نشوء كتابه المقدَّس.

---

[٤٠٦] لعل ابن واضح، تحقيق هوتسما ٢، ١٩٦، يفكر في هذا عندما يروي أنَّ عثمان غسل المخطوطات القديمة للقرآن «بالماء الحار والخل». عندما نُهبت دار الخلافة قديما في عهد حكم الخليفة العباسي الامين، كتب الناس في بغداد على الرقوق التي عثر عليها هناك، بعد أن كانت قد غُسلت، قارن «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٢١، س ١٨وو.

٧. القرآن المحمدي في علاقته بالكتب المقدّسة المسيحية ـ اليهودية

إن الدين اليهودي لم تؤسِّسه شخصية واحدة، بل تطور على مر العصور تدريجا من مرحلة تمهيدية قديمة، هي الديانة الاسرائيلية. وقد تم رفع كتابات دينية مهمة نشأت في حقب هذا التطور المختلفة إلى مرتبة طقوسية رفيعة على مدى ما يناهز الخمسمئة سنة. هكذا استمر التطور التاريخي حيًّا في الذاكرة إلى درجة ان اجزاء الكتاب المقدس المختلفة ـ الناموس والانبياء والكتب التاريخية ـ احتفظت بترتيبها طبقًا لزمن نشوئها، ولم تجعل اليهودية منها وحدة موحدة.

اما تأسيس المسيحية فقد انطلق من شخص واحد. لكن يسوع لا يمكن ان يوصف بأنه مؤسسها. ففي الجماعة المسيانية التي تشكلت بعد موته صار المسيح هو موضوع الدين.[٤٠٧] ونظرًا إلى ان يسوع لم يترك كتابات موحاة ولا من نوع آخر، لم يكن للمسيحية الحديثة، أولاً، كتاب مقدس، بل كان عليها ان تكتفي بكتب المجمع اليهودي الذي ولدت في حضنه. ولم ينجَز العهد الجديد المؤلف من كتابات مسيحية متعددة النوع، نشأت في اوقات مختلفة، الا في نهاية القرن الرابع في الغرب، وقد طالت مدة هذه العملية في الكنيسة الشرقية إلى ما بعد ذلك الموعد. عقب ذلك نشأت في المسيحية عادة اعتبار الكتب اليهودية المقدسة الثلاثية الاجزاء وحدة موحَّدة، ووضعت تحت اسم «العهد القديم» مقارنة لها بالعهد الجديد.

اما الكتاب المقدس المحمدي فنشأ بطريقة مختلفة، لا بل معاكسة تمامًا. فهو ليس عمل كتَّاب عديدين بل عمل رجل واحد، وقد نشأ في خلال الفترة القصيرة التي يمكن لانسان ان يعيشها. وأُنجز القرآن بشكله الحالي من بعد سنتين أو ثلاث من وفاة محمد. فمصحف عثمان ليس الا نسخة عن مصحف حفصة الذي جُمِع

---

(٤٠٧) يجد المرء وجهات نظر قيمة جدًّا حول ذلك عند *Eduard Meyer, Ursprung und Geschichte der Mormonen*, 1912, p. 279.

اثناء خلافة ابي بكر أو اثناء خلافة عمر على أبعد حد. وربما اقتصر العمل آنذاك على ضم السور وترتيبها. أما الآيات فيجوز لنا ان نثق بان نصها نُقِل اجمالاً كما وجد في تركة النبي.

يضاف إلى هذه الاختلافات الجسيمة، في ما يتعلق بكيفية نشوء الكتب المقدسة، اختلاف شكلها الادبي أيضًا. فالكتب المقدسة اليهودية والمسيحية هي من صنع الانسان، بالرغم من ان التصور ساد في وقت مبكر بأن الروح القدس ألهم كتّاب اسفار الكتاب المقدس ما كتبوه (رسالة بطرس الثانية ١: ٢١). لكن كلام الله الفعلي لا يوجد في هذه الكتب الا حيث يتحدث الله نفسه إلى الانبياء أو اتقياء أخر مختارين. اما القرآن فيختلف عنها اختلافًا تامًا. فبالرغم من ان محمدًا هو موضوعيًا وفعليًا مؤلف الآيات والسور الموضوعة في هذا الكتاب، فهو لا يعتبر نفسه صاحبها بل الناطق باسم الله والمبلغ كلامه وارادته. لهذا السبب لا يتكلم في القرآن الا الله، والله وحده. لا يسع المتخصّص في تاريخ الاديان الا ان يرى في هذا الامر وهمًا. لكن النبي كان متحمسًا حماسًا بالغًا واعتقد جديًا بالاصل الالهي للآيات والسور. وآمن اتباعه بذلك.

ان اطّلاع محمد على اليهودية والمسيحية كان جيدًا إلى الحد الذي كان ممكنًا في عصره في مكة. وقد اعتمد على هذين الدينين إلى درجة انه نادرًا ما توجد فكرة دينية في القرآن ليست مأخوذة عنهما. وكان يعلم ان للدينين كتبًا مقدَّسة، فدعا اتباعهما «اهل الكتاب». ما عدا ذلك، كانت تصوراته حول السياقات التاريخية في منتهى الغرابة. فقد توهم ان اليهود والمسيحيين تلقوا من الله الوحي نفسه الذي تلقاه هو، لكنهم حرّفوه. لهذا اعتقد بان الله اختاره هو، النبي العربي، ليقرأ نص الوحي القديم مرة أخرى عن الالواح السماوية. وحالما تأكد من ان رسالته إلهية أوعز بتدوين الوحي، كما أتاه.

منذ كان الاسلام، بعدُ، في المهد، تم التركيز بوعي على خلق كتاب قدسي خاص به. هذا هو أحد معالم التصنع والتبعية في هذا الدين، واشارة إلى علاقات وثيقة تربط الاسلام بفرق عرفانية معينة. هذه الفرق يلامسها الاسلام ايضًا، في

رجوعه إلى شخصية محدَّدة، أسَّسته، ويختلف في ذلك اختلافًا كبيرًا عن اليهودية والمسيحية.

ان النظرية الحقيقية حول علاقة القرآن بالكتب المقدسة الاقدم منه عهدًا، تقوم، كما يبدو، على رأي محمد الصائب بان عالمه الفكري الديني والاخلاقي باسره مأخوذ عن «دينَي الكتاب». هذه النظرية جديدة، بحسب ما نعلمه. لكن هذا الحكم كان على الارجح سيتغير لو ان الآثار الاصيلة التي خلفتها الفرق المسيحية في القرون الاولى وصلتنا بشكل افضل من الشكل الذي وصلتنا فيه.

ملحق

المصادر المحمّدية والابحاث المسيحيّة الحديثة حول أصل الآيات والسور ونشوء كتاب القرآن

مهمة البحث

إن المصادر التي ستؤخذ هنا بعين الاعتبار هي مصادر عربية بلا استثناء تقريبًا. وهي تضم اعمالاً في سيرة محمد وصحابته، والحديث، وتاريخ الخلفاء الاوائل، والشعر المعاصر لهم، وتفاسير للقرآن ومداخل. ولا بد من ان يقتصر البحث بالطبع على اهم الاعمال التي استُعملت في الجزء الاول والثاني من هذا الكتاب. لكن يجب بحث شكلها ومضمونها بدقة واسهاب اكثر مما هو معهود في تاريخ الادب العام. وتسعفنا في ميدان الحديث الشرعي الابحاث التاريخية العميقة التي قام بها اغناتس غولدتسيهر (Ignaz Goldziher)[٤٠٨]، وفي ميدان السيرة النبوية الدراسات التي قام بها ادوارد سخاو (Eduard Sachau)[٤٠٩] وكارل بروكلمان (Carl Brockelmann)[٤١٠] وليوني كاتاني (Leone Caetani)[٤١١]. رغم ذلك، ما زال عدد الآثار التي لم تعالج ولم يكشَف عن مصادرها بعد كبيرًا جدًّا. هكذا لم

---

(٤٠٨) I. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Vol. 2, 1890. - *Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern*, ZDMG, 50 (1896) p. 465 - 506.

(٤٠٩) Sachau في مقدمة طبعته لابن سعد ٣، ١، ص VI - XL _ *Studien zur ältesten Geschichtsüberlieferung der Araber*, Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin, Jahrg. 7, Abt. 2, 1904.

(٤١٠) C. Brockelmann, *Wie hat Ibn al-Athīr den Ṭabari benutzt?* Dissertation, Straßburg 1890.

(٤١١) L. Caetani, *Annali dell' Islam*, Vol. 1, p. 28 - 58.

يتبقَّ لي، لئلا يتحول جزء غير يسير من هذا الملحق إلى مجرد سجلّ غثّ بالاسماء والعناوين، الا ان احاول التثبت مما هو ضروري جدًّا، من دون ان يكون في وسعي الاعتماد على كتب أُنهك فيها الموضوع بحثًا. ورجائي وثيق بألاّ أسيء بذلك إلى رويّة العارفين.

كما تقتضي طبيعة الموضوع، خصّص ربع الملحق تقريبًا للابحاث المسيحية الحديثة. ولم تنشأ الاعمال التي ما زالت تحافظ على قيمتها الا من بعد منتصف القرن المنصرم. لذلك لا اعود إلى ما وراء هذا الحد الا نادرًا، وحيث يتعلق الامر باعمال، أثّرت على التطور العلمي اللاحق أو التي ما زال يعتمد عليها حتى الآن. وسأبذل جهدًا لتسجيل كل الانجازات بخصائصها، ذاكرًا حسناتها واخطاءها بموضوعية وتجرد، من اجل ان امكّن المؤرخ العام والباحث في الاديان، غير المتخصص في العلوم العربية، من الاستفادة من المصادر التي تتناول موضوع البحث.

١. المصادر المحمدية

أ) معالم النقل الاساسية

إن الجزء الذي يستحق اكبر قدر من الثقة من الاخبار التي وصلتنا عن حياة محمد واعماله هي، بلا منازع، الوثائق المحفوظة مثل العهود والرسائل واللوائح الرسمية.

إن كتابة التاريخ العربية تظهر أيضًا واثقة بما تأتي به، حتى لو لم تستند إلى وثائق، وهذا غير مقبول في الكتابات العالمية المماثلة. وتقدم الروايات المفردة من اجل التصديق على صحتها عادة الاسناد بالدرجة الاولى. والاسناد هو لائحة الاشخاص الموجودين بين مؤلف الاثر والشاهد على الواقعة. مثالاً على ذلك نشير إلى مقطع من تحقيق فوستنفلد (Wüstenfeld) لسيرة ابن هشام، ص ١٠٠٥، س ١٦ ـ ١٩ عن آخر مرض عانى منه محمد: «قال ابن إسحاق (ت ١٥١ هـ) حدثني يعقوب بن عتبة (١٢٨ هـ) عن محمد بن مسلم الزهري (ت ١٢٤ هـ) عن عبيد الله

بن عبد الله بن عتبة (٩٤ هـ) عن عائشة زوج النبي صلعم قالت: فخرج رسول الله صلعم يمشي بين رجلين من أهله أحدهما الفضل بن العباس ورجل آخر عاصبًا رأسه، تخط قدماه حتى دخل بيتي». هذا التقرير المصدَّق على صحته بواسطة سلسلة من الشهود يسمى حديثًا. وتربط هذه الاحاديث في كتب التاريخ ببعضها البعض، بحسب النمطِ الذي يتبعه المؤلفون وتسلسلِ الوقائع الزمني.

ليست سلسلة الاسناد دومًا مكتملة، كما في هذا المثل النموذجي. فكثيرًا ما تنقص هذه الحلقة أو تلك من السلسلة، ليس بسبب الاهمال بقدر ما هو نتيجة قواعد معتمدة في التأليف، كما سيظهر بوضوح اكبر في الفصلين التاليين. من معالم الاسناد المميزة انه لا يفرق بين النقل الشفوي والخطي، بل يصف الاستناد إلى اثر اقدم وكأنه رواية مؤلفه. هذا ليس سببه فقط ان مادة التراث تعود اصلاً إلى روايات شفوية، بل مورس لاحقًا على هذا الشكل أيضًا حين صار النقل صناعة ادبية. رغم ذلك، استمر التعليم الشفوي للطالب بواسطة المعلم اهم طريقة تتبع. ونسبت إلى المدوَّنات الموجودة إلى جانب التعليم الشفوي وظيفة اعانة الذاكرة. هكذا لا يتم التفريق بين تلك الاقسام من الاسناد التي تقوم على مصادر مكتوبة والرجال الثقات الذين لا علاقة لهم بمثل هذه المصادر. هذا بالرغم من ان المصادر المذكورة اولاً اكثر امانة، اذ يمكن ضبطها في كل حين.

لم يتقبل العلماء المسلمون الاسناد من دون نقد.[٤١٢] لكنهم وضعوا لنقدهم معايير شكلية فقط، معتمدين عليها حين تخلو سلسلة الشهود من الثغرات، وتتصل حلقاتها ببعضها البعض، كما يدلَّل عليه، وحيث يوجد في النهاية اسم احد الصحابة. اذا صحت هذه الشكليات، تم قبول اكثر السخافات المنطقية والتاريخية فظاظة في المتن بهدوء. وقد تحررت الابحاث المسيحية الغربية من هذا القيد في العقود الاخيرة شيئًا فشيئًا. وليس الاسناد، حتى ذاك الذي لا عيب فيه من وجهة نظر عربية، الا تاريخ رواية واقعة، وهذا يعني ان له معنى من ناحية تاريخ النص

(٤١٢) قارن على سبيل المثال مسلم في مقدمة صحيحه؛ السيوطي، «تدريب الراوي»، القاهرة، الخيرية ١٣٠٧ للهجرة؛ I. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Vol. 2, p. 140 - 152.

فقط، ولا يمتلك اي حكم قيمي. وكم من مرة استندت اسماء الشهود إلى خطأ، وكثيرًا ما كانت من اختلاق المحدثين الذين رأوا في ذلك في كثير من الاحيان وسيلة جائزة لطبع رواياتهم بخاتم الموثوقية غير المحدودة. وقد ينتمي اولئك «الصحابة» الذين يذكَرون في اكثر الاحيان كمرجعيات إلى الجيل اللاحق، بينما لا يلعب اقدم اتباع النبي واكثرهم ثباتًا هذا الدور الا في حالات نادرة جدًا. هكذا يُذكَر مثلا في اسنادات ابن اسحاق، بحسب تحقيق فوستنفلد، ابن عباس ٣٨ مرة[٤١٣] وابو هريرة ٨ مرات[٤١٤] أنس بن مالك ٦ مرات.[٤١٥] اما الخليفة عمر فيذكَر فقط مرتين.[٤١٦] ويُذكَر ابن عباس في تاريخ الطبري ٢٨٦ مرة كشاهد، وابو هريرة ٥٢ مرة وأنس بن مالك ٤٧ مرة، فيما لا يرد اسم الخلفاء الراشدين الاربعة على الاطلاق.[٤١٧] ويفسّر المسلمون هذه الحقائق التي لم تخف عليهم بان الصحابة الاولين كانوا مشغولين بنشر الاسلام والجهاد وخلاص نفوسهم.[٤١٨] هذه الملاحظة صحيحة. فالجيل الاول من المؤمنين كان مشغولاً بالاحداث، فلم يستطع ان يجعل منها موضوعًا للتأمل التاريخي. بالرغم من ذلك لا يقلّل المسلمون من مصداقية الجيل التالي. ولا يتم الاعتراض الا على بعض منهم مثل أنس بن مالك وابي هريرة في بعض الاحيان. لكن الاعتراض لا يتناول مضمون الاحاديث بل يخضع على الارجح لاحكام مسبقة مثل الطبقة الاجتماعية الدنيا التي كان فيها هذان الخادمان. في الوقت نفسه يقبل النقد المسلم من دون تردّد احاديث ترجع إلى ثقات آخرين، رغم انها سخيفة وغير صادقة، ويسهل الكشف عن طبيعتها. وتنتمي

---

[٤١٣] ص ١٣١، ١٣٨، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٢٧، ٣٠٢، ٣٢٣، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٩٥ إلى صفحة ٤٢٨، ٤٤٦، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٧٠، ٤٨٤، ٥٥١، ٥٨٥، ٦٠٤، ٦٤٢، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٨٩، ٧٩٠ إلى صفحة ٧٩٦، ٨١٠ إلى ٩٢٧، ٩٤٣، ٩٦٠، ٩٦٥، ١٠١٠، ١٠١٣، ١٠١٧، ١٠١٩.

[٤١٤] ص ٣٦٨، ٤٠٠، ٤٦٨، ٥٧٩، ٧٦٥، ٩٦٤، ٩٩٦، ١٠١٢.

[٤١٥] ص ٢٦١، ٥٧١، ٥٧٤، ٧٥٧، ٨٤٩، ٩٠٣.

[٤١٦] ص ٦٤، ٤٦٣.

[٤١٧] I. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Vol. 2, p. 147f.; L. Caetani, Annali dell' Islam, 1, p. 43.

[٤١٨] «اسد الغابة»، ج ١، ص ٣ أ.

عائشة التي يكثر الاستشهاد بها إلى الجيل التالي، ويرجع اليها اكثر من ١٢٠٠ حديث. وقد عاشت ٨ سنوات مع محمد كزوجة له، وكان عمرها ١٨ سنة عند وفاته، ونضجت وصارت احدى أهم الشخصيات وهي أرملة. ما نعرفه عن حياتها وتصرفاتها فيما بعد بوصفها تدسُّ المؤامرات السياسية من دون إعمال الضمير، يجعل الثقة برواياتها امرًا اكثر من مشكوك فيه. لكنها تحظى لدى المسلمين بمقام رفيع شبه مقدَّس بوصفها «أمّ المؤمنين» وأحبَّ زوجات النبي إلى قلبه.[٤١٩] لهذا السبب نُسب اليها الكثير من الاحاديث الموضوعة، ما يجعلها غير قادرة على تحمل مسؤولية كل ما يحمل اسمها. لكن التثبت من الصحة التاريخية لا يتم بواسطة الاسناد، وذلك بعكس الطريقة التي يتبعها المسلمون. والاسناد لا يمكن ان يحتل في هذا الصدد الا المرتبة الثانية أو الثالثة، لاسباب واضحة، اما الاهم منه فهو نقد مضمون الحديث.

إنَّ إمكانية الاعتماد على كتب التاريخ العربية ليست، على العموم، أقوى أو أضعف منها بالنسبة لمصادر تاريخية قديمة اخرى، تعالج مواد مماثلة وتبتعد عن الاحداث بمسافة زمنية مماثلة. لهذا السبب يلتزم البحث النقدي هنا وهناك بالقواعد نفسها. هكذا تستحق الاخبار حَول الزمن الذي كان فيه محمد رأس الدولة الدينية في المدينة قدرًا اكبر من الثقة مقارنة بتلك الاخبار التي تتناول طفولته وبداية نبوته. ولم يستيقظ الاهتمام بما جرى له اثناء الفترة المكية الا لاحقًا. لكنه لا يجب ان يغيب عنا بالنسبة لكلا الفترتين انه من السهل جدًّا ان تطرأ تعديلات منحازة على الآثار المنقولة التي تتعلق بشخصيات بارزة، لاسيما مؤسسي الاديان، وذلك لاسباب شخصية أو سياسية أو عقائدية. ونظرًا إلى ان الدوافع لا تبرز إلى وضح النهار الا نادرًا، ولا يسهل تحديد المدى والشكل والمنحى الذي تم فيه التعديل، سيحتاج الكشف عن افظع التحريفات التي حلت بسيرة النبي، بعد إلى عمل عقود من الزمن.

ويدين النشوء المبكِّر للادب التاريخي في اللغة العربية للحافز القوي الذي

---

[٤١٩] أيضًا هذا الراي الواسع الانتشار قد يكون عائدًا إلى خدعة عظيمة للأرملة الطموح.

قدَّمه الاسلام، لكنه اشترط من جهة أخرى وجود أدب عربي. يؤخذ في هذا الصدد بعين الاعتبار الشعر الجاهلي الذي كان على درجة رفيعة من التطور. لولا هذه الخلفية لكان كتاب الدين الجديد المقدس اتّشح بثوب سرياني أو أثيوبي. وقد كانت مهنة الرواة ان ينقلوا الاشعار من مكان إلى مكان، ومن جيل إلى جيل. إنَّ الراوي هو بالاصل حامل الماء. ثم صارت الكلمة تعني ناقل الشعر، وفنُّه يُدعى الرواية. ونظرًا إلى ان هذه المصطلحات الخاصة دخلت لاحقًا على كتب الحديث، حتى لو لم تتسرب إلى نمط الاسناد، لا يسعنا في هذه الحال الا ان نفترض من ناحية موضوعية انه تم اتخاذ نموذج الحديث عن رواية الشعر.

كل هذه الوقائع، اذا صحّت، ليست في احسن الاحوال الا تفسيرًا لخصائص محدَّدة يتحلّى بها النثر التاريخي، نذكر منها الوشاح العربي والاسناد والتراث الشعري وبعض المصطلحات الخاصة. لكنها لا تفسّر بروز الكتابة التاريخية. فالكتابة التاريخية لم تنشأ فجأة وبطريقة عفوية، اتفاقًا مع الظروف الثقافية في بلاد العرب آنذاك، بل انبثقت عن نوع ادبي قريب منها. هذا ما يشجّع على التفتيش عن هذا النوع. ما وُجِد من هذا القبيل في الفضاء العربي كان نثر القصص القديم الذي كان تفسيرًا للاشعار، وقد رواه الرواة، ودار في اكثر الاحيان حول منازلات بعض الابطال ومعارك دارت بين الاقوام والقبائل المختلفة. لا بد من ان نستبعد حصول استناد إلى الادب الاجنبي، كالذي عرفه مؤرخو الغرب الرومان في الوقت نفسه، ويبدو انه لم يصل اثرهم إلى الشرق. هذا اذا لم نأخذ بعين الاعتبار الكتابة التاريخية التي وجدت في المرحلة الفارسية الوسطى، ونكاد لا نعرف عنها شيئًا.

قام يوسف هوروفتس[٤٢٠] (Josef Horovitz) بمحاولة ارجاع الاسناد إلى اصل يهودي. رغم أنه أتى ببعض الموازيات المفاجئة، لم يكتمل البرهان على نظريته بعد. فمن جهة، لم تلعب سلسلة الشهود في الادب اليهودي ابدًا الدور نفسه الذي لعبته في ادب الحديث العربي في نهاية القرن الاول للهجرة. ومن جهة اخرى، ليس لتلك العادة اليهودية اي تاريخ، لا ضمن الدين اليهودي نفسه، ولا ضمن

(٤٢٠) Alter und Ursprung des Isnād, *Der Islam*, Vol. 8, 1918, p. 39 - 47.

الديانة الاسرائيلية، ما يتطلب ان نفترض لها أصلاً اجنبيًا. أخيرا نشير إلى ان مسألة الاسناد الغربي لا يمكن فصلها عن السؤال عن مصدر تلك الخصائص الأخرى التي كانت الكتابة التاريخية العربية القديمة تحوزها. ولن يجرؤ احد على نسبتها إلى كهنة اليهود.

ب) سيرة النبي

اتجه الاهتمام بحياة محمد، بدايةً، إلى المغازي. ومن أوائل مؤلفي كتب المغازي هذه يُذكر أبان، وهو ابن الخليفة عثمان (ت ١٠٥ للهجرة)، وعروة، وهو ابن الصحابي المعروف الزبير بن العوام (ت بين ٩١ و١٠١ للهجرة)، وشُرحبيل بن سعد (ت ١٢٣) و موسى بن عقبة (ت ١٤١)، وهما من العبيد المعتقين. وقد ضاعت كتبهم باستثناء جزء ضئيل لموسى بن عقبة،[٤٢١] لكنَّ بعضها حُفظ في أعمال المتأخرين، وتعدّ الآن من أنفس الأعمال الموجودة.

تظهر غلبة ذلك الاهتمام كذلك عند أقدم الأعمال التي وردت إلينا، وهو عمل محمد بن إسحاق، وهو أحد المدنيين المعتَقين، كان كاتبًا في بلاط الخليفة العباسي الثاني، وتوفي عام ١٥١ للهجرة. ولما كان أكثر من نصف هذا العمل مخصَّصًا لمعالجة المغازي، فإنَّه يوضع تحت اسم «كتاب سيرة»، ويُسمّى عادة بـ«كتاب المغازي».[٤٢٢] ليس العمل في هيئته الأصلية في حوزتنا، بل نملك

---

[٤٢١] قارن

Ed. Sachau, *Das Berliner Fragment des Mūsā b. 'Uqba, ein Beitrag zur Kenntnis der ältesten arabischen Geschichtsliteratur* (Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1904, XI).

[٤٢٢] الذهبي، «حُفّاظ»، طبعة حيدر اباد ١، ١٥٥؛ الذهبي، «تجريد الأسماء»، طبعة حيدر أباد ١، ٤؛ «أسد الغابة»، طبعة القاهرة، ١، ١١. حسب Horovitz ،Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin، ١٩٠٧، قسم ٢، ص ١٤و، في إحدى مخطوطات مكتبة كوبرلوزاده في القسطنطينية. يرد في المسعودي، «مروج الذهب»، طبعة باريس، ج ٤، ص ١١٦، «كتاب المغازي والسير». لا أثق بهذه القراءة، وأظن انَّ «سيره» يجب ان تغيَّر إلى «سرايا». ياقوت، «الارشاد»، ٦، ص ٣٩٩، س ٤، يدعو أثر ابن اسحاق ببساطة سيرة. قارن ملاحظة M. Hartmann تحت عنوان Die angebliche sīra des Ibn Isḥāq في كتابه Der islamische Orient، ١، ص ٣٢ ـ ٣٤. إضافة إلى ذلك: ابن سعد عند ابن هشام، ٢، ص ٧ أسفل؛ ابن قتيبة ٢٤٧؛ ياقوت، «الارشاد»، ٦، ص ٣٩٩، س ١٠، ١٦، ص ٤٠٠، س ٩، ص ٤٠١، س ٥؛ ابن الاثير، «تاريخ»، ٥، ص ٤٥٤؛ ابن خلكان، طبعة

مراجعة له، قام بها عبد الملك بن هشام،[٤٢٣] وهو عالم متأخر، ذو أصل عربي جنوبي، عاش في مصر (ت ٢١٨). وهي من نسخة زياد بن عبد الله البكّائي، وهو تلميذ فارسي من تلاميذ ابن إسحاق. ومما يؤسف له أنَّ ابن هشام لم يقتصر على الإيضاحات والإضافات، بل قام باختصارات شديدة للنص. وكما يقول هو بنفسه في المقدمة،[٤٢٤] فقد حذف كلَّ الروايات التي لم يُذكَر فيها محمد، والتي لم تُشر إليها آية قرآنية ما، والتي لا تعتبر سببًا أو أيضاحًا للأحداث الأخرى المذكورة في الكتاب ولا شهادة عليها. علاوة على ذلك فقد حذف الأشعار التي لم يعرفها عالم آخر، والمواضع التي بدت له مستنكَرة أو يمكن أن تخالف مواطن أخرى، أو تلك المواضع التي لم يؤكّد له البكائي صحتها. غير أنَّه من الممكن إنتاج أصل ابن إسحاق كاملا، إذ إنَّ هناك نسخًا أخرى من هذا العمل، كان قد استعملها المؤرخون المتأخرون مثل الطبري وابن سعد وابن الأثير.[٤٢٥]

يُظهر الاستعمال الأدبي الثري لهذا العمل من خلال كُتاب بارعين بوضوح المكانة الرفيعة التي حظي بها ابن إسحاق لدى الأجيال التالية. ومع ذلك فقد شاعت حوله بين المسلمين أحكام مُستنكِرة أيضًا، فيقال إنَّه كان «ضعيفًا»، أو «واهنًا» في الرواية، وإنّه غالبًا ما دمج العديد من الروايات بعضها مع بعض دون

١٢٩٩، ١، ص ٦١٢، س ١٥؛ ابو الفداء، «تاريخ»، ٢، ص ٢٦؛ ابن سيد الناس، ابن هشام ٢، ص XIX، ١٦؛ السيوطي، «طبقات الحفاظ»، الطبقة ٥، ص ١٢؛ ابو المحاسن، تحقيق Juynboll، ١، ص ٣٦٦، س ٤؛ حاجي خليفة، ٥، ص ٦٤٦، وغيرهم. ولا يرد العنوان «كتاب المغازي والسير» فقط في الموضع الذي يذكره شفالي، بل أيضًا لدى ابن خلكان، ١، ص ٦١١، س ١، ص ٣٦٥، س ١٣؛ أبو الفداء، «تاريخ»، ٢، ص ١٥٠؛ الذهبي، «تذكرة الحفاظ»، ١، ص ١٥٦، س ١؛ «الخلاصة»، ص ٣٢٦، س ٢ من أسفل؛ (قارن أيضًا علم المغازي والسير عند حاجي خليفة، ٥، ٦٤٦)؛ ياقوت، «الارشاد»، ص ٤٠١، س ٩ يذكر «كتاب السير والمغازي». «السير» وحدها تظهر في حاجي خليفة، ٣، ٦٢٩، ٦٣٤؛ «الفهرست»، ٩٢، س ١، يورد «كتاب السيرة والمبتدأ والمغازي» (ابن هشام ٢، ص ١٠ يذكر سيرة النبي من تاليف ابن سيد الناس بعنوان «كتاب عيون الاثر في المغازي والشمايل والسير»). بحسب ذلك ما من شك في صحة «السير».

(٤٢٣) «حياة محمد حسب محمد بن إسحاق، تنقيح عبد الملك بن هشام»، إصدار Ferdinand Wüstenfeld، ١٠٢٦، النص العربي، غوتنغن ١٨٥٨ ـ ١٨٦٠. ترجمة Weil، شتوتغارت ١٨٦٤، جامدة وحائرة، ولم تعد تفي بالحاجة لغويا. أهمية هذا العمل الكبرى تسوّغ ترجمته من جديد.

(٤٢٤) تحقيق فوستنفلد، ص ٤، س ٦ وو.

(٤٢٥) قارن العرض الواضح الذي يقدمه سخاو في مقدمة طبعته لابن سعد ٣، ١، ص XXIV و.

ذكر اختلافاتها، وإنَّه ذكر روايات عديمة القيمة لأشخاص غير معروفين، ونسبها زورًا لأسماء مختلَقة، وانَّه أقرب ما يكون إلى الكذّاب.[٤٢٦] وبقدر ما تراعي هذا الأحكام شكل الإسناد، فإنَّها تقوم على ملاحظة صحيحة بذاتها، مفادها أنَّ ابن إسحاق لم يفِ غالبًا بالمطالب التي فُرضت عليه بعد قرن. فبينما يضم على سبيل المثال إسنادٌ بحسب نموذج البخاري أو الطبري سلسلةً خالية الثغرات لكل الوسطاء الواردين بين مؤلفي الأحداث المروية وشهود عيانها، لا يتبع ابن إسحاق مبدأ ثابتًا، وذلك إذ يُسقط الأعضاء، ويضع مكان اسم ما أحد التنويهات،[٤٢٧] أو يتنازل عمومًا عن كل شيء.[٤٢٨] غير أنَّه لا يمكن نسبة عدم الانتظام هذا وانعدام المنطق إلى استهتار المؤلف، بل إنَّ الأمر يتعلَّق بتطور الإسناد من الأشكال الحرة إلى الثابتة، وباتخاذ ابن إسحاق موقعًا وسطًا في النشأة التاريخية. فالإسناد لم يكن معروفًا فقط لسلفيه الرئيسيَّيْن ابن شهاب الزهري وعروة بن الزبير،[٤٢٩] بل يرجع على الأرجح إلى عصر نشوء الحديث. عدا ذلك، لو كان الإسناد كاملاً أو ناقصًا، كما يشاء، فلا يمكن أن تكون القيمة التاريخية للرواية التابعة متعلقة بذلك مطلقًا.

يبدو المأخذ الآخر للنقد الإسلامي، المتعلِّق بشكل الرواية، غير ذي أهمية. مع أنَّه من الصحيح أنَّ ابن إسحاق قد شكَّل غالبًا من روايات مختلفة رواية موحدة،[٤٣٠] إلا أنَّ هذا الأمر ليس سيئًا، لأنَّ الاختلافات قليلة جدًّا، ولا تمسّ المعنى. لكن أيضًا هنا، حيث تُدارى الاختلافات القوية عن طريق منهجية متلائمة، يصعب السماح بذم منهجية، يُمكن أن تُمدح في آداب أخرى باعتبارها عملاً فنيًّا.

---

[٤٢٦] طبعة فوستنفلد، ص XX ـ XXIII.

[٤٢٧] على سبيل المثال، «رجل»، «رجال»، «شيخ»، «مولى»، «فلان»، «بعض» (٥٣ مرة). «مَن اثق به» (٤ مرات)، «من لا اشك به» (٣٣ مرة) حسب القوائم التي اوردها فوستنفلد في طبعته، ص LVIII ـ LIXIX.

[٤٢٨] في الاغلب يرد «يقول ابن إسحاق».

[٤٢٩] I. Goldziher, ZDMG, Vol. 50 (1896) p. 474.

[٤٣٠] مثلا طبعة فوستنفلد، ص ٢٦٣ المعراج، ص ٤٢٨ غزوة بدر، ص ٥٥٥ غزوة أحد، ص ٦٩٩ حصار المدينة، ص ٧٢٥ غزوة المريصع، ص ٨٩٤ غزوة تبوك. يُثبت I. غولدتسيهر، في الموضع المذكور أعلاه أنَّ الزهري (ت ١٢٤) لا يذكر أخبار الثقات منفصلة عن بعضها البعض، إنما صهر العديد منها في بوتقة واحدة، حيث بدا ذلك مناسبًا.

لا تكمن أهمية ابن إسحاق في سبقه الزمني وحسب، وذلك باعتباره مؤلِّف أقدم أعمال المغازي التي وردت إلينا، بل أيضًا في الوفرة الوافرة من الأخبار الجيدة التي لم يستغلها البحث كلها من قبل. أفكر في هذا الخصوص بالدرجة الأولى في الكثير من الأشعار الصحيحة المعاصرة. ويَنُمّ سماحه للخصوم أيضًا بالحديث من خلال هجومهم اللاذع أحيانًا ضد النبي عن نزاهة مدهشة. هذه المزايا وغيرها تتجلى حقًّا من خلال الإضاءة التي عكسها عليه من جاء بعده. وقد حافظ على مغزاه التاريخي من خلال كونه نقل الينا أحد أهم وثائق الإسلام المبكر، أي ما يسمى عهد المدينة،[٤٣١] بنصه الكامل، بينما تجاهله المتأخرون كليًا ـ كما يبدو بسبب احكام عقائدية مسبقة ـ أو أشاروا إليه فقط بالقليل من الآثار.[٤٣٢] العمل الوحيد الذي يقدم النص غير المختصر عن ابن إسحاق هو كتاب «سيرة النبي» لمحمد ابن أبي بكر بن سيد الناس (ت ٧٣٤ للهجرة)،[٤٣٣] ولم يحقَّق هذا الكتاب بعد.

ثاني أقدم عمل تاريخي وصل إلينا حول النبي كتبه المدني محمد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧) في بغداد، ولا يعالج إلا المغازي. وتضم طبعة ألفرد فُن كريمر (Alfred von Kremer)[٤٣٤] النص الأصلي حتى الصفحة ٣٦٠، السطر ١٦، بينما تعود البقية حتى الصفحة ٤٣٩ إلى عصر المحدثين، وهي تكملة عديمة القيمة.[٤٣٥] بالاستعانة بمخطوطي لندن، اللذين عُرفا في هذه الأثناء، نشر فلهاوزن (Wellhausen) ترجمة ألمانية ممتازة لهذا العمل.[٤٣٦] غير أنَّ هذه الترجمة لا

---

[٤٣١] طبعة فوستنفلد، ص ٣٤١ ـ ٣٤٤.

[٤٣٢] جمع هذا المواضع من أعمال التراجم .L. Caetani, *Annali dell' Islam,* 1, 376f واكملها بالاسماء عن طريق الموازيات من مجموعات الحديث .A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina,* 1908, p 81ff.

[٤٣٣] عنوان الكتاب هو «عيون الأثار»، مخطوط .Ludgun ٣٤٠ (الرقاقة ٦٢ وجه ٢). مخطوط برولين Ahlwardt ٩٥٧٧، ٩٥٧٨. قارن .C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* II, p. 71

[٤٣٤] Bibliotheca Indica، كالوكتا ١٨٥٦.

[٤٣٥] إضافة إلى ذلك ايضًا، ص ٧، س ٩ (قال الواقدي) حتى ص ٩، س ٢ (الآية) مقطوعة بديلة دخيلة.

[٤٣٦] *Muhammed in Medina*. هذا «كتاب المغازي» للواقدي في ترجمة المانية موجزة، برلين ١٨٨٢. استفيت التوصيف حرفيا إلى حد ما من تنبيهات فلهاوزن التمهيدية.

يمكن أن تكون بديلاً عن الأصل العربي، وهي، على نحو أقل من طبعة كالكوتا، غير كافية لغويًا، ولا تضم إلا ثلث العمل الأصلي. لا يتوفر عمل الواقدي لدينا ـ كما هو الحال في عمل ابن إسحاق ـ في شكله الأصلي، بل في شكل مراجعة لابن حيّويه، وهو أحد علماء القرن الرابع الهجري. ويُنسب إليه أو إلى أحد أسلافه على الأرجح حذف العديد من الأشعار الواردة في النص. وحيثما توجد اختلافات عن ابن إسحاق، يقدم هذا في أغلب الحالات الأحسن والأكثر أصالة. ويبدو العديد من المواضع عمومًا مثل اختصارات عن ابن إسحاق الذي لا يُذكر البتة باعتباره ثقة.[٤٣٧] لا تكمن القيمة الأساسية للواقدي في الترتيب التاريخي، حيث من الممكن دحض تقديراته من خلال الملاحظات المنتشرة في الروايات، بل في الجمع الكامل للمادة. مع أنَّ المادة المضافة مجددًا خرافية أو طرائفية في جلها، إلا أنَّها تتخذ لونًا طبيعيًا وطابعًا محليًا. ويبدو الإسناد أكثر انتظامًا وكمالاً مما هو عليه عند ابن إسحاق. وتختفي هنا كليًا التنويهات العامة إلى المصادر المفضَّلة إلى ابن إسحاق. وحيثما تتفق أغلبية مصادره، يذكرها في بداية أحد الأبواب، ويُتبِعها بالنص المشترَك.[٤٣٨] ويؤشِّر على القراءات الشاذة بين وقت وآخر بذكر الأصل، ويؤشِّر على استئناف الخيط الأساسي من خلال «قالوا» التي تتقدم النص.

وضع محمد بن سعد (ت ٢٣٠ للهجرة) المولود في البصرة، وتلميذ الواقدي وكاتبه، سيرة للنبي نُقِلت مخطوطة مع كتابه الطبقات، لكنها لم تشكل في الأصل عملاً مستقلاً. وتحمل في «الفهرست» (ص ٩٩) اسم «أخبار النبي»، وهو ما يُناسب الإمضاء الذي يرد في نهاية مخطوط لندن،[٤٣٩] لكنَّ هذا العمل يُسمّى في العادة «سيرة». ويقع هذا العمل في طبعة برلين في الجزء الاول، ١ (١٦١ صفحة)، الجزء الاول، ٢ (١٨٦ صفحة)، الجزء الثاني، ١ (١٣٧ صفحة)، الجزء الثاني، ٢ (ص ١ ـ ٩٨). يتخلف هذا العمل من ناحية الحجم كثيرًا عن نص ابن إسحاق

[٤٣٧] الموضع الوحيد الذي يُذكَر فيه في طبعة كريمر لا يعود إلى الأجزاء الاصلية، قارن أعلاه الحاشية ٤٣٥.

[٤٣٨] .L. Caetani, *Annali dell' Islam*, 1, p. 34f.

[٤٣٩] «آخر خبر النبي»، ابن سعد ٢، ٢، تحقيق شفالي، ص ٩٨.

المختصر لفوستنفلد (Wüstenfeld)، بحيث أنَّ الفرق السالب يُعادل حسب تقديري ٢١٣ أو ١٥٢ صفحة، وذلك حسب حجم الورق المستعمَل في طبعة ابن هشام أو طبعة ابن سعد. وتمسّ الاختصارات الجزء الأول ـ ما يسبق ولادة محمد،(٤٤٠) وطفولة محمد،(٤٤١) والأحداث الأولى بعد الهجرة ـ حيث يذكر ابن هشام قرابة ضعف ما يذكره ابن سعد، كما تمسّ المغازي، حيث يزيد الحجم عند ابن هشام ثلاث مرات عما هو عليه هنا. خلاف ذلك فإنَّ عمل ابن سعد وفير المادة فيما يتعلق بقصص التاريخ القديم الواردة في الكتاب المقدس (ج ١، ١، ص ٥ ـ ٢٦)، وبنسب محمد (ص ٢ ـ ٨، ٢٧ ـ ٣٦)، وبعلامات النبوة (ص ٩٥ ـ ١٢٦). وهو يعالج بيانات محمد الشخصية على نحو مفصَّل (ج ١، ٢، ص ٨٧ حتى ص ١٨٦)،(٤٤٢) ومظهره، وخصاله، وزِيه، وعاداته، وما إلى ذلك، بينما لا يخصص لها ابن هشام (ص ١٤٩و، ص ٢٦٦و) إلا صفحتين، ومرض محمد الأخير ووفاته (ج ٢، ٢ ص ١ حتى ٩٨، تقريبًا أكثر بخمس مرات مما هو عليه عند ابن هشام ص ٩٩٩ ـ ١٠٢٧)، وكذلك رسائل محمد والسفراء المرسلون إليه (ج ٢، ٢ ص ١٥ ـ ٨٦، ضعف ما هو عليه عند ابن هشام).(٤٤٣) تكمن القيمة الأساسية للسيرة في الباب المذكور أخيرا الذي يتألف بكلّيته تقريبًا من الوثائق أو ما يعود إليها. مع أنَّ المضمون ليس مستوفىً إطلاقًا حتى أنَّ بعض الأشياء التي ترد عند ابن هشام(٤٤٤) تنقص هنا، إلا أنَّه من الممكن الحصول، كما يقول فلهاوزن،(٤٤٥) على

(٤٤٠) حُذف تقريبًا كل ما يُشير إلى تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام، وهو ما يأخذ حيزا واسعا جدًّا عند ابن هشام حتى الصفحة ١٠٠.

(٤٤١) مع ذلك توجد أيضًا في هذا الفصل خرافات أو معالم خرافية، غير موجودة عند ابن هشام. هذه الأشياء كلها لا تزال تحتاج إلى دراسة مستقلة.

(٤٤٢) في هذا الفصل بأكمله حتى الصفحة ١٦٦ لا يُذكر الواقدي بوصفه مصدرًا بالمرة، لكنه يُذكر غالبًا في الصفحات العشرين الأخيرة.

(٤٤٣) آخر من تناول رسائل محمد بالبحث Jakob Sperber, *Die Schreiben Muḥammeds an die Stämme Arabiens* (Sonderabdruck aus den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, Jahrgang XIX, Abt. II, Inaugral-Dissertation). Berlin 1916. 95 pp.

(٤٤٤) ابن هشام، ص ٩٦٣و، ٩٤٠، ٩٧١و، ٩٤٤.

(٤٤٥) *Skizzen und Vorarbeiten*, 4. Heft (1898) p. 88.

تصور أدق وأكمل كثيرًا من المعتاد حول قصة هداية العرب. هذا إلى حد ما نتيجة للجمع المنظم للمادة الذي أبدى ابن سعد له عمومًا ميلا واضحا. وأذكِّر هنا بثبت الأشخاص الذين حملوا اسم محمد قبل الإسلام (ج ١، ١، ص ١١١و)، وبباب علامات النبوة الذي شكَّل حافزًا لكتب كثيرة حول دلائل النبوة، وأخيرا بباب صفة محمد الذي قلَّده الترمذي على الأرجح في عمله «الشمائل».

المصدر الرئيس لابن سعد في المغازي هو شيخه ومعلمه الواقدي. ولا يمكننا أن نُحدِّد كيف استعان ابن سعد به، إلا عندما يتوفر عمله كاملا في أصله العربي. اما ابن اسحاق الذي يستعمله الواقدي، كما هو معروف، لكنه يصمت عنه تمامًا، فيعيده تلميذه إلى كرامته، وذلك ليس في المغازي[٤٤٦] وحسب، بل في الأجزاء الأخرى من السيرة.[٤٤٧] في هذا الخصوص، من القيِّم جدًّا أن ابن سعد عرف ابن اسحاق في نسختين مختلفتين،[٤٤٨] لكنهما غير متطابقتين مع نسخة ابن هشام. على هذا الوجه تتوفر لدينا وسيلة مهمة لإعادة إنتاج نص ابن إسحاق الأصلي. يقع ابن سعد تقريبًا في مرتبة الواقدي بالنظر إلى تشكيل الإسناد، غير أنَّ روايات الواقدي المجمَّلة مُشكَّلة على نحو أكثر توحدًا، حيث أنَّ الاختلافات التي تتخلل كامل المقال عند ابن سعد، توضع على نحو منتظم في النهاية. في هذا الصدد، من المفيد جدًّا مقارنة الفصول الكبيرة مثل فصل غزوتي بدر وأحد عند كلا المؤلفين. إلى جانب ذلك فإنَّ بنية الجمع تبدو متماسكة على الأكثر في الفصول التي تتناول أخبار الجاهلية والرسائل والسفراء، بينما تُشكل الفصول التي تتناول خِصال محمد

---

(٤٤٦) على سبيل المثال، ابن سعد ٢، ١، ص ١، س ١١، ص ٣، س ٢، ص ٨٩، س ٧، ص ٤٠، س ١٣، ص ٥٧، س ٩، ص ١٣٤، س ١٦.

(٤٤٧) على سبيل المثال، لبن سعد ١، ١، ص ٢٥، س ٤، ص ٢٩، س ١١، ص ١٠٨، س ٤، ص ١٢٢، س ٢١؛ ١، ٢، ص ١٩، س ١٩، ص ٤٨، س ٦، ص ٧٨، س ٢٠، ص ١٠٥، س ١٠، ص ١٧١، س ٥؛ ٢، ٢، ص ٣، س ١٢، ص ٣٥، س ٤، ص ٤٤، س ٢٦، ص ٧٩، س ١٨.

(٤٤٨) تحديدًا في نسخة إبراهيم بن سعد بن أبي وقاص الزهري المدني، ت ١٨٣، ونسخة هارون بن أبي عيسى الشامي، قارن المواضع المذكورة في الحاشيتين السابقتين؛ ابن سعد ٣، ٢، ص ٥١، سطر ١٧ ـ ١٩، وسخاو في مقدمة ابن سعد ٣، ١، ص XXV.

ووفاته مزيجًا غير متلائم.[٤٤٩]

تشكّل التراجم المفصّلة، إلى حدٍّ ما، لصحابة النبي في الطبقات تكملة قيمة للغاية لسيرة النبي. تنتمي من مخطوط برلين إلى هذه التراجم الأجزاء التالية: ج ٢، ٢، ٩٨ ـ ١٣٦؛ ج ٣، ١، ٢؛ ج ٤، ١، ٢؛ ج ٥، ٣٢٨ حتى ٣٤١؛ ٣٦٩ ـ ٣٧٩؛ ٣٨٢ ـ ٣٩٠؛ ٤٠٠ ـ ٤٠٣؛ ٤٠٦ ـ ٤١٢؛ ج ٦، ٦ ـ ٤٣؛ ج ٧، ١، ١ ـ ٦٣؛ ٢، ٦٤ ـ ٦٥؛ ٩٩ ـ ١٠١؛ ١١١ ـ ١٥١؛ ١٧٦ ـ ١٧٧؛ ١٨٨ حتى ١٩٩ والجزء الثامن الذي خصص بمفرده للنساء. تشغل هذا الأخبار (١٢١٣ صفحة معا) قرابة ثلاثة أضعاف السيرة بأكملها (٤٤٥ صفحة).

الفصل الذي يتناول حياة النبي في «كتاب المعارف» لأبي عبد الله محمد بن مسلم بن قتيبة الدينوري[٤٥٠] ـ وهو عالم ذو أصل فارسي، علّم وتوفي (عام ٢٧٠، ٢٧١ أو ٢٧٦) في بغداد ـ أقصر بكثير (٥٦ ـ ٨٣) من أن يُساعدنا بشيء في هذا المحال. ولا يرنو المؤلف مطلقًا إلى وصف مترابط للحوادث، بل يقتصر على النظرات الإحصائية العامة والمقتضبة التي تخص خصال محمد ـ النسب، القرابة، النساء، الأطفال، العبيد، الخيول ـ وهو حيز كبير غير مناسب (ص ٥٦ ـ ٧٤، أي ثلثي الفصل). ولا تُذكَر المصادر إلا استثناءً، فيُذكَر الواقدي (ص ٥٩)، وابن إسحاق (ص ٧٥)، كل واحد مرة، وأبو اليقظان ٣ مرات (ص ٦٩، س ١، س ٦؛ ص ٧٦)، وزيد بن أخزم (٢٥٧) بإسناد تالٍ (ص ٨٠، ٨٣)، وعبد الله بن المبارك (١٨١، ص ٧٧، س ٤) وآخر لا اعرفه وهو جعفر عن ابن أبي رافع (ص ٨٣). أكثر قيمة من ذلك هي تلك الفصول المخصَّصة لصحابة النبي (ص ٨٣ ـ ١٧٤) والتي تضم بعض الملحوظات المهمة.

---

(٤٤٩) تظهر هذه النسبة أيضًا في بعض شكليات الاستعمال اللغوي. وهكذا لا ترد مطلقًا، على سبيل المثال، تعابير مثل، «رجع الحديث إلى» و «دخل الحديث بعضه في بعض» عند ابن سعد ٢، ٢، ص ١ ـ ٩٨، ولا ترد إلا مرة واحدة في ١، ٢، ص ٨٧ ـ ١٨٧. خلاف ذلك يوجد التعبير الأول ٩ مرات عند ابن سعد ١، ٢، ص ١ ـ ٨٦، أما التعبير الثاني فيرد مرتين. ويرد التعبيران كلاهما معا ١٢ مرة عند ابن سعد ١، ١.

(٤٥٠) C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 120ff. ـ أصدر الكتاب Wüstenfeld تحت عنوان *Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte*، ٨، ٣٦٦ صفحة، غوتنغن ١٨٥٠. هناك أيضًا طبعة مصرية معادة، وهي سيئة.

لا يستحق «مختصر تاريخ العالم» لأحمد بن أبي يعقوب بن واضح العباسي (ت ٢٧٨)[٤٥١] التقدير باعتباره العمل التاريخي الشيعي الوحيد المبكر وحسب، بل رغم إيجازه أيضًا بسبب أهميته الكبيرة، فهو يقوم على مصادر مبكِّرة جيدة. يُذكِّر هذا العمل في اهتمامه بتاريخ الثقافة بابن قتيبة والمسعودي الذي جاء بعده. لا يظفر المرء بشيء جديد من الفصل الذي يتناول حياة محمد (ج ٢، ص ١ـ ١٤١). مع ذلك توجد هنا بعض المجموعات التي لم تكن مصادر التراجم المبكرة قد راعتها بعد، على سبيل المثال، قائمة السور المكية والمدنية (ص ٣٢ ـ ٣٤)، كتَبة محمد (ص ٨٧ ـ ٩٢)، مختارات من الخطب المزعومة للنبي (ص ٩٨ ـ ١٢١). وفي التنجيم الذي يُدخل على الأرجح للمرة الأولى هنا في سيرة النبي، يُحال بشكل منتظم على شخص اسمه محمد بن موسى الخوارزمي (ص ٥، ٢١، ١٢٦).[٤٥٢] الرواية مصاغة على نحو طَلِق، ولا ترجع إلى المصادر المجموعة على نحو منظَّم في بداية الجزء الثاني (ص ٣و) إلا بين حين وحين. يستشهد المؤلف بناء على روحه الشيعية على الأكثر بأبي عبد الله جعفر بن محمد (ت ١٤٨) ـ ص ٧، ٢١، ٣٤، ٤٤ ـ خلاف ذلك لا يستشهد بابن إسحاق الذي يستعين به، طبقًا للمقدمة، حسب نسخة ابن هشام عن البكائي، وكذلك بالواقدي، إلا مرتين لكل منهما (ص ٢٠، ٤٥، ٤٣، ١٢١). ويستشهد بكل من أربعة محدِّثين[٤٥٣] آخرين مرة واحدة. خلاف ذلك، لا يحيل إلى مصادره ـ في العادة عند اختلاف الآراء ـ إلا بوساطة تعابير عامة.[٤٥٤]

ضمن تاريخ الخلفاء الأوائل تستحق أخبار نُسخ قرآن أبي بكر ـ عمر (ص

---

(٤٥١) أصدره Houtsma تحت عنوان *Ibn Wādhih qui dicitur al - Ja'qubi Historiae*، جزآن, CLIII 318, 629 p.) لايدن ١٨٨٣.

(٤٥٢) يوصف في مقدمة الجزء الثاني، ص ٤، بالمنجِّم. وبالطبع يُستبعد أن يكون هذا هو العالم الذي ذكره باسم مشابه بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ج ١، ٢٢٥، والذي توفي عام ٤٢٨ للهجرة.

(٤٥٣) أبو عبد الله فضل بن عبد الرحمن، محمد بن كثير، محمد بن سائب، أبو البختري.

(٤٥٤) على سبيل المثال «وروى بعضهم»، «وقد رُوِيَ»، «وقيل»، «ويُقال»، ص ٧، ٨، ١٥، ١٨ ـ ٢٢، ٢٣، ٣٤، ٣٧، ٤٠ ـ ٤٦، ٤٩، ٥٢، ٥٨، ٥٩، ٦٤، ٧٣، ٧٩، ٩٢، ٩٧، ٩٨، ١٢١، ١٢٥، ١٢٧.

١٥٢) وعثمان (ص ١٩٦و) وكذلك ـ ثانيةً شيعي خالص ـ الوصف الحقيقي المستفيض لجمع علي للقرآن (ص ١٥٢ـ ١٥٤) الكثير من المراعاة.

تشير الصفحات ١ ـ ٩٤ من العمل المشهور «فتوح البلدان» لأحمد بن يحيى البلاذري[٤٥٥] ـ ولد في بلاد فارس وعاش في بلاط الخليفتين العباسيين المتوكّل والمستعين بالله، وتوفي عام ٢٧٩ للهجرة ـ إلى النبي، لكن ليس بكامل حجمها، لأنَّ الفتوحات تواصلت إلى ما بعد العصر الأموي. يُضاف إلى ذلك بعض الأشياء من الفصل الأخير «الكتابة» حول الرجال والنساء العارفين بالكتابة من المحيطين بمحمد (ص ٤٧٢و). ويجد المرء في كل مكان من العمل تكملات قيّمة للأخبار الواردة في الأعمال السابقة. ويبدو شكل سلسلة الشهود مضبوطًا للغاية. وتستحق المصادر الكثيرة المستعملة دراسة مخصوصة. ضمن الأجزاء التي تخصنا يذكر البلاذري ابن إسحاق ٦ مرات،[٤٥٦] وابن سعد ٧ مرات، أما الواقدي فيذكره ٢٣ مرة.

يخص الجزء الأول، ص ١٠٣٧ ـ ١٨٣٦ من مخطوط لايدن[٤٥٧] لكتاب «تاريخ العالم» لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت في بغداد ٣١٠) عصر محمد. ما يرويه ابن إسحاق في فترة ما قبل محمد، يرد هناك بالطبع مفرّقًا في مواضع متفرّقة إلى حدٍّ ما. لذا من الأفضل أن يقتصر المرء عند مقارنة حجم كلا العملين على الفصول التي تعالج الفترة المدنية، أي الطبري، ج ١، ص ١٢٢٧ ـ ١٨٣٦ (= ٦٠٩ صفحات) وابن هشام، ص ٣١٤ ـ ١٠٢٦ (= ٧١٢ صفحة). لما كانت صفحات الطبري البالغة ٦٠٩ صفحات، دون التنبيهات الواردة في اسفل

---

[٤٥٥] Liber expugnations regionum, auctore Imámo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al - Beládsori.... edidit M. de Goeje 228, 62, (٤٧٤ صفحة نص عربي) Leiden 1866.

هناك ايضًا طبعة رخيصة معادة للنص في القاهرة.

[٤٥٦] يذكر ابن إسحاق، ص ١٠، روايتين لا تردان لا عند ابن هشام، ولا عند الطبري.

[٤٥٧] Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at - Tabri cum aliis edidit M. J. de Goeje, Leiden 1879ff. ١٢مجلدا بما مجموعه ٨٠٥٤، نص عربي؛ الجزء المهم لنا هو الجزء الذي أصدره P. de Jong. العنوان العربي الذي يُذكر لهذا العمل هو «أخبار الرسل والملوك» (في طبعة لايدن) أو «تاريخ» («الفهرست»، ص ٢٣٤؛ المسعودي ٤، ١٤٥).

النص، تعادل تقريبًا ٤٣٠ صفحة حسب قطع ورق طبعة فوستنفلد (**Wüstenfeld**)، فإنَّ عرض الطبري أقل بحوالي ٢٨٢ صفحة. من بين أسلافه يستفيد أكثر ما يستفيد من ابن إسحاق، وتفوق الاستعانة به (٢٠٠ مرة) الاستعانة بالواقدي (٤٧ مرة) وبابن سعد (١٥ مرة)، وكثيرًا ما يُردّ إليه خيط الرواية.[٤٥٨] ويتوافر هنا الكثير من الاقتباسات التي لا ترد عند فوستنفلد؛[٤٥٩] ذلك لأنَّ الطبري استمدها من نسخة أخرى.[٤٦٠] بسبب هذه الحالة والاختلافات الكثيرة في النصوص المشتركة يُعَدّ عمل الطبري الوسيلة الأهم لإعادة إنتاج أصل ابن إسحاق.[٤٦١]

---

[٤٥٨] «رجع الحديث إلى حديث ابن إسحاق»: ص ١٢٩٩، س ٦، ص ١٣٠١، س ٦، ص ١٣٠٨، س ٩، ص ١٣١٥، س ٣، ص ١٣٨٩، س ١٨، ص ١٣٩٢، س ٦، ص ١٣٩٨، س ١، ص ١٤٦٥، س ١٣، ص ١٤٨٧، س ١٣، ص ١٤٩٢، س ١٤، ص ١٥١٤، س ١٧، ص ١٥٣٢، س ٦، ص ١٥٤٠، س ٣، ص ١٦٢٠، س ١٢، ص ١٧٧٠، س ١٨.

[٤٥٩] الطبري ١، ص ١١٢٦، س ١١ ـ ص ١١٢٧، س ٨، ص ١١٤٢، س ١٦ ـ س ١٩ أو ص ١١٤٣، س ٣، ص ١١٦٢، س ٨ ـ ص ١١٦٣، س ٢، ص ١١٧١، س ١ ـ ص ١١٧٣، س ١، ص ١١٩٢، س ٤ ـ ص ١١٩٤، س ١٠، ص ١٢٥٣، س ٧ ـ س ١٦، ص ١٣١٨، س ٢ ـ س ٦، ص ١٣٢١، س ١٣ ـ س ١٥، ص ١٣٤٠، س ١٠ ـ ص ١٣٤١، س ١٥، ص ١٣٤٤، س ٩ ـ ص ١٣٤٥، س ٦، ص ١٣٥٧، س ١٠ ـ س ١٤، ص ١٣٦٥، س ١٥ ـ ص ١٣٦٦، س ٩، ص ١٣٦٩، س ٨ ـ س ١٥، ص ١٣٩٨، س ١٤ ـ س ١٦، ص ١٤٠٠، س ٩ ـ س ١٤، ص ١٤١٦، س ٩ ـ ص ١٤١٧، س ٦، ص ١٤١٩، س ٨ ـ س ١٢، ص ١٤٤١، س ٥ ـ س ١١، ص ١٤٥٤، س ٩ ـ ص ١٤٥٥، س ٢، ص ١٤٩٦، س ٩ ـ س ١٤، ص ١٥٦٠، س ٣ ـ س ٦، س ١٧ ـ س ١٩، ص ١٥٦١، س ٨ ـ ص ١٥٦٨، س ٢، ص ١٥٦٩، س ١ ـ ص ١٥٧٠، س ٧، ص ١٥٧٢، س ١٠ ـ س ١٣، ص ١٥٧٤، س ٤ ـ ص ١٥٧٥، س ٥، ص ١٥٧٦، س ٢، س ٣، ص ١٥٧٨، س ٥ ـ س ٩، س ١٣ ـ ص ١٥٧٩، س ١، ص ١٦١٧، س ٤ ـ س ٧، ص ١٦٤٠، س ١٧، ص ١٦٤١، س ٧، ص ١٦٤٢، س ١٧ ـ ص ١٦٤٤، س ١٣، ص ١٦٥٧، س ١١، س ١٢، ص ١٦٨٣، س ٣ ـ س ١٢، ص ١٧٠٥، س ١٤، س ١٥، ص ١٨٠٩، س ١٧ ـ ص ١٨١٠، س ١، ص ١٨٣٤، س ١٣ ـ س ١٦. الصفحات ١١٩٠وو هي الأكثر شهرة من هذه المواضع حول الأخذ العابر لآلهة مكة في الشعائر الإسلامية، وكذلك الصفحة ١٤٤١ حول أسر العباس أحد أعمام النبي في غزوة بدر. L. Caetani حاول في عمله *Annali* ١، ٥١٧، حديثًا أن يُزعزع تاريخية هذه الأحداث التي كان A. Sprenger قد أيدها في حينه في عمله *Leben des Mohammed* ٣، ١٢١. خلاف ذلك قارن نولدكه في مجلة *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*، المجلد ٢١، ص ٣٠٩و.

[٤٦٠] ينص الإسناد على نحو منتظم على ما يلي: «ابن حميد عن سلامة بن الفضل عن محمد بن إسحاق». الشخص المذكور بداية يُدعى بالاسم الكامل محمد بن خالد بن حيان أبو عبد الله الرازي، ت ٢٤٨ للهجرة. سلمة ابن الفضل أبو عبد الله الرازي توفي بعد عام ١٧٠ هـ (الخلاصة). وقد كانت بحوزة هذا نسخة من عمل ابن إسحاق، حول ذلك يُقارَن سخاو في مقدمة طبعته للجزء الثاني من ابن سعد، ص XXV.

[٤٦١] قارن أعلاه، ص ٢٥٧و.

إلى جانب ذلك تكمن قيمته في جلب مادة جديدة، والتفريق الدقيق بين الروايات المختلفة، بأن يذكر حرفيا كل الروايات المعروفة له بعضها وراء بعض، أو يدوِّن فقط الرواية مع القراءات المختلفة.[٤٦٢] كما يضع قبل مجموعة الروايات المترابطة ـ وأحيانًا بعدها ـ عرضًا إجماليًّا للمضمون ذا طبيعة مقارنة أو إحصائية،[٤٦٣] بينما يندر الرأي الشخصي المباشر حول المسألة موضوع البحث.[٤٦٤] ويرد أحيانًا ألا تُكمل، فيما بعد، التنويهات العامة مثل «يرى بعضهم»، «يقول آخرون»، «يُزعم» وغيرها،[٤٦٥] بأدلة مخصوصة من المصادر. خلاف ذلك يُتَجنَّب هنا كلية تحويل روايات مختلفة ـ وهو ما كان محببًا لدى الأوائل ـ إلى رواية موحدة، إلا أن يكون مثل هذا التلاؤم قد وُجِد في النموذج، حيث تُنقل هنا بطبيعة الحال الملاحظة التاريخية المصدرية التي تشير إلى ذلك.[٤٦٦]

كما يُلاحظ، تبدو الشكلية الروائية عند الطبري مصاغةً على نحو لم يكن مألوفًا من قبل. ومع أنَّ هذا يُشكِّل من الوجهة الفنية تراجعًا، إلا إنَّه يرفع من قيمة العمل بالنسبة للمؤرخين. قد يكون هذا الأمر أكثر نفعًا، لو لم ترد إلينا أهم مصادر

---

[٤٦٢] قارن على سبيل المثال الطبري ١، ص ١٥٦٥، س ١٢و.

[٤٦٣] هكذا يُستخلص على سبيل المثال من النص ص ١٢٤٥، س ٧ ـ ص ١٢٤٧، ٥، النموذج التالي: «قال أبو جعفر: واختلف السلف من أهل العلم في.... ذِكرُ مَن قال ذلك.... فقال بعضهم.... وقد وافق قولَ من قال.... ذِكرُ مَن قال ذلك.... وقال آخرون.... قال ابو جعفر: وقد وافق قولَ مَن قال». ويتغير هذا النموذج بطريقة مختلفة، كما تُظهر المواضع التالية: ص ١٢٢٧، س ١٦وو، ص ١٢٤٢، س ١٠وو، ص ١٢٤٩، س ١٦وو، ص ١٢٥٠، س ١٢وو، ص ١٢٥٦، س ١٢وو، ص ١٢٥٩، س ١٠وو، ص ١٢٨١، س ٨ وو، ص ١٢٦٢، س ١٢وو، ص ١٢٦٣، س ٤وو، ص ١٢٧٠، س ١٢وو، ص ١٢٧٨، س ٦وو، ص ١٢٧٦، س ١٥وو، ص ١٢٧٩، س ٩وو، ص ١٢٨١، س ٦وو، ص ١٢٩٦، س ١٣وو، ص ١٣٥٧، س ١٥وو، ص ١٣٦٢، س ١وو، س ١٦وو، ص ١٣٦٧، س ٩وو، ص ١٣٧٥، س ٨وو، ص ١٥٠٢، س ٩وو، ص ١٧٦٧، س ١٤وو.

[٤٦٤] على سبيل المثال الطبري ١، ص ١٢٥٩، س ١٤: «والصحيح عندنا في ذلك». في أجزاء أخرى من التاريخ توجد تعابير أخرى، على سبيل المثال، «انا اشكُّ» (١، ص ٥٢٢، س ١٣).

[٤٦٥] على سبيل المثال ص ١٢٩٧، س ١٢: «وقد زعم بعضهم، قال آخرون، قيل، يُقال»، ص ١٢٣٣، أسفل، ص ١٢٤٥، س ٥، ص ١٢٤٨، س ٩.

[٤٦٦] على سبيل المثال الطبري ١، ص ١٢٩١، س ١٧ ـ ص ١٢٩٢، س ١ = ابن هشام، ص ٤٢٨، س ٢، س ٣، الطبري ١، ص ١٢٣٣، س ٥ ـ ٦ = ابن هشام، ص ٥٥٥، س ١٢وو، يلي ذلك وصف غزوتي بدر وأُحد.

الطبري مثل، ابن إسحاق والواقدي وابن سعد في أصولها.

تحتوي الأجزاء التالية لسيرة النبي في تاريخ العالم، والتي تتناول الخلفاء الأوائل، على بعض الأخبار المهمة حول محمد وعصره. مما له أهمية كبرى هنا تلك الأخبار التي تتناول مثلا ظهور مسيلمة مدَّعيًا النبوة، والتي تبدو رغم قصرها وتقطُّعها فريدة في نوعها.[٤٦٧] ويبرهن الطبري في كل موضع على دقته واجتهاده بوصفه جامعًا، لكنه لا يُظهِر في أي موضع قريحة تاريخية مميزة.

نشر أبو علي محمد البلعمي، وزير الأمير الساساني أبو صالح منصور بن نوح، أو ربما أحد المجهولين، بناء على أمر هذا الوزير في عام ٣٥٢ للهجرة (= ٩٦٣ م) تنقيحًا لتاريخ الطبري باللغة الفارسية. ومع أنَّ هذا التنقيح مختصر جدًّا، ويحذف سلاسل الشهود، إلا أنَّه يستقي أيضًا بتنوع من مصادر أخرى. لو كانت بحوزتنا طبعة نقدية من هذا العمل، لأمكننا أن نستمد منها منفعة كبرى للأصل العربي. لم تتمكن الترجمة الفرنسية لتسوتنبرغ[٤٦٨] **(H. Zotenberg)** من القيام بهذا العمل، خاصة وأنَّها لم تُراعِ إلا مخطوطات باريس، بينما توجد، كما يبدو، مخطوطات أخرى ذات روايات كثيرة. لذا لا يزال إصدار طبعة لهذا النص قائمة على أساس أوسع من المخطوطات أمرًا يُشتهى. بقيت الترجمة التركية، التي يُقال إنها طُبعت عام ١٢٦٠ للهجرة في القسطنطينية،[٤٦٩] غير متيسرة لي.

يُشكِّل العمل المشهور «مروج الذهب» لصاحب الأسفار الكثيرة، العالم الظريف، أبي الحسن علي بن حسين المسعودي (ت ٣٤٥) نبعًا لتاريخ الدولة والثقافة والأدب. غير أنَّ الحيِّز المستعمل للحديث عن النبي - في الطبعة الفرنسية،[٤٧٠] بما في ذلك الترجمة ص ١١٤ - ١٧٥ من الجزء الرابع، - أصغر

---

(٤٦٧) الطبري ١، ص ١٧٣٨، ص ١٩١٦و، ص ١٩٥١.

(٤٦٨) *Chronique de Abou Djafar Mohammed ben Djerir ben Yezid Tabari,* traduite sur la version persane d'Abou 'Ali Mohammed Bel'ami par Herm. Zotenberg, t. I - IV, Paris 1867 - 1874.

(٤٦٩) C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur,* I, p. 143.

(٤٧٠) Maçoudi, *Les prairies d'or,* texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, tome I - IX, Paris 1861 - 1877.

هذه الطبعة غير مرضية لغويًا، وتستحق التجديد.

بكثير من أن يأتي المؤلف فيه بجديد، أو حتى أن يتمكن من نشر مزاياه الكتابية. كما هو الحال عند ابن قتيبة، يعرض المسعودي مادته بحرية، ويستعمل العدة الثقيلة للإسناد على نحو نادر للغاية. ويذكر من مؤلّفي السير الأوائل ابن هشام (ص ١١٦)، وابن إسحاق (ص ١٤٤، س ٦، ١١؛ ص ١٤٥، س ٤)، والواقدي (ص ١٤٤، س ٦، ١٠؛ ص ١٤٥، س ١، ٨) وابن سعد (ص ١٤٥، س ٨) والطبري (ص ١٤٥، س ٨). أخبار الخلفاء الأوائل قليلة جدًا. ويشتدّ اهتمام الكاتب فقط عند الحديث عن علي الذي تملأ فترة ولايته القصيرة من الصفحات ضعف ما يشغله الحديث عن أسلافه الثلاثة مجتمعين.

تشغل حياة محمد حيّزًا صغيرًا (ج ٢، ص ١ ـ ٢٥٢) في تاريخ العالم الكبير (الكامل) لأبي الحسن علي بن الأثير (ت ٦٣٠)، الذي يضم في مخطوط لايدن[٤٧١] ١٢ مجلدًا من النصوص. يعتبر المؤلِّف نفسه ـ كما يتضح من المقدمة، ج ١، ص ٤ ـ مكمّلاً أو متمّمًا للطبري الذي اتخذ من تاريخه أساسًا لعمله الخاص. غير أنّه لا يهدف، كما فعل الطبري، إلى عرض اكثر ما يمكن من الروايات حول حدث ما، بل إلى العرض المترابط. تحقيقًا لهذا الغرض يدمج ابن الأثير الروايات بعضها مع بعض، ويُسقط المعالم الثانوية لخدمة مجرى الحدث الأساسي، ويسعى عمومًا إلى التعبير ببساطة وبأقل قدر ممكن من الإيجاز. كما يحذف سلسلة الشهود لصالح انفتاح العرض، ويذكر، إن أراد مرة، استثناءً، أن يسمّي مصدره، فقط مؤلِّف العمل المُستَعمَل أو إحدى مرجعياته. وهكذا لا يذكر في إطار سيرة النبي ابن إسحاق إلا ١٠ مرات،[٤٧٢] والواقدي ٨ مرات،[٤٧٣] ومصدره الأساسي الطبري فقط مرة واحدة.[٤٧٤] كما تندر عنده الإشارات العامة

---

[٤٧١] Ibn-el-Athiri chronicon quod perfectissimum inscribitur... edidit Carolus Johannes Tornberg. ١٢ مجلدًا من النصوص، مجلدان من الصيغ المختلفة والفهارس، اوبسله ولايدن ١٨٥١ ـ ١٨٧١.

[٤٧٢] ج ٢، ص ٢٩، ص ٤٢، ص ٤٣، ص ٤٤، ص ٨٦، ص ١٠٧، ص ١١١، ص ١١٢، ص ١٤٤، ص ١٥٥.

[٤٧٣] ص ٢٨، ص ٣٦، ص ٤٤، ص ٨٦، ص ١٠٧، ص ١١١، ص ١٧٤، ص ١٣١.

[٤٧٤] ص ١٤٤.

إلى المصادر مثل «قيل».[٤٧٥] وعلى نحو غير مناسب يذكر الكثير من المرجعيات في الفصول التي تتناول الرسائل النبوية، وأول من اهتدى من الناس، وخصال محمد،[٤٧٦] أي في الفصول ذات الطابع القصصي. يدرج بروكلمان الذي ندين له بدراسة ممتازة حول علاقة ابن الأثير بالطبري العديد من المواضع التي استُقيت مباشرة من ابن هشام والواقدي دونما وصف واضح.[٤٧٧] إجمالا، مع أنَّ ابن الأثير حقق أدبيًا تقدّمًا كبيرًا بعمله هذا، إلا أنّه لا يمكن أن يدَّعي لنفسه القيمة المستقلة التي تدَّعيها الأعمال الأقدم بالنسبة للبحث الصلحي. خلاف ذلك تضم الفصول التي تتناول الخلفاء الأوائل مواد مهمة فُقدت عند الكتاب الأوائل مثل الرواية المفصلة حول نسخ قرآن أبي بكر وعثمان.[٤٧٨]

ج) الحديث الشرعي

يَصعب عمليًا فصل الحديث الشرعي عن حديث السيرة الذي تتبعنا نشوءه وانتشاره الأدبي في الفصل السابق عبر قرون.[٤٧٩] يسجِّل الحديث الشرعي أعمال محمد وأقواله التي تشكل القدوة العليا في ممارسة شعائر الدين والسلوك الشرعي ـ الشعائري للمسلمين، كما يمكن اتخاذ أقوال المراجع الشرعية والأخلاقية مادة أساسية للتدليل.[٤٨٠] لوجهات النظر هذه قدِّمت، بطبيعة الحال، الأحداثُ العامة التي تسود كتب السيرة فوائدَ أقل بكثير من تلك التي قدمتها الأحداث في حياة النبي الخاصة. مع أنَّ حياته الخاصة، بعد حدث الوحي القرآني، تقع أيضًا ضمن دائرة اهتمام السيرة، إلا أنَّها تبقى بعيدة جدًّا في الخلفية. غير أنَّ الحديث الشرعي يوجد

---

[٤٧٥] على سبيل المثال، ص ٣٣، ص ٣٤، ص ٣٦، ص ٢٢٤، ص ٢٣٦، ص ٢٣٧، ص ٢٣٨، ص ٢٣٩.

[٤٧٦] ص ٣٢ ـ ٣٦، ص ٤١ ـ ٤٤، ص ٢٣١وو.

[٤٧٧] أطروحة دكتوراه شتراسبورغ ١٨٩٠ (قارن أعلاه، ص ٣٤٥) ص ٣١و.

[٤٧٨] ج ٣، ص ٨٥ ـ ٨٧.

[٤٧٩] الحديث الشرعي يُسمى أحيانًا في المصادر الغربية «بالحديث الحقيقي» أو «الحديث بالمعنى الأضيق»، ويقصد هذا المعنى عند الحديث عن مصادر الحديث عمومًا.

[٤٨٠] .I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 5

هنا في مجاله الطبيعي الخاص، ولا يُبقي على شيء من تلك الموضوعات الحساسة كأسرار الاتصال الجنسي وقضاء الحاجة من دون ذكر، وبقدر ما تُستعمل في هذا الحديث المادة نفسها المستعملة في السيرة فإنّه لا يُرتَّب حسب وجهات نظر زمنية، بل عقائدية أو أخلاقية أو شعائرية، بحيث أنَّ ما يرد في السيرة مجتمعًا، يأتي هنا مفرَّقًا جدًّا. الأحداث العامة في حياة محمد والتي راعتها أعمال الحديث المبكِّرة تراجعت كثيرًا وبالتدريج، حتى اختفت تمامًا من كتب السنن. كما يُلاحظ، لا يكمن الفرق الأساسي بين نوعي الحديث كليهما في المادة، إنما في كيفية معالجة هذه المادة وتناولها.

رغم أن الأخبار التي تتناول سلوك الشخصيات التاريخية في البيت والعائلة عمومًا غير وثيقة بسبب صعوبة ضبطها، استكان العلماء الغربيون أمام تأثير هذا الجزء من الحديث الشرعي. وأكثر ما لفت أنظارهم الكميةُ الضخمة من الروايات، وسلاسل الشهود الطويلة، حميمية المضمون، وكذلك الأسلوب الأخّاذ الذي تعتريه البساطة والامانة.[٤٨١] ولم يتردد باحث محترم مثل مثل ر. أ. دوزي (R. A. Dozy، كاتب تاريخ المغاربة في إسبانيا، في الانتفاع من نصف عمل البخاري باعتباره مصدرًا تاريخيًا.[٤٨٢] لكن، كما أثبت إغناتس غولدتسيهر (Ignaz Goldziher) الذي ندين له بنقد اساسي للحديث الشرعي،[٤٨٣] لم تترسب في حياة الإسلام صراعات الأحزاب العقائدية والفقهية للقرون الأولى وحسب، بل أيضًا السياسية، وباختصار كل التيارات والتيارات المضادّة باعتبارها أحاديث. وقد حدث هذا على نحوٍ، أحال فيه اللاهوتيون من أنصار المذاهب الفقهية والشعائر هذه المذاهبَ والشعائرَ إلى أحاديث وأفعال مزعومة للنبي من خلال روايات مختلفة وذلك من اجل ادخالها مجال الممارسة بفعالية اكبر. لم يرَ الرأي العام في ذلك كذبًا على العموم، بل رأى فيه إجراء كتابيًا مباحًا. ظهور النقد الإسلامي للروايات

---

[٤٨١] قارن على سبيل المثال العبارات الشائعة كثيرًا «وكأني أرى النبي»، «وكأنني واقف بين يديه».

[٤٨٢] R. A. Dozy, *Essai sur l'historie de l'islamisme traduit du hollandais* (Leiden 1863) par Victor .Chauvin, 1879, p. 124

[٤٨٣] .I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol II, 1890

الذي تمسَّك حصرًا بالشكل، وغضَّ الطرف عن المضمون الخالي من أية دلالة، لم يتمكن من إحداث تغيير نحو الأحسن في أحاديث السيرة. في هذا الخصوص، ينبغي ألاّ يُنكر أنَّه يمكن أن تتدارى بين هذه الكومة من الخطأ والكذب روايات جديرة بالتصديق أيضًا. لكن منذ البداية وحتى يثبت العكس، يقع كل حديث شرعي تحت شبهة الوضع.

وللحديث الشرعي، بالنظر إلى معاملة الإسناد، وضع خاص. فرغم كل التغيُّرات ـ كما سيُعرَض لاحقًا عند مناقشة الأعمال منفردة ـ التي كانت خاضعة لحكم المرجعيات مع مرور الوقت، بقي الحديث الشرعي دائمًا مِلكًا لسلسلة الشهود الكاملة والخالية من الثغرات. وبينما وصل هذا الشكل ذروة كماله داخل سيرة النبي، كالتواريخ عمومًا، عند الطبري، تصدَّع تدريجيًّا فيما بعد، حتى سقط أخيرا كلُّ ذكر للمصادر. من ناحية أخرى يلفت الإسناد في الحديث الشرعي الأنظار اكثر من ذلك ظاهريًّا، لأنَّ مادة الرواية هنا مشرذمة في كثير من الأبواب الصغيرة، التي ينبغي أن يُساق تأكيد لكل باب منها. هكذا يحدث أنْ يشغل الإسناد في مجموعات الحديث على الاقل الحيز نفسه الذي يشغله النص الحقيقي (المتن).

د) أدب الحديث[٤٨٤]

إن التقدير الكبير الذي حظي به الإسناد، كما عُرض آنفًا، في الحديث الشرعي سببه النشوء المبكر لما يُسمى بأعمال المسند التي رُتِّبت الروايات فيها حسب الأسانيد، وعلى نحو أدق حسب «الصحابة» المذكورين بالاسم في المرتبة الأخيرة من الإسناد. أقدم هذه الأعمال وأكثرها تفرُّدًا في هذا الميدان، والذي يتوفر حاليًّا في نسخة مطبوعة، هو «مسنَد» أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل

---

[٤٨٤] العرض التالي يدين باغلبيته لعمل غولدتسيهر I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 203 - 274. وكذلك للدراسة الهامة «مواد جديدة في مصادر الرواية عند المسلمين» Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern, ZDMG, 50, 1896, p. 465 - 506.

(ت ٢٤١ للهجرة).[٤٨٥] ضمن الإطار العام في ترتيبه، تُجمع هنا أصناف مفردة على نحو خاص، بعضُها حسب القرابة والنسب مثل أحاديث الصحابة من آل البيت، والأنصار، والنساء، وبعضُها الآخر حسب مكان الإقامة أو الموطن، على سبيل المثال، أحاديث الصحابة من العراق، والبصرة، والكوفة، ومكة، والمدينة وما إلى ذلك. على ما يُظَنّ، فإنَّ هذا التقسيم لم يكن من ابتداع المؤلف، بل هو من بقايا العصر القديم الذي كان أدب الحديث فيه مؤلفًا من أعداد كبيرة من مثل هذه المجموعات الصغيرة المستقلة. على هذا النحو يتضح بسهولة بالغة أن اسم المسند لا يطلَق فقط على عمل ابن حنبل بكامله، بل أيضًا على كل مجموعة صغيرة من الأحاديث المذكورة أعلاه. ويشمل المضمون كل المواد التي تشكل موضوع خبر الحديث، والشرائع والقواعد الطقوسية، والمعايير الفقهية، والأحاديث الأخلاقية، والقصص. وتشغل الرواية التاريخية، المغازي، هنا أيضًا حيزًا واسعًا. لا يتخطى النقد في أي موضع هنا المقياس إلى درجة المألوف عند المسلمين والذي لا يتعلّق إلا بالشكليات، ويبقى في العادة متخلّفًا. لكن حين يتمادى ابن حنبل في ذكر أقوال للنبي، يمدح فيها سخاء الحاكم العباسي الأول السفاح، ويتنبأ بفتح الهند، ويتغنى بأمجاد مدينته مرو، فمن الأفضل للمرء أن يفكر هنا بالفكاهة لا بانعدام القدرة على الحكم.

تصعّب طبيعة كتب المسند الاستعمال إلى درجة عالية، خاصة وأنَّ المبدأ العام للترتيب حسب أسماء الصحابة،[٤٨٦] كما رأينا، يُخرَق عن طريق المجموعات الخاصة، بحيث أنَّ حديثًا ما يظهر في مواضع شتى أو، لو ظهر مرة واحدة فقط، غالبًا في موضع لم يُتوقع ظهوره فيه. ساعدت هذه الصعوبات على ظهور نوع آخر من مصادر الحديث، وهو ما يُسمّى بالمصنَّفات التي تُجمع فيها الروايات في فصول مرتبة حسب المضمون.[٤٨٧] لهذا النظام بالطبع عيوبه كذلك. فلو دخل أحد الأحاديث مضمونيًا تحت فصول مختلفة، فسيُدوَّن غالبًا، إما كلّيًا أو

(٤٨٥) القاهرة ١٨٩٦، ستة أجزاء من الحجم الكبير، مؤلف من ٢٨٨٨ صفحة.

(٤٨٦) «على الرجال» كما يدل المصطلح العربي.

(٤٨٧) «على الأبواب».

جزئيًا في مواضع متفرقة، لكنه لا يوجد أحيانًا في الموضع الذي يُنتظر فيه، وذلك في حال كانت المعالم الجانبية حاسمة لعملية الإدراج.

أكثر أعمال المصنف اعتبارًا هو صحيح[٤٨٨] أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦). ولعل العنوان «الصحيح» يشير إلى أنَّ المؤلِّف أراد أن يقدِّم مادة الحديث في شكل أفضل مما هو عليه عند شيخه ابن حنبل. على كل حال، فقد وضع نُصْب عينيه استبعاد الأحاديث ذات الثقات المشكوك بهم أو ذات المضمون المُريب، وعرض نص الأحاديث مع الإسناد بدقة متناهية، ووصف الشروحات والإضافات على نحو مميَّز باعتباره واضعًا لها، والإشارة إلى الآراء حول نسبة الروايات الموازية المختلفة في النهاية تحت اسمه الخاص. غير أنَّ هذه التحسينات كلها لا تقوم إلا على الشكليات، وليس لها أدنى صلة بما نسميه بالنقد التاريخي. وعندما يُقرُّ له المرء أيضًا بفضل تقليل كومة مادة الحديث إلى حد كبير ـ لأنَّ كتابه لا يُساوي إلا ثلث مسند ابن حنبل تقريبًا ـ، ينبغي على المرء ألا يعتقد أنَّ المادة المتبقِّية أكثر قيمة من المادة المحذوفة. مرجعيتا شيخه أنس بن مالك المفضَّلتان، عائشة وأبو هريرة، تحبَّذان عنده أيضًا. يضم النصف الثاني من كتاب بدء الخلق[٤٨٩] الكثير من الأحداث التاريخية، وعلى الأخص «كتاب المغازي الكبير» الذي لا يدانيه عمل آخر. ويتبع ذلك تفسير للقرآن. ما عدا ذلك ـ في الطبعة التي استعملتها[٤٩٠] ٦٧٠ من ٨٥٦ صفحة ـ يُملأ بالحديث الشرعي، بحيث لا يُذكر التاريخي إلا في بعض الأحيان.

---

[٤٨٨] يُسمى أيضًا «الجامع الصحيح»، قارن القسطلاني في مقدمة التفسير (بولاق ١٣٠٣ في عشرة أجزاء).

[٤٨٩] من فصل «مناقب أصحاب النبي». عناوين الأبواب وضعها البخاري بنفسه، وتشكل جانبا جوهريا من العمل، إلا أنَّ نصها يختلف بحسب النسخ. خلاف ذلك أُضيفت تسميات الكتب المجملة في وقت لاحق. قارن I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 238.

[٤٩٠] القاهرة (حلبي) ١٣٠٩، ٤ أجزاء. حول النسخ العديدة الأخرى قارن Brockelmann, *Geschichte der arab. Lit.*, 1, p. 159. من بين تلك نسخة ـ غير مكتملة بعد ـ أوروبية في ٣ أجزاء وضعها Ludolf Krehl، لايدن ١٨٦٢ ـ ١٨٦٨، يضاف إليها الجزء الرابع، أعده Th. W. Juynboll، لايدن، ١٩٠٧ ـ ٨. منذ هذه المحاولة الأولى لم يقم أي عالم مسيحي بتحقيق عمل من أعمال الحديث، على الأرجح نتيجة المعرفة الصحيحة بأن الشرقيين يستطيعون هذا على نحو أفضل. يجب أن نقتصر على وضع الفهارس للروايات. صدرت في باريس الأعمال التالية ـ غير المستوفية بالطبع للشروط المحقة ـ ترجمة كتاب الحديث للبخاري:

خلَّف تلميذ آخر لابن حنبل، وهو أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١) أيضًا تحت اسم «صحيح» جمعًا مشهورًا للغاية.[٤٩١] ترتيب الفصول مختلف عن ترتيب البخاري، وتنقص هنا العناوين المميِّزة للفصول التي أضافها النووي (ت ٦٧٦)[٤٩٢] فيما بعد إلى تفسيره. في الوقت الذي وزَّع فيه البخاري غالبًا أحاديث متشابهة بأسانيد مختلفة على فصول مختلفة خاصة بموضوع معين، يُدرج مسلم كل الروايات في أول موضع يدخل في الحسبان، ولا يستغل هذه المادة فيما بعد. قيمة هذا العمل قليلة لنا، لأنَّه لا يضم فصولاً تاريخية إلا في جزء من كتاب الفضائل وفي بعض المواضع المتفرقة. الفصل الذي يرد في النهاية، «تفسير القرآن»، يبدو كأنَّه عمل غير مُنجَز، حتى أنَّه لا يتجاوز العشر صفحات في نسخة الهوامش التي استعملتُها، وكذلك في التفسير الواسع. ما هو جدير بالتقدير هنا هو التمهيد الشامل في الرواية الذي قدَّم به مسلم جمعه.[٤٩٣]

تُظهر أعمال السنن أيضًا اهتمامًا متزايدًا بالحديث الشرعي وحديث الشعائر، ومن هذه الأعمال «سنن» أبي داود (ت ٢٧٩)، و«سنن» ابن ماجة (ت ٢٧٣)، و«سنن» النسائي (ت ٣٠٣)[٤٩٤] والتي لا تُذكر إلا عندما يرد أحد الأحاديث فيها دون غيرها أو أن يكون الحديث قد وُجد عنهم عَرَضًا.

El - Bockhāri. *Les traditions islamiques, traduites de l'arabe avec notes et index par O. Houdas (et W. Marçois). T. I - III (Publications de l'Ecole des langues orient. vivantes. IV. serie, t. III - V.)* Paris 1903 - 08 XXV, 682, 649, 700 p.

يعمل على مثل هذه الفهارس منذ سنوات بالاشتراك مع آخرين A. J. Wensinck، قارن مجلة ZDMG, 70, p. 570; 72, p. 347.

[٤٩١] I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 245ff. حول النسخ المختلفة، قارن Brockelmann, *Geschichte der arab. Lit.*, 1, p. 160. أستشهد بالكتب والأبواب حسب تسميات النووي، سيُضاف في النسخ الشاملة فقط رقم الجزء والصفحة للطبعة التي استعملتها ـ على هامش نسخة بولاق للقسطلاني حول البخاري (بولاق ١٣٠٢ في ١٠ أجزاء).

[٤٩٢] قارن بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ١، ص ٣٩٤.

[٤٩٣] في الطبعة التي استعملتها ج ١، ص ٦٠ ـ ١٨٤.

[٤٩٤] I. غولدتسيهر، المصدر المذكور أعلاه، ١، ص ٢٤٨وو. بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه ١، ١٦١ وو.

يمكن لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩) أن يفتخر باتخاذ ثلاثة من المحدِّثين المشهورين ـ ابن حنبل، البخاري، وأبي داود ـ شيوخا له. يُسمَّى عمله أحيانًا «السنن»، لكن غالبًا وأصح من ذلك «الجامع الصحيح»،[٤٩٥] لأنَّ مضمونه قريب جدًّا من «صحيح» مسلم. وكما هو عند الأخير، يضم عمله أيضًا في أبواب المغازي[٤٩٦] جوانب تاريخية، إضافة إلى ذلك تفسيرًا واسعًا للقرآن.[٤٩٧] الجدير بالذكر هنا هو الوضع الخاص الذي يحتله في نقد الإسناد. لا يقبل البخاري ومسلم إلا بأولئك الشهود الذين يسود حول أمانتهم بين العلماء رضى تام. ويرضى أبو داود وتلميذه النسائي عندما لا يُطعن بأحد الشهود في العموم. لكن يتقدَّم الترمذي خطوة إلى الأمام ويأخذ كل حديث اتُخِذ في أي وقت كان باعتباره دليلا في التطبيق الشرعي. من ناحية أخرى يجد نفسه ملزمًا بمنح كل حديث استعان به ـ حسب درجة مصداقيته ـ تقديرًا معيّنًا.[٤٩٨] أثناء ذلك لا يعتمد هذا الأمر، كما هو غير خافٍ في النقد الإسلامي، إلا على شكل النقل، إلى درجة أنَّ أكثر الأحاديث الموضوعة وقاحة قد تنال الدرجة الأعلى.

للمؤلِّف نفسه عمل صغير حول شخصية محمد ونمط حياته يقع في ٥٦ فصلاً. على ما يبدو، لا توجد من هذا العمل طبعات مستقلة، الا متلازمةً مع التفاسير.[٤٩٩] الطبعة التي استعملتها من هذا العمل مطبوعة كملحق للصحيح، لكنها مزوَّدة بترقيم خاص للصفحات.[٥٠٠] ويرد العنوان مرة «الشمائل»، ومرة أخرى «شمائل المصطفى» أو «الشمائل النبوية والخصائل المصطفوية». الأسانيد

---

[٤٩٥] في الطبعة التي استعملتها ـ طبعت في دهلي ١٢١٥، مجلدان من الرقائق ـ ترد على صفحة الغلاف كلمة «الجامع»، لكن فوق النص «سنن». ولا تعود المقدمة في طبيعة الرواية (الرسالة في فن أصول الحديث)، التي ترد الآن عادةً في بداية الطبعة، إلى الترمذي، بل إلى العالم المعروف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦).

[٤٩٦] ج ٢، ص ٢٠١ ـ ٢٣٤.

[٤٩٧] ج ٢، ص ١١١ ـ ١٧٢.

[٤٩٨] على سبيل المثال «حسن»، «ضعيف»، «صحيح»، «غريب»، «أصحّ». وهناك أوصاف مركبة مثل «حسن صحيح»، «حسن غريب».

[٤٩٩] بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ص ١٦٢، يدرج العديد منها.

[٥٠٠] ٣٠ صفحة في شكل النسخة الهندية المطبوعة والموصوفة أعلاه.

هنا وفيرة وطويلة التقسيم، لكن، كما في الصحيح، من دون أن تكون مصحوبة بنقد ما. ويذكِّر المضمون بالجمع الذي قام به محمد بن سعد حول الموضوع نفسه في نهاية سيرته تحت عنوان «صفة رسول الله»،[٥٠١] ويتألف كله تقريبًا من أخبار مشكوك فيها وغير قيمة تاريخية. بلا شك يبدو ترتيب المادة مختلفًا، وكذلك مضمون أغلب العناوين. خلاف ذلك يتطابق عدد الفصول إلى حد كبير («الشمائل» ٥٦، ابن سعد ٥٨). وتستحق العلاقة الدقيقة بين العملين دراسة منفردة.

كتاب «مشكاة المصباح» لولي الدين محمد بن عبد الله التبريزي هو تنقيح انتُهي منه عام ٧٣٧ للهجرة لكتاب «مصباح السنن» لأبي محمد الحسين بن مسعود الفرَّاء البغوي (ت ٥١٠ أو ٥١٦).[٥٠٢] كان القصد منه أن يُستعمل لتعليم غير المتخصصين، وعلى وجه الخصوص، للتسلية. ويناسب اختيار المادة هذا القصد. وبقدر ما يوجد فيه من تحسُّس لما هو تاريخي، فهو موجود في فصلي فضائل النبي والمناقب.[٥٠٣] وترد داخل الفصول المنفردة الأحاديث المستمَدة من البخاري ومسلم في المقدمة، وتوصف بالصحيحة، ثم يلي ذلك مستخلصات من أعمال السنن، وتوصف بالحسنة، وأخيرًا، ترد بين حين وآخر بعض الأحاديث الغريبة أو الضعيفة. بسبب هذا الترتيب يعطي الكتاب عرضًا إجماليًا جيدًا للأحاديث الموجودة في أعمال الحديث السبعة الأساسية في مسألة معينة، من هنا يستطيع ـ لعدم وجود مراجع أخرى منظَّمة ـ أن يقدِّم خدمة جليلة للبحث.

يتقدَّم كل الأعمال المدرَجة في هذا الفصل زمنيًا كتاب «الموطّأ» لمالك بن

---

[٥٠١] ابن سعد ١، ٢، ص ٨٧ ـ ١٨٦، قارن أعلاه، ص ٣٥٥و.

[٥٠٢] I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 270f. بروكلمان، المصدر المذكور اعلاه، ١، ص ٣٦٣و، ٢، ١٩٥. ألفت الانتباه الى صدور الترجمة التالية من «مشكاة المصابيح»:

Mishcát-ul-Masábíh, or Collection of the most authentic Traditions, regarding the actions and sayings of Muhammed; exhibiting the origin of the manners and customs, the civil, religious and military policy of the Muslemáns. Translated... by A. N. Matthews. Vol. I. II. Calcutta 1809 - 1810. IX, VI, 665, VI, 817 pages.

[٥٠٣] في الطبعة الهندية التي استعملتها، دلهي ١٣١٠، ص ٥١٠ ـ ٥٨٤.

أنس (ت ١٧٩).(٥٠٤) لكن هذا العمل ليس كتابًا في الحديث، بل مجموعة فقهية تعرض الشرع والقضاء وشعائر الدين الممارَسة حسب إجماع المدينة وأعرافها. ومع أنَّه يستعين بالأحاديث، إلا أنَّها لا ترد في كل فصل، ولا يقيم عليها كبير وزن. لذا لا يستحق هذا العمل أن يُذكَر، إلا عندما يتعلَّق الأمر بإيضاح انتشار حديث معين أو وروده في وقت مبكر.(٥٠٤أ)

هـ) سيرة صحابة محمد

المصادر الأقدم حول صحابة محمد هي سير النبي، والمجموعات التاريخية، وتواريخ العالم، وكذلك أعمال الحديث، لا سيما تلك الفصول المسماة بالمناقب أو الفضائل. لكن لا يحظى الصحابة في أي مكان آخر من المصادر القديمة بالاهتمام الذي يحظون به في «كتاب الطبقات» لابن سعد.(٥٠٥) وضع الطبري كذلك عملاً كبيرًا في ذلك، لكن لم يبقَ منه على ما يبدو إلا المُلخَّص الغثّ المطبوع في نهاية كتاب التاريخ.(٥٠٦) والأعمال المرتبة أبجديًّا والعائدة إلى العصور اللاحقة أكثر سهولة للبحث.

أقدم عمل من هذه الأعمال والذي يتوفر في نسخة مطبوعة يحمل عنوان

---

(٥٠٤) إ. غولدتسيهر، المصدر المذكور أعلاه، ٢، ص ٢١٣وو. بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ١، ص ١٧٥و.

(٥٠٤أ) بحسب ملاحظة كتبها شفالي في مخطوطته بالرصاص، أراد في هذا الموضع ان يدلي برأيه حول كتاب «السنن» الذي ذكره مرارًا: علاء الدين علي المتقي الهندي (ت ١٥٦٧/٩٧٥)، «كنز العمال في سنن الاقوال والافعال» (انجز عام ٩٥٧ هـ/١٥٥٠م). الاجزاء ١ ـ ٨، حيدراباد ١٣١٢ ـ ١٣١٤؛ مجموعها ٢٧٠٧ صفحات. يعتمد هذا العمل على ثلاث مجموعات للسيوطي: ١ ـ «جمع الجوامع» (او الجامع الاكبر) وهو كتاب اراد مؤلفه ان يجمع في جزئه الاول، قدر الامكان، جميع اقوال النبي ويرتبها ترتيبًا ابجديًا، ويجمع في الجزء الثاني الاحاديث التي تدور حول افعال محمد، مرتِّبًا اسماء اقدم رواتها ترتيبًا ابجديًا (قارن حول ذلك حاجي خليفة ٢، ص ٦١٤ وفهرس Ahlwardt للمخطوطات العربيّة في المكتبة الملكيّة في برلين، ٢، ص ١٥٥)؛ ٢ ـ «الجامع الصغير»، وهو مقتطف من الجزء الاول المذكور (وقد طُبع مرارًا في مصر، أحيانًا مع شرح العزيزي أو شرح المناوي)؛ ٣ ـ «زوائد (او زيادات، ايضًا ذيل) الجامع الصغير». ويورد المتقي في «كنز العمال» كل الاحاديث المجموعة في هذه الاعمال الثلاثة، لكن ـ ليسهل على الفقهاء استعمالها ـ بتوزيع نظامي يلائم الانواع الفقهية (محتفظًا بالفصل بين الاقوال والافعال، ومفرِّقًا في الاقوال بين تلك المأخوذة من الجامع الصغير أو الزوائد والبقية).

(٥٠٥) قارن أعلاه، ص ٢٥٧و.

(٥٠٦) قارن مقدمة M. J. de Goeje في طبعة لايدن لتاريخ الطبري، ص XIII و.

«الاستيعاب في معرفة الأصحاب»، وضعه العالم الإسباني المعروف أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣).(٥٠٧) أكثر شمولاً من ذلك هو ذلك العمل(٥٠٨) الذي يحمل اسم «أسد الغابة» لابن الأثير، مؤلف «تاريخ العالم» (ت ٦٣٠).(٥٠٩) وكما ينبه ابن الأثير في المقدمة، فإنَّه استند إلى ابن عبد البر المذكور آنفا وثلاثة علماء آخرين ـ كلهم من إصفهان، ومن مواليد بلاد فارس ـ هم: أبو عبد الله بن منده (ت ٣٩٥)،(٥١٠) وأبو نُعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠)،(٥١١) وأبو موسى محمد بن أبي بكر بن أبي عيسى (ت ٥٨١).(٥١٢) لذا فهو يزوِّد المقالات التي يستعيرها من واحد أو أكثر من هؤلاء المؤلفين بداية بالحرف الملائم (د، ع، ب، س). من الغريب جدًّا أن يطوِّر(٥١٣) قواعد التتابع الأبجدي من بعيد وبسذاجة كما لو أنَّ الأمر يتعلَّق بابتداعٍ ما، رغم أنَّ ابن عبد البر الذي عاش قبله بحوالي ١٥٠ عاما كان قد ملك مثل هذا الترتيب.(٥١٤) من الكتب التاريخية التي استعملها ابن الأثير أذكر فقط «المغازي» لابن إسحاق والذي توفَّر له برواية يونس بن بُكَير،(٥١٥) بحيث يمكننا هنا الحصول على وسيلة جديدة لإعادة إنتاج النص الأصلي لهذا العمل الهام.(٥١٦) في الوقت الذي تناول فيه ابن سعد في كتاب «الطبقات» إجمالا قرابة ١٨٦٠ من الصحابة، يزادد عددهم عند ابن الأثير ليصل إلى

---

(٥٠٧) بروكلمان، ١، ص ٣٦٣و. طبع في حيدر ابلد سنة ١٣١٨ هـ.

(٥٠٨) القاهرة، ١٢٨٠ هـ، في ٥ أجزاء.

(٥٠٩) قارن اعلاه، ص ٣٦٤و.

(٥١٠) بروكلمان ١، ص ١٦٧.

(٥١١) بروكلمان ١، ص ٣٦٢.

(٥١٢) المصدر المذكور اعلاه، ص ٣٥٥ أدناه.

(٥١٣) ج ١، ص ٥، س ٢٠ ـ ص ٦، س ١١.

(٥١٤) يُلمح الجزء الأول ص ٦، س ٢٢، ٢٣، إلى آخرين ممن سبقوه في هذا المجال. («ورأيت مجموعة من المُحدِثين عندما رتبوا أحد الكتب حسب الحروف،...»)

(٥١٥) قارن، ج ١، ص ١١، س ٩و. النقد ذاته لستعمله ايضًا بين موضع وآخر الواقدي في «أسباب النزول»، قارن طبعة القاهرة ١٢١٥، ص ١٦٥، س ١٢.

(٥١٦) قارن أعلاه، ص ٣٥٢.

قرابة ٧٥٥٤. [٥١٧] وقد وصل ابن الأثير إلى هذا العدد من خلال مراعاته إلى جانب صحابة النبي دوائر أوسع من المعاصرين.

وضع شمس الدين أبو عبد الله بن علي الذهبي (ت ٧٤٨) ملخَّصًا قصيرًا لهذا العمل الكبير تحت عنوان «تجريد أسماء الصحابة»، [٥١٨] واستعمل إلى جانب هذا العمل مصادر أخرى سردها بعناية في المقدمة، وأحال إليها كل مقالة جديدة مأخوذة باعتبارها مصدرًا له عن طريق حروف مخصوصة. ويستغل فيه بشكل خاص الجزء الأخير من عمل ابن سعد المشهور «الطبقات»، المخصص للنساء. على هذا النحو يبدو أنَّه قد نجح بزيادة أعداد الأشخاص المدرجين إلى قرابة ٤٠٠ ـ ٥٠٠ مقابل ابن الأثير. [٥١٩] بسبب إيجاز الكتاب الشديد لا يمكن الانتفاع به إلا باعتباره سجلاً للعمل الذي استعمله المؤلف.

أشمل المجموعات المعروفة كتاب «الإصابة في تمييز الصحابة» لأبي الفداء محمد بن علي بن حجر [٥٢٠] المولود في عسقلان في فلسطين (ت ٨٥٢). يزداد عدد الأشخاص الذين يتناولهم هذا العمل عمّا هو عليه في الأعمال المذكورة آنفًا. فكما يرد في المقدمة، ج ١، ص ٤، أدرج العمل كل أولئك الأشخاص الذين يحتمَل انهم شاهدوا النبي، إما قبيل وفاتهم، أو في سني حياتهم الأولى. وتُظهِر نسخة كالكوتا [٥٢١] رغم حجمها الضخم ثغرات عظيمة، لأنَّه لم تكن هناك إمكانية للحصول على مخطوطات كاملة من هذا العمل.

في حين أنَّ سلاسل الشهود في المصادر التاريخية المتأخرة للعرب، كما عُرض آنفا، لم ترد إلا نادرًا، وكان العرض المترابط هو هدف المصادر وديدنها، [٥٢٢] شغلت الأسانيد في جموع التراجم الكبيرة كجمع ابن الأثير وابن

---

[٥١٧] حسب ابن حجر، «الإصابة»، ج ١، ص ٣.

[٥١٨] جزآن، حيدر اباد ١٢١٥.

[٥١٩] قارن المقدمة ج ١، ص ٤، س ٩، حيث يُقدر العدد الإجمالي بحوالي ٨٠٠٠.

[٥٢٠] قارن بروكلمان، المصدر المذكور اعلاه، ٢، ص ٦٧و.

[٥٢١] كالكوتا ١٨٥٦ ـ ١٨٧٣ (Bibliotheca Indica)، ٤ أجزاء بما مجموعه ٤٨٠٠ صفحة.

[٥٢٢] قارن اعلاه، ص ٣٦٤.

حجر حيِّزًا واسعًا. يكمن سبب هذه الظاهرة اللافتة في أنَّها لم تصدر عن اهتمام تاريخي مستقل، بل هدفت كلِّيًا إلى خدمة نقد الروايات.(٥٢٣) فالروايات التي تتناول الفصل في الأحكام ومعرفة الحلال والحرام والموضوعات الدينية الأخرى لا تكون وثيقة إلا عندما تتقدم معرفة الرجال على أسانيدها ورواتها. أوائل هؤلاء الأعضاء وأنبلهم هم صحابة رسول الله، فلو أن فلانا لا يعرفهم، سيكون جهله بغيرهم أكبر وأكبر؛ لذا فمن الضروري تحديد نسبهم وأحوال معيشتهم، وإلا لما عرف المرء، إن كان العمل بما ترويه المرجعيات صحيحًا، ومؤكَّد الدليل. من هذه الناحية لا ينبغي استعمال روايات مجهولة الأشخاص.(٥٢٤) ولا غرابة في أن يظهر كتاب يدعي تقديم وسيلة لنقد الأسانيد، ويراعي هذا الشكل أيضًا في عرضه الخاص.

و) طبيعة التفسير الإسلامي للقرآن

الحديث التفسيري

يقدم تحليل السور في الجزء الأول من هذا الكتاب مئات الأمثلة لمعرفة طبيعة التفسير الإسلامي للقرآن.(٥٢٥) ما يتطلبه الأمر هنا هو خلاصة منظَّمة للأخطاء التي، كما يبدو، ظهرت قديما. والأخطاء الأهم هي التالية:

١. إن الأحداث التي تلا فيها محمد، حسب رواية قديمة، آية موحاة في وقت مبكر، تُصبح سببًا لنزول هذه الآية.(٥٢٦)

٢. إن المراعاة غير الكافية لمدلول الكلمة تؤدي إلى إغفال اقرب ما يقتضيه

---

(٥٢٣) يرتبط بهذا ايضًا أنَّ مختصر التراجم المآل في أسماء الرجال لمحمد التبريزي (ت ٧٣٧) معَدّ خصيصًا لعمله المخصص للحديث والمسمى بـ«مشكاة المصابيح»؛ ومرتبط بالنسخة الهندية. قارن أعلاه، ص ٢٧٢.

(٥٢٤) «اسد الغابة»، ج ١، ص ٣، س ١٤ ـ ١٩.

(٥٢٥) قارن أعلاه، الجزء ١، ص ٦٨ ـ ٢١٠.

(٥٢٦) على سبيل المثال، المصدر أعلاه، ص ١٣٣و حول سورة النحل ١٦: ١٢٦و، ص ١٨٥و حول سورة الطلاق ٦٥: ١.

النص. هكذا تُقصد على سبيل المثال عند الواقدي[٥٢٧] (كريمر **Kremer**، ص ١٣٢) بعبارة ﴿قد اقترب أجلهم﴾ في سورة الأعراف ٧: ١٨٥/ ١٨٤، غزوة بدر، لكنَّ هذه الآية تُشير بوضوح إلى المصير الذي يلاقيه الإنسان عمومًا بعد الموت، في حين تُفهَم آيات تُبشِّر دونما شك بنصر حربي، كما في سورة النصر ١١٠، على أنَّها إعلان ينبئ بموت محمد.[٥٢٨]

٣. لا يُعرَف أصلُ كثيرٍ من الاحاديث والشرائع من المصادر اليهودية أو المسيحية، وهو ما يؤدي إلى تفاسير سقيمة كافتراض مواقف غير ممكنة.[٥٢٩]

٤. بسبب الخطأ في تقدير المدلول العام لمعظمْ المواضع القرآنية، يسود الأسلوب بان تُردَّ بقدر الامكان كل آية إلى حدث معين من التاريخ المعاصر.

يعد هذا الخطأ أخطر خطأ وأشده من بين الأخطاء السابقة؛ ليس لأنَّه يرد على الأكثر، وأنَّه السمة الأغرب للتفاسير الإسلامية، بل أيضًا، لأنَّه يتضمن الجزء الأهم لنا من مضامينها، أي الأخبار التي تتناول حياة محمد. وكما لاحظ أ. شبرنغر (**A. Sprenger**)، فإن الأحاديث الواردة في التفاسير كثيرة ومفصَّلة بحيث أنَّه ـ بغض النظر عن الأنساب والمغازي ـ سيكون من الأسهل أن تُكتب سيرة النبي من دون أعمال السير، من ان تكتَب من دون التفاسير.[٥٣٠]

تنقسم الأحاديث المؤكَّدة إلى حدٍ ما في التفاسير إلى مجموعتين. إلى الأولى تنتمي تلك الأحاديث التي تربط الآيات بأحداث عامة مهمة، على سبيل المثال، تُربط أجزاء من سورة الأنفال ٨ بغزوة بدر، وأجزاء من سورة آل عمران ٣ بغزوة أحد، وتُربط سورة الحشر ٥٩ بطرد قبيلة النضير اليهودية، وسورة الفتح ٤٨: ١ ـ ٧ بصلح الحديبية، وسورة الحجرات ٤٩: ١ ـ ٥ برسل تميم، وسورة التوبة ٩: ١ وما بعدها بالحج في السنة التاسعة، وسورة المائدة ٥: ١ وما بعدها بحجة الوداع

---

[٥٢٧] يقوم المفسرون بنقل مماثل خاطئ أيضًا في سورة الإسراء ١٧: ٨٠/ ٨٢ لصيغ الأمر «أدخلني» و«أخرجني». قارن التفاسير.

[٥٢٨] التفاسير؛ ابن قتيبة ٨٢؛ تنبيه حول ابن هشام ٩٢٣؛ «الإتقان»، ص ٤٥، ٩١٠.

[٥٢٩] على سبيل المثال أعلاه، الجزء ١، ص ١٨٠و حول سورة النساء ٤: ٤٣/ ٤٦.

[٥٣٠] .Aloys Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammad,* Vol. III, p. CXX

في السنة العاشرة. وتقوم المجموعة الثانية على مثل تلك الأحداث الخاصة التي تلقي بضوء غير مناسب على سمعة النبي أو آل بيته، وتعد لهذا السبب وثيقة جدا. تندرج تحت هذه المجموعة الروايات الأصلية لسورة النور ٢٤: ١١وو ـ مغامرة عائشة[٥٣١] مع صفوان بن معطَّل؛ سورة الأحزاب ٣٣: ٣٧ ـ زواج محمد من زينب، زوجة زيد ابنه بالتبني؛ وسورة التحريم ٦٦: ١و ـ تعامل محمد مع جاريته ماريه في حجرة زوجته حفصة.[٥٣٢] لا ينبغي للمرء في العادة أن يُشكِّك عمومًا في أمانة الأحاديث حول هذه المواضع، حتى وإن كانت تفاصيل بعضها مزينة بالخيال. أما مدلول الجملة الأولى من سورة آل عمران ٣: ١٦١/ ١٥٥ فهو غير محدَّد، فلا يمكن الاعتماد على اي من أحد الأحاديث المذكورة حوله.[٥٣٣] مقابلة محمد لابن أم مكتوم الأعمى الذي ينتمي إلى أسرة مكية معتبَرة لا يمكن أن تشكل على نحو مناسب خلفية سورة عبس ٨٠، لأنَّ الأعمى ـ لام الله النبي بسبب معاملته الفظة له ـ كان رجلاً فقيرًا بمستوى وضيع. الرواية التي تلوم النبي على رضاه عن الإلهات الوثنيات لفترة قصيرة في الشعائر الإسلامية ينبغي أن تبقى موضع شك، رغم أنَّه لم تُقدَّم حتى الآن أدلة مقنعة على عدم صحتها. لكن طالما ان الظروف التاريخية التي سارت آنذاك غير معروفة على نحو أفضل، وطالما أنَّ الحسم لا يتعلَّق إلا بمسألتين هما ما إذا كان يعتقد ان محمدًا كان قادرًا على إحداث هذه النكسة القوية في الشرك، أو ما إذا كان المسلمون قادرين على اختلاق مثل هذا الإتهام، وهما مسألتان تظهر الإجابة عنهما محقّة بالقدر نفسه سواء كان الجواب إيجابًا أو نفيًا، فلن يتوصل البحث العلمي أبدًا إلى اتفاق.[٥٣٤] وبقدر ما تصح الإيضاحات

---

(٥٣١) حسب إحدى الروايات تُنكِّر عائشة بحنان وهي على فراش الموت بالذنوب السابقة التي خرجت منها مبرَّأة الذمة. لكن العجوز لا تريد أن تتذكرها. قارن، ابن سعد، ج ٨، تحقيق بروكلمان، ص ٥٢.

(٥٣٢) أعلاه، الجزء ١، ص ١٩٠، ١٨٦، ١٩٥.

(٥٣٣) المصدر المذكور أعلاه، ص ١٧٣و.

(٥٣٤) المصدر المذكور أعلاه، ص ٨٩ ـ ٩٢. أبدى حتى الآن جميع الباحثين، باستثناء كتاني، بآرائهم حول الرواية، وأخيرا أيضًا نولدكه في مجلة Der Islam، عدد ٥ (١٩١٤) ص ١٦٤. وقد وجدتُ بعض الشكوك فقط عند Ranke الذي يقول في كتابه Weltgeschichte (تاريخ العالم)، ج ٥، ١، ص ٦٤: «الرواية ترد في تناقض حاسم مع كل ما نعرفه على أنَّه موثوق عن محمد، بحيث أنني لا أقدم على الأخذ بها».

المدرَجة في كلتا المجموعتين، فإنَّها لا تعتمد على الأحاديث المصاحبة وحسب، بل أيضًا على التلميحات القرآنية التي كانت واضحة بما فيه الكفاية لتحفظ هذه الأحاديث من الزوال من جهة، وتستعين بها للتأكيد من ناحية أخرى.

لكنَّ الأكثرية الساحقة من الروايات حول اصل القرآن مريبة للغاية. فمعظم الوحي القرآني، كما يظهر، ذو طابع عام، ولا يُشير بشيء إلى أنَّه يملك أسبابًا متفرِّقة تتعلق بمناسبات معينة، مع أنَّ التفسير الإسلامي لا يُقرّ بهذا إلا في أندر الحالات.[535] ويثبِت تجاوز أكثر الأحاديث تناقضًا والذي جُمع له العديد من الأمثلة في الجزء الأول من هذا الكتاب،[536] وكذلك الأسلوب التقليدي في الاختلاق أنَّه لا مكان للحديث هنا عن تقليدٍ مصاحب. هكذا يُستَحَبُّ عرضُ الأشخاص أنفسهم كأنماط، فيُعرَف مثلا طعمة بن أُبيرِق باللص،[537] وابن أم مكتوم بالأعمى،[538] أو عبد الله بن أُبي بالشكّاك.

عدا ذلك فإنَّ عدد الأشخاص الذين يزعم نزول الوحي فيهم كبير للغاية. وهم ينتمون إلى طبقات ودوائر مختلفة جدًّا، أحرار وعبيد، مكيون ومدنيون، مهاجرون وأنصار، مؤمنون وكفار، يهود ووثنيون. وينسب إلى علي قوله إنَّه ليس هناك قرشي، لم ينزل فيه وحي.[539] يتّضح من هذا أنَّ الجزء الأعظم من واضعي تفسير القرآن كان من العبيد أو من المعتقين، الذين أدخلوا الأسماء المناسبة في احاديث قديمة، أو صنعوا بلا تردد أحاديث جديدة لرفع اعتبار مواليهم أو للتقليل من قيمة أعدائهم.

إنَّ طريقة العثور لكل آية على سبب تاريخي معاصر، مهما كان الثمن، لم

---

[535] على سبيل المثال المصدر المذكور أعلاه، ص ١٢٢، حول سورة الإسراء ١٧: ٣٠/٣٢.

[536] قارن اعلاه الجزء ١، ص ٧٨، ٨٢، ٨٣، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٩و، ١٤٦و، ١٦٦، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٦ ـ ١٧٨، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٢و، ١٩٥، ١٩٧و، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧وو، ٢٠٩و.

[537] المصدر المذكور أعلاه، ص ١٨٢و، ٢٠٧ حول سورة النساء ٤: ١٠٥/١٠٦ وما بعدها.

[538] المصدر المذكور أعلاه، ص ٨٧ حول سورة عبس ٨٠.

[539] «الإتقان»، ص ٨٢٢.

تقع، على ما يبدو، تحت أي تأثير خارجي، بل هي نتاج عربي خالص، تشابكت جذوره مع جذور الحديث على نحو وطيد؛ وذلك لأنَّ التفسير اليهودي للكتاب المقدس كان على مسافة بعيدة جدًّا من أحداث عصر النشوء، لا تمكّنه من ان يقدم على توصيفات خاصة للمواقف. لأنَّ القرآن يتضمن على كل حال عددًا لا بأس به من الإشارات التاريخية المعاصرة المؤكدة التي ترتبط بأحاديث مصاحبة لا غبار عليها، استُمدَّ من ذلك مبدأ تفسيري عام. بناء على هذا المبدأ، بحث المفسرون، من ناحية، عن الأحاديث التي استطاعت أن توضح وحيًا ما على أفضل سبيل، وأعانت، عند الضرورة، على إدخال عبارات المواضع القرآنية المخصوصة في الحديث. من ناحية أخرى، لم يرعوِ المرء، في حال أنَّ هذه الجهود لم تحقق نجاحا، من اختلاق مواقف ملائمة (الحديث التفسيري بمعناه الأوسع). وحيثما يصح هذا الافتراض أو ذاك، يصعب الفصل، طالما أنه لا تتوفر دراسات دقيقة حول الموضوع. لكن هذا الأمر لا يُنبئ بالكثير، إذ إنَّه يتعلّق في كلا الحالين بتخمينات باطلة وعديمة القيمة تاريخيًّا. ولا يصدر حكمنا منبئًا بيقين أكيد إلا عندما تُستَمد، على نحو مرضٍ، خرافةٌ ما من نص أحد المواضع القرآنية (حديث تفسيري بمعناه الضيق)، كما ينطبق هذا خاصة على بعض الأحاديث التي تتناول طفولة محمد وبدايات نشاطه النبوي. أذكّر هنا بخرافات غسيل قلب محمد، وانفلاق القمر، وكذلك ظروف نزول سورة المدثّر ٧٤ التي استُنتِجت[٥٤٠] على الأرجح من سورة الشرح ٩٤: ١؛ وسورة القمر ٥٤: ١؛ وسورة المدثّر ٧٤: ١. غير أنَّ هذه الحالات المؤكَّدة تندر جدا. لذا فمن المغالاة أن يجعل هنري لامنس[٥٤١] (Henri Lammens) نشوء كامل الحديث المتعلّق بحياة محمد وظهوره قائمًا على أساس التنبيهات القرآنية، ويبعد عن الاحتمال أن ينبت من جذر واحد مصدر متنوع مضمونًا وشكلاً واتجاهًا.

---

(٥٤٠) قارن أعلاه، الجزء ١، ص ٨٥، ١٠٧و، ٧٨.

(٥٤١) *Qoran et Tradition, comment fut composé la vie de Mahomet in Recherches de Science religieuse* Nr. 1, Paris 1910 وذلك حسب C. H. Becker في التقرير السنوي «الإسلام» في مجلة Archive für Religionswissenschaft، عدد ١٥ (١٩١٢)، ص ٥٤٠ و.

في حين أنَّ مجموعة الحديث التفسيري ـ مهما كانت أيضًا مختلَقة ـ لا تزال تقوم على أرضية التاريخ الحاضر، توجد بين وقت وآخر أحاديث أخرى تخترق دون حرج حواجز الزمان والمكان، وترى سبب الآيات القرآنية في ظروف المستقبل البعيد. لا يتعلّق الأمر في هذه الحال بوحي مناسبات بمعناه الدقيق البتة، إنما بنبوءات. ينتمي إلى هذه الأحاديث على سبيل المثال القول الاحتفالي لأبي أمامة صدي الباهلي بأنّه سمع بنفسه كيف ان محمدًا اوضح أنَّ سورة القمر ٥٤ : ٤٧ ـ ٤٩ قد نزلت في فرقة القدرية.[٥٤٢] ولا أستطيع أن أجزم ما إذا كان الزعم المنسوب إلى ابن الكلبي ـ أن سورة الأنعام ٦ : ١٠٠ تقصد الزنديق[٥٤٣] ـ لا يعرض إلا الرأي الشخصي لهذا العالم أو أنّه مغطى بأحد الأحاديث. تقع هذه التفاسير في المرتبة نفسها مع الكثير من النبوءات التي نُسبت في مصادر الحديث بدون حق إلى محمد حول مستقبل الخلافة الإسلامية.[٥٤٣ أ]

إن العبارة التي تُمهّد بها الأساطير التي تتناول أصل القرآن هذه تنص على القول: «نزلت الآية في...». لا يمكن الدفاع عن رأي السيوطي عندما يرى أن الحدث المروي بهذه العبارة لا يقترن أحيانًا إلا بعلاقة تقريبية والنص القرآني.[٥٤٤] هذا الرأي لا يتعارض مع نص هذه العبارة وحسب، بل سيثير الدهشة من ناحية دلاليّة أيضًا، ذلك أنّه ليس من طبيعة هذا الادب عمومًا وضع التحفظات والشروط، بل تُعرض فيه على الأرجح الكِذبة المفضوحة ببساطة ودونما لف ولا دوران باعتبارها حقيقة. لكننا لا نزال قادرين على إيضاح النحو الذي ينحوه السيوطي الذي يؤدي على ما يبدو إلى التخفيف من مسؤولية المرجعيات القديمة ـ على

---

[٥٤٢] الواحدي، «اسباب النزول» حول هذا الموضع، القاهرة، هندية، ١٣١٥، ص ٣٠٠. قارن أيضًا فخر الدين الرازي في تفسيره لهذا الموضع. التفسير الفارسي ـ غير الشيعي ـ القيم للقرآن الموجود في مكتبة جامعة كامبردج في إنكلترا ـ قبل ذلك كان بحوزة المستشرق الهولندي Thomas van Erpe (Erpenius، ت ١٦٢٤) ـ والذي يعود على الأرجح إلى نهاية القرن الثالث للهجرة، يُفسر الآية ٥٣ للسورة نفسها حسب تفسير القدرية، قارن Edward G. Browne في مجلة Journal of the Royal Asiatic Society، ١٨٩٤، ص ٥٠٤.

[٥٤٣] المصدر المذكور أعلاه، ص ١٦٥.

[٥٤٣ أ] I. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, Vol. 2, p. 125 - 130.

[٥٤٤] «الإتقان»، ص ٧٠ تقريبًا في النهاية.

الأغلب الصحابة ـ عن التفسيرات الخاطئة بالنسبة له.

من النادر للغاية أن تصف المرجعيات البيانات حول أصل الآيات القرآنية باعتبارها آراء ذاتية، أو أن تقيّدها. يبرز السيوطي مثل هذه الحالة حيث يقول الزبير بالإشارة إلى سورة النساء ٤: ٦٥/ ٦٨: «والله أحسب أنَّ هذه الآية ما نزلت إلا في ذلك الأمر»،(٥٤٥) ويقول ابن عباس حول سورة البقرة ٢: ٢٧٨: «بلغنا أنَّ هذه الآية ـ والله أعلم ـ قد أُنزلت في بني عمرو بن عمير».(٥٤٦) ويبدو أيضًا من النادر جدًّا أن يشدِّد الثقات على صدقهم. الشاهد الوحيد المعروف لي في هذا الأمر يتعلَّق بالرواية السخيفة التي تفسر الآيات ٤٧ ـ ٤٩ من سورة القمر ٥٤ بالإشارة إلى فرقة القدرية، بحيث يقوي كل عضو من أعضاء الإسناد التسعة قوله بالصيغة «أشهد بالله».(٥٤٧)

عندما تُنسب إلى النبي عن غير وجه حقٍّ تفاسير للآيات القرآنية، فإن هذه التفاسير تستحق القدر الضئيل نفسه من الثقة الذي تستحقه أقواله المزعومة في الحديث عمومًا. يرى بعض العلماء المسلمين أنَّ النبي ـ بصرف النظر عن الآية ٢٧٥/ ٢٧٦ من سورة البقرة ٢ المنزلة أخيرًا ـ قد فسَّر القرآن كله بشكل متصل، وحسب علماء آخرين لم يشمل نشاطه التفسيري إلا عددًا محدودًا من الآيات.(٥٤٨) القائمة الشاملة إلى حدٍّ ما والتي وضعها السيوطي في «الإتقان» (ص ٩١٨ ـ ٩٥٤) لا تتضمن ولو ملاحظة واحدة تخرج عما تعرفه التفاسير عمومًا. يتضح من عدم إيراد السيوطي في «الإتقان» أي واحد من تفاسير النبي الأربعة التي يوردها الواحدي حول سور البقرة ٢: ٢٧٢و/ ٢٧٤؛ والمائدة ٥: ٦٧/ ٧١؛ والقمر ٥٤: ٤٧و؛ والمزمل ٧٣ أنَّ هذه القائمة غير مكتملة ابدًا.

(٥٤٥) «الإتقان»، ص ٧٠؛ الواحدي، «أسباب النزول»، حول هذا الموضع (ص ١٢٢)؛ السيوطي، «لباب النقول في أسباب النزول» على حاشية الجلالين، القاهرة ١٣٠١، ج ١، ص ٣؛ البخاري، مساقات، فقرة ٧؛ الترمذي في تفسير هذا الموضع.

(٥٤٦) الواحدي، «أسباب النزول»، ص ٦٥، س ٢.

(٥٤٧) قارن أعلاه الحاشية ٥٤٢.

(٥٤٨) «الإتقان»، ص ٩٥٥.

ز) واضعو التفسير. ابن عباس وتلاميذه

إن القرابة الوثيقة للحديث التفسيري مع حديث السيرة والحديث الشرعي، وكذلك تساوي مادة الروايات المتوفر في نطاق واسع من شأنها أن تجعل حملة تفسير القرآن متطابقين إلى حد بعيد مع كبار شخصيات نوعي الحديث الآخرَين. بناء على ذلك يتراجع صحابة محمد الكبار هنا أيضًا بعيدًا خلف المنتمين إلى الجيل الأصغر سنًّا كعائشة، وعبد الله بن عمر، وأبي هريرة، وأنس بن مالك وابن مسعود.[٥٤٩] لكن ليس بينهم من يضاهي عبد الله بن عباس.

ابن عباس هو ابن عم محمد. كان عمره عند وفاة محمد ١٣ أو ١٥ عامًا، وحسب آخرين ١٠ أعوام.[٥٥٠] سياسيًا، لم يلعب أي دور أبدًا. لم يُنط به حكم البصرة ـ ظفر به عام ٣٩ للهجرة في عهد علي ـ إلا باعتباره أحد أقارب الخليفة الحاكم.[٥٥١] لكنه ترك هذا المنصب بعد سنة، وانزوى في الطائف والحجاز، إما حسب اتفاق سري مع معاوية الذي كان حاكم سوريا والذي امتدت يده إلى الخلافة، أو ليضمن مبكرًا حظوة الأسرة الصاعدة. وهنا عاش من ٣٠ إلى ٤٠ عاما متمتعا بإيرادات كبيرة أغدقها عليه الأمويون لقاء غدره بعائلة النبي. وقد كرَّس حياته هنا كليا للعلم ولتفسير القرآن وللدراسات التاريخية واللغوية، وسمت مكانته في هذا الميدان.[٥٥٢] ورغم مكانته الاجتماعية السامية لم يستنكف عن إعطاء الدروس. وكما يُروى فقد قدَّم في كل يوم مادة خاصة، ففي يوم يقدم الفقه،[٥٥٣] وفي يوم

---

[٥٤٩] يقول «الإتقان»، ص ٩٠٨، إنَّ ١٠ من الصحابة برعوا على وجه الخصوص في التفسير، ويُدخل في هذا العدد الخلفاء الأربعة الأوائل، ومنقحو النسخ الأربعة السائدة قبل الجمع العثماني، ابن مسعود، وأُبي بن كعب، أبو موسى، وزيد بن ثابت، بالإضافة إلى ذلك عبد الله بن الزبير وابن عباس. غير أنَّ هذا الاختيار ليس مُوَفَّقًا، إذ إنَّ عائشة وأبا هريرة وابن عمر وأنس يظهرون أكثر بكثير باعتبارهم مصادر لآراء التفسير من الأشخاص الثمانية الأوائل الذين ذكرهم السيوطي في المرتبة الأولى.

[٥٥٠] المسعودي، «مروج الذهب»، ٥، ص ٢٣٢؛ ابن قتيبة، ص ٣٢؛ النووي؛ «أسد الغابة»؛ ابن حجر؛ الذهبي، «حفاظ».

[٥٥١] الطبري، «تاريخ»، ١، ص ٣٤٤٩.

[٥٥٢] تفاصيل هذا المخطط تعتمد عمومًا على ابن سعد ٢، ٢، تحقيق شفالي، ص ١١٩ ـ ١٢٤، و«أسد الغابة»، وابن حجر، والنووي.

[٥٥٣] يُذكر قانون الإرث، الحلال والحرام، ومناسك الحج كأجزاء منه.

آخر التفسير أو غزوات محمد أو الشعر أو أيام العرب. ويُذكر أخيرًا علم الأنساب وتاريخ جزيرة العرب قبل الإسلام الذي ربطه على نحو مميَّز بالقرآن وبعناصر منحولة من الكتاب المقدَّس، وتتبَّعه حتى عصر البطارقة.[٥٥٤] في هذه الأثناء يُذكر دائمًا تفسير القرآن والحديث المرتبط بذلك كمجال أساسي لاختصاصه. ويُروى أنَّ محمدًا بنفسه دعا الله أنْ يُعلِّم ابن عباس التأويل. من هنا لا غرابة أنَّه قد برع في هذا المجال، وكُرِّم بلقب «تُرجمان القرآن».[٥٥٥] لكن حالما تُسهب مصادر التراجم في طبيعة نشاط ابن عباس التفسيري ومداه فإنَّها تُظهر الكثير من التناقضات. فيُروى حينًا أنَّه فسَّر سورة البقرة آية آية، وحينًا آخر أنَّه فعل هذا مع القرآن كله.[٥٥٦] حتى أن بعضهم ذكر أنَّه قد عدَّ آي القرآن وحروفه.[٥٥٧] وقد اكتسب معرفته الكبيرة في الروايات من خلال سؤاله الدؤوب للصحابة الكبار الذين قدموا المعلومات إلى ابن عم النبي عن طيب خاطر. وقد استمد ابن عباس مواد أخرى من اليهود الذين كان يلتقيهم في بيته.[٥٥٨] ويظهر من بين ثقاته أيضًا الحبر اليمني العالم كعب،[٥٥٩] لكننا لا نعرف إن كان قابله شخصيًا. ينسب البعض إلى ابن عباس أكثر من ١٦٦٠ حديثًا. استأثر البخاري ومسلم منها بـ ٩٥ معا إضافة إلى ١٢٠ أو ٤٩ حديثًا لكلٍّ منهما على حدة. وتعود له قرابة ١٠٠ من الأحاديث التفسيرية.[٥٦٠]

دعم ابن عباس ذاكرته عن طريق الكتابة على الأوراق التي يقال إنها كانت

---

[٥٥٤] في مصادر التراجم لا يوجد، بقدر ما ارى، شيء حول ذلك. لكن الواقعة تتأكد من خلال روايات تتناول التاريخ الخرافي للجزيرة العربية القديمة عند الطبري، ج ١، و«كتاب الأصنام» لابن الكلبي عند ياقوت، تحمل أسانيدها في جلها اسم ابن عباس في المقدمة. قارن أيضًا Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* الطبعة الثانية، ص ١٥.

[٥٥٥] ابن سعد، المصدر المذكور أعلاه؛ «الإتقان»، ص ٧٠٩و.

[٥٥٦] الذهبي، «حفاظ»، ج ١، ص ٨٠، س ١١؛ ابن سعد، «طبقات»، ج ٥، ص ٣٤٢، س ٢٢؛ النووي، ص ٥٤١.

[٥٥٧] «الإتقان»، ص ١٥٧، ١٦٤.

[٥٥٨] الطبري، «تاريخ»، ١، ص ٦٢و، ٤٢٤؛ الواحدي، «أسباب»، ص ١٤١، س ١٠.

[٥٥٩] النووي، ص ٥٢٣، س ٧.

[٥٦٠] النووي، ص ٣٥٣.

تعادل جِمل جمل بالكامل.(٥٦١) لكنه لم يخلّف أعمالا حقيقية. الأرجح أنَّ نتائج نشاطه الجمعي والبحثي موجودة في كتب تلاميذه وتابعيهم. ولو أردنا أن نتصدى لإعادة إنتاج آراء ابن عباس من أقوال أولئك الذين اعتمدوا عليه، لفشلت هذه التجربة؛ لأنَّ هؤلاء الأشخاص يعارضون بعضهم بعضًا في تفسير كل آية تقريبًا. هناك الكثير من الخيارات لإيضاح هذه الحقيقة اللافتة. فيمكن أن يُفترض أن تلاميذ ابن عباس قد نقلوا، سهوًا أو عن قصد، على نطاق واسع آراء شيخهم على نحو خاطئ، أو يكون ابن عباس نفسه قد غيَّر بشكل متواصل آراءه. لكن هذا وذاك بعيدان عن الاحتمال، إذ لا تُكتشف في اي صفحة دوافع لمثل هذا الإجراء التعسفي الخالي من أية حكمة. لذا لا يبقى لنا إلا أن نعتبر إبراز مرجعية ابن عباس في أكثر الاحوال وهمًا لا غير. وهذا يتلاءم مع عُرف أدبي انتشر في ذلك الوقت. فالمفسرون ـ حتى إن لم يكونوا من تلاميذ ذلك الشيخ ـ كانوا يتخلُّون عن حقِّهم التأليفيِّ الخاص، وينسبون إلى شيخهم ما كانوا قد ابتكروه إما تواضعًا أمام شيوخهم، أو رغبة في تكريم رأس الجماعة الأكبر سنًا والأكثر اعتبارًا.

تبرز ضرورة إدخال تصحيحات جذرية في الروايات الإسلامية التي تتناول ابن عباس من وجهة نظر أخرى. إذ لا يعقل مطلقًا أن يكون ابن عباس قد أتقن حقًّا كل الميادين المنسوبة إليه ـ الفقه، تاريخ ما قبل الإسلام والعصور القديمة، اللغة والشعر ـ ونمّى هذه الميادين عن طريق البحث والتعليم. لن يتجاوز مثل هذا الأمر قدرة الإنسان وحسب، بل يخص أيضًا فروع العلم نفسها التي لم يكن بعضها آنذاك قد تأسَّس بعد، ووُجِد بعضها الآخر في مرحلة البدايات. لذا سنُدفع إلى استنتاج أنَّ انجازات الكُتَّاب الأصغر سنًّا قد أُرجعت، بنيَّةٍ مغرضة، إلى الماضي، ووضعت على كاهل أحد الرجل. بالطبع لن تتمكن الروايات أن تسلك هذا السبيل، لو لم يكن ابن عباس قد ملك صيتًا كبيرًا في واحد أو أكثر من المجالات المذكورة، رغم أنَّه ـ نتيجة للمكانة الإجتماعية العالية لوظيفته ـ تجاوز حد الفضل الحقيقي. ويبدو من المؤكَّد عن طريق توافق مصادر التراجم والتفاسير والمصادر التاريخية الأدبية أنَّ

(٥٦١) ابن سعد، «طبقات»، ج ٥، ص ٢١٦، س ١٦.

التفسير كان ميدان ابن عباس الرئيس، في حين ان مدى هذا النشاط، الذي تتأرجح الروايات حوله، يجب ان يبقى حاليًا من دون بحث.

في حين لا تُمَسّ مرجعية ابن عباس داخل الإسلام حتى الوقت الحاضر ولا يمكن هزُّها، أصبح من المألوف في الغرب منذ وقت أ. شبرنغر (A. Sprenger)[٥٦٢] اعتباره كاذبًا. لا يمكن القبول بهذا الحكم، حتى لو دخلت حقًّا جميع الأمور غير الصحيحة والأقوال المتناقضة الجارية تحت اسمه في حسابه الخاص. اذ يصعب في معظم الحالات اكتشاف دافع التزوير، وإنكار سلامة نية واضعه على السواء. من ناحية ثانية، كان تعليل أحد الآراء عن طريق اختلاق أحد أقوال النبي أو الصحابة في ذلك الوقت شكلاً مشروعًا للتعبير عن الآراء الذاتية.[٥٦٣]

أكثر من يُذكَر من تلاميذ ابن عباس المباشرين[٥٦٤] هم: سعيد بن جبير (ت ٩٥ للهجرة)،[٥٦٥] ومجاهد بن جبر (ت ١٠٣)،[٥٦٦] وعكرمة (ت ١٠٦)،[٥٦٧] وعطاء بن أبي رباح (ت ١١٤)،[٥٦٨] وأبو صالح باذام،[٥٦٩] وهم جميعًا، باستثناء سعيد، من المُعتَقين. ولم يترك أحد من بين هؤلاء، على ما يبدو، أعمالاً مستقلة إلا عكرمة وسعيد،[٥٧٠] في حين لم تحصل أحاديث الآخرين على شكل كتاب إلا عن طريق المنقّحين المتأخرين. وثمة تفاسير مختلفة تعود إلى الضحّاك بن مزاحم

---

[٥٦٢] Journal of the Asiatic Society of Bengal، عدد ٢٥ (سنة ١٨٥٨) ص ٧٢.

[٥٦٣] قارن اعلاه، ص ٢٤٧و، ٣٦٧.

[٥٦٤] توجد قائمة شاملة في «أسد الغابة»، ٣، ص ١٩٤. قارن أيضًا «الإتقان»، ص ٩٠٩وو.

[٥٦٥] ابن سعد، ج ٦، ص ١٧٨ ـ ١٨٧. الذهبي، «حفاظ»، طبعة حيدر اباد، ج ١، ص ٦٥ ـ ٦٧.

[٥٦٦] ابن سعد، ج ٥، ص ٣٤٣و؛ «حفاظ»، ج ١، ص ٨٠و.

[٥٦٧] ابن سعد، ج ٥، ص ٢١٢ ـ ٢١٦؛ ٢، ٢، ص ١٢٣؛ «حفاظ»، ج ١، ص ٨٣و؛ النووي.

[٥٦٨] ابن سعد ٢، ٢، ص ١٣٣و؛ ٥، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦؛ «حفاظ»، ١، ص ٨٥ ـ ٨٧؛ النووي.

[٥٦٩] ابن سعد، ج ٤، ص ٢٠٧، لكن دون ذكر سنة الوفاة.

[٥٧٠] «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٣٤، س ١، ٧. حول النقد المتأخر لعكرمة، قارن Sprenger, Mohammad, Vol. 3, p. CXIII, Nr. 1.

(ت ١٠٥)،[٥٧١] وهو أحد تلاميذ سعيد،[٥٧٢] أو إلى ابن جريج (ت ١٥٠)،[٥٧٣] تلميذ عطاء.[٥٧٤] وقد حظي تفسير مجاهد بتقدير كبير، إذ يعرف الفهرست وحده ثلاث نسخ مختلفة من هذا العمل.[٥٧٥]

من مُفسري القرن الأول لا يُذكَر إلا البعض ممن يُشكّك في تتلمذهم. فلا يمكن إثبات علاقة الحسن البصري (ت ١١٠)[٥٧٦] بمدرسة ابن عباس، لكن غالبًا ما يُستشهَد بتفسيره. واستعمل محمد بن إبراهيم الثعالبي (ت ٤٢٧) هذا التفسير بكثرة في نسخة عمرو بن عبيد.[٥٧٧] أما فيما يتعلّق بقتادة بن دعامة (ت ١١٢، ١١٧ أو ١١٨) الذي وُلد أعمى، وملك ذاكرة ممتازة، فقد تأرجحت التراجم حول ما إذا كان يُعدُّ من دائرة تلاميذ ابن عباس كعكرمة،[٥٧٨] وسعيد بن جبير، ومجاهد[٥٧٩] أم لا. وقد شاع تفسيره بروايات متعددة.[٥٨٠] خلاف ذلك انتمى محمد بن كعب القرزي إلى ابن عباس.[٥٨١] والقرزي رجل من أصل يهودي (ت ١١٧ أو ١١٩ أو ١٢٠)، واستعان أبو معشر (ت ١٧٠) وعدد من كتّاب سيرة النبي كثيرًا بتفسيره.[٥٨٢]

يجدر ذِكر التالين هنا باعتبارهم أهم ممثلي أحد الأجيال الناشئة وهم: محمد

---

[٥٧١] ابن سعد ٤، ص ٢١٠و.

[٥٧٢] «الفهرست»، ص ٣٣، و«الإتقان»، ص ٩١٤. أ. شبرنغر، المصدر المذكور أعلاه، ص CXVI، رقم ٢.

[٥٧٣] ابن سعد ٥، ص ٣٦١؛ «حفاظ»، ج ١، ص ١٥٢.

[٥٧٤] أ. شبرنغر، المصدر المذكور أعلاه، ص CXIV. العديد من أسانيد الواحدي، «أسباب النزول»، يؤكد هذا.

[٥٧٥] «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٣٣، س ٢١ ـ ٢٢. شبرنغر، المصدر المذكور أعلاه، ص CXV و.

[٥٧٦] ابن سعد، «طبقات»، ج ٨، ص ١١٤ ـ ١٢٩؛ النووي، ص ٤٠٩و.

[٥٧٧] Brockelmann, *Gesch. der arab. Litteratur*, 1, p. 67.

[٥٧٨] النووي، ص ٥٠٩، س ١٥.

[٥٧٩] الذهبي، «حفاظ»، ١، ص ١١٠، س ٦.

[٥٨٠] «الفهرست»، ص ٣٤، س ٥، ٤؛ Sprenger, *Mohammad, Vol. 3, p. CXVI, Nr. 7*.

[٥٨١] النووي، ص ١١٦، س ١٢.

[٥٨٢] على سبيل المثال الطبري، «تاريخ»، ج ١، ص ٥٧٥، س ٤، ص ١١٩٥، س ٢، ص ١٧٢١، س ١٤.

بن سائب الكلبي (ت ١٤٦)،[٥٨٣] وسفيان بن عيينة (ت ١٩٨)،[٥٨٤] ووكيع بن الجرّاح (ت ١٩٧)،[٥٨٥] وشعبة بن الحجاج (ت ١٦٠)،[٥٨٦] ويزيد بن هارون (ت ٢٠٦)،[٥٨٧] وعبد الرزاق بن همام (ت ٢١١)،[٥٨٨] وآدم بن أبي إياس (ت ٢٢٠)[٥٨٩] وغيرهم. باستثناء الثاني والأخير كان جميع هؤلاء العلماء أيضًا من العبيد أو المعتقين. ويؤكّد أحيانًا أنَّ هؤلاء العلماء قد خلّفوا وراءهم أعمالا مستقلة، رغم أنّه لم يصل إلينا أيٌّ منها.[٥٩٠]

لما كانت أولى الآثار المؤكَّدة إلى حدٍّ ما للدراسات النحوية عند العرب ظهرت في منتصف القرن الثاني،[٥٩١] فمن غير الممكن أن يُستشعَر الكثير من هذا العلم في التفاسير المبكّرة المذكورة. ويبدو أنَّ علم اشتقاق الألفاظ كان أقدم من النحو بمعناه الحقيقي. لذا، فمن الممكن أن تُنسب بحق الملاحظات المعجمية الواردة في تفسير البخاري إلى مجاهد. ومن غير المتَّفَق عليه إطلاقًا أن يكون ابن عباس قد عمل في هذا الميدان أيضًا.

على عكس ابن عباس الذي سما اعتباره في كل الأوقات عاليًا فوق كل اتهام، كان على تلاميذه وتابعيهم أن يتعرَّضوا غالبًا لأحكام مُنكِرة جدًّا. لكن هذا الأمر ليس مهمًّا لنا. لأنَّ النقد الإسلامي، كما عُرِض أعلاه عند التحدُّث عن

---

[٥٨٣] «الفهرست»، ص ٩٥؛ ابن سعد، ج ٥، ص ٢٤٩و. اتبع السيوطي عند اختيار الأسماء التالية، «الإتقان»، ص ٩١٦، في الوسط.

[٥٨٤] ابن سعد، ج ٥، ص ٣٦٤؛ «حفاظ»، ج ١، ص ٢٢٨وو؛ النووي ٢٨٩.

[٥٨٥] ابن سعد، ج ٦، ص ٢٧٥؛ «حفاظ»، ج ١، ص ٢٨٠وو؛ النووي، ص ٦١٤وو.

[٥٨٦] «حفاظ»، ج ١، ص ١٧٤وو؛ النووي، ص ٣١٥و.

[٥٨٧] «حفاظ»، ج ١، ص ٢٩٠وو؛ النووي، ص ٦٣٦و.

[٥٨٨] ابن سعد، ج ٥، ص ٣٩٩؛ «حفاظ»، ج ١، ص ٣٢٣.

[٥٨٩] «حفاظ»، ج ١، ص ٢٧٥.

[٥٩٠] ينبغي أن يُبحَث إن كان هناك بالفعل ترجمة فارسية لتفسير يزيد بن هارون في مكتبة القسطنطينية ـ نوري عثمانية ٤٧٤. لا يذكر «الفهرست»، ص ٤٣، من التفاسير المذكورة هنا إلا تفسير الكلبي وتفسير وكيع.

[٥٩١] Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litteratur*, 1, p. 99.

الحديث،[٥٩٢] يقوم في بعضه على التحيُّز الشخصي، وفي بعضه الآخر على التبعية للأحزاب الدينية أو السياسية الأخرى، كما يقوم في جزء منه على شكليات بناء الأسناد. وهكذا يُدَّعى أنَّ عكرمة عالم بارع في كتاب الله،[٥٩٣] رغم أنَّ ثقته كانت موضع إنكار،[٥٩٤] وهذا يعود على الأرجح إلى أنَّ حديثه لم يُستعمل كمادة للتدليل في علم الفقه، لأنَّه عُدَّ من الخوارج.[٥٩٥] وقليلا ما يُقدِّر المرء أبا صالح، لأنَّه لم يكن من القرَّاء.[٥٩٦] وحتى الكلبي، المرجعية الكبرى للأنساب وتاريخ ما قبل الإسلام، يعَدُّ ضعيفًا في الرواية،[٥٩٧] وأقرب ما يكون إلى الكذب.[٥٩٨] أما الإسناد «محمد بن مروان السدي عن الكلبي عن أبي صالح» فيدل على سلسلة كذب.[٥٩٩] كذلك، ودون تبرير مفصَّل، تُوجَّه تهمة الكذب ضد مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠) الذي روى عن الضحاك، وحسب آخرين، عن مجاهد،[٦٠٠] ويُذكر له تفسير مستقل.[٦٠١]

ح) التفاسير التي وردت إلينا

توجد أقدم بقايا مصادر التفسير في الأعمال التاريخية لابن إسحاق (ت ١٥١) والواقدي (ت ٢٠٧) والتي لا تذكر فقط، كعمل ابن سعد، عند رواية الأحداث المواضع القرآنية المطبَّقَة على هذه الأحداث أو المُنزلة قصدًا فيها، بل أيضًا تُفسِّر

---

[٥٩٢] قارن أعلاه، ص ٣٤٧وو، ٣٦٧.

[٥٩٣] «حفاظ»، ج ١، ص ٨٤، س ٧؛ ابن سعد، ج ٥، ص ٢١٢، س ١٩وو.

[٥٩٤] ابن قتيبة، ص ٢٤٤، س ٥، ص ٢٣١و؛ ابن سعد، ص ٢١٣، س ٩، ١٢.

[٥٩٥] ابن سعد، ص ٢١٦، س ١٠، ١٢.

[٥٩٦] Otto Loth, ZDMG, 35 (1881), p. 598.

[٥٩٧] ابن سعد، ج ٦، ص ٢٥٠، س ٨.

[٥٩٨] القرطبي.

[٥٩٩] «سلسلة الكذب»، «الإتقان»، ص ٩١٤، في البداية. أيضًا على هذا النحو القوي يعبِّر السيوطي في «لباب النقول في أسباب النزول» عن رأيه في سورة البقرة ٢: ١٤/١٣. «هذا الإسناد واهن، لأنَّ السُّدي الأصغر كذاب، وكذلك الكلبي، وأما أبو صالح فهو ضعيف».

[٦٠٠] النووي، ص ٥٧٤و؛ «الخلاصة»، ص ٣٨٦.

[٦٠١] «الفهرست»، ص ٣٤، س ٥.

بإسهاب سورًا كاملة.[٦٠٢] وتتألف الشروحات في العادة من عبارات موجَزة وبيانات أصلية. ومن حين إلى أخر تُذكر ـ عند الواقدي أكثر مما هو عند ابن إسحاق ـ مرادفات معروفة للغريب من الكلمات. وتظهر الملاحظات المعجمية ذات الطابع اللغوي للمرة الأولى في إضافات ابن هشام (ت ٢١٣) المستفيضة جدًّا في الغالب. وتُصحَب دائمًا بشواهد شعرية.

لا يقدِّم أحد التفاسير الواردة جزئيًا في مخطوط برلين (شبرنغر ٤٠٤)[٦٠٣] تحت اسم تفسير الكلبي إلا شرحًا مجملاً للنص، ولا يراعي الأمور التاريخية إلا قليلاً، أما القراءات والأمور النحوية فلا يأخذها مطلقًا بالحسبان. حسب شهادة الأسانيد أُلِّف هذا التفسير في القرن الثالث للهجرة. ويتطلب الأمر دراسة دقيقة للتثبت مما إذا كان هذا التفسير يعود حقًّا إلى ذلك العالم المشهور. على كل حال فإن روايات الكلبي الواردة في أعمال التفسير الأخرى أطول مما هي عليه هنا.

يتضمن جمع البخاري[٦٠٤] (ت ٢٥٦) وجمع الترمذي[٦٠٥] (ت ٢٧٩)، وهما أقدم مجموعتين منظمتين للحديث وصلتا إلينا، تفسيرًا شاملاً نسبيًّا للقرآن. ويحمل هذا التفسير كليا طابع تفسيري ابن إسحاق والواقدي.

---

[٦٠٢] على سبيل المثال، سورة البقرة ٢ (ابن هشام، ص ٣٦٣ ـ ٣٨٠)؛ سورة آل عمران ٣ (ابن هشام، ص ٤٠٢ ـ ٤١١، ٥٩٢ ـ ٦٠٧؛ الواقدي، Kremer، ص ٣١٠ ـ ٣١٧ = فلهاوزن، ص ١٤٥)؛ سورة الأنفال ٨ (ابن هشام، ص ٤٧٦ ـ ٤٨٥، الواقدي، كريمر، ص ١٢٦ ـ ١٣٢، فلهاوزن، ص ٧٧و)؛ سورة التوبة ٩ (ابن هشام، ص ٩١٩ ـ ٩٢٩، الواقدي، فلهاوزن، ص ٤١٥و)؛ سورة الكهف ١٨ (ابن هشام، ص ١٩٢ ـ ٢٠٢)؛ سورة الفتح ٤٨ (ابن هشام، ص ٧٤٩ ـ ٧٥١، الواقدي، فلهاوزن، ص ٢٦٠).

[٦٠٣] مخطوطات أخرى، أيا صوفيا ١١٣ ـ ١١٨، ونوري عثماني ١٦٧ ـ ١٨٣. Brockelmann, Gesch. d. *arab. Litteratur*, 1, p. 190، يدرج أيضًا نسخة مطبوعة ـ بومباي ١٣٠٢ ـ لم أستطع الحصول عليها.

[٦٠٤] القاهرة ١٣٠٩، ج ٣، ص ٦٣ ـ ١٤٤.

[٦٠٥] دلهي، ١٢١٥، رقائق، ج ٢، ص ١١٩ ـ ١٧٢. في الوقت الذي يراعي فيه البخاري السور كلها، ينقص عند الترمذي ما لا يقل عن ٢١ سورة كليا، وهي سور الجاثية ٤٥؛ والطلاق ٦٥؛ والملك ٦٧، ونوح ٧١؛ والمزمل ٧٣؛ والإنسان ٧٦؛ والمرسلات ٧٧؛ والنبأ ٧٨، والنازعات ٧٩؛ والانفطار ٨٢؛ والطارق ٨٦؛ والأعلى ٨٧؛ والبلد ٩٠؛ والعاديات ١٠٠؛ والقارعة ١٠١؛ والعصر ١٠٣؛ والهمزة ١٠٤؛ والفيل ١٠٥؛ وقريش ١٠٦؛ والماعون ١٠٧؛ والكافرون ١٠٩.

يمثّل العمل الكبير للطبري[٦٠٦] (ت ٣١٠) نقطة تحول في تاريخ التفسير. ولا يقتصر هذا العمل ـ كما هي الحال في الأعمال السابقة ـ على تقريب مدلول النص إلى الأفهام عن طريق التوصيفات الميسّرة، والشروحات المعجمية ـ وهو الأول بعد ابن هشام في استعمال الشواهد الشعرية في ذلك ـ والبيانات الأصلية، بل يناقش المسائل النحوية وعلاقاتها مع العقيدة والفقه. من ناحية أخرى يسعى هذا العمل إلى أن يكون جمعًا لأعمال الأجيال السابقة؛ لذا يذكر عند معالجة السور المنفردة كل ما يتوافر من آراء مختلفة، بحيث يدرج أيضًا الاختلافات غير المهمة في الروايات، ويراعي في هذا الخصوص الدقة المتناهية المعروفة لنا من التاريخ في إيراد سلسلة الشهود. «الأسانيد هنا كمثيلاتها في كتب التاريخ. كأساس رئيس في هذا العمل تظهر روايات مدرسة ابن عباس ـ والتي يتخذ مجاهد في داخلها موقفًا مستقلاً ـ وقتادة، والسدي، وابن إسحاق (لقصص الأنبياء)». ويقدّم المؤلف في النهاية حكمه الخاص حول التفسير الصحيح أو الأرجح.[٦٠٧] يعالج الطبري في مقدمة تفسيره (ج ١، ص ١و) المخطط الذي يدور في ذهنه لهذا العمل، لغة القرآن، «القراءات السبع»، جمع القرآن، مصادر التفسير وتاريخه، أسماء القرآن وأقسامه المفردة مثل، السور والآيات وكذلك الحروف المفردة التي ترد في بدايات بعض السور. ولم يلتفت نهائيا إلى القراءات، على الأرجح؛ لأنَّه عالجها في كتاب خاص، يبدو أنَّه قد فُقِد. يعتبر المسلمون تفسير الطبري عملا لا يُجارى.[٦٠٨] وهو بالفعل أكثر أعمال التفسير التي أنتجها العالم الإسلامي فائدة وذلك من خلال ما

---

[٦٠٦] يُسمى عادة التفسير. في التاريخ للمؤلف نفسه، ج ١، ص ٨٧، س ٢، يظهر «جامع البيان في تاويل القرآن» كعنوان، قارن M. J. de Goeje, Introductio، ص XII. هذا هو أحد اقدم الامثلة المعروفة لي، وهو عنوان كتاب مزخرف ومسجوع. هذا الموضة التي تأصلت بشكل محكم منذ بداية القرن الخامس في الأدب العربي، جاءت على الأرجح من بلاد فارس. الطبعة الأولى لهذا العمل كانت في مصر، القاهرة (الميمونية) ١٣٢١، في ٣٠ جزءًا. وأعد أحد أصحاب المكتبات، عمر حسين الخشاب، طبعة محسَّنة بعد تلك ببضع سنوات.

[٦٠٧] الوصف الممتاز لهذا العمل يرجع إلى ابن عساكر، وقد طبعه دي غويه في مقدمة طبعته لتاريخ الطبري، ص LXXIX. من الأوروبيين عرض Otto Loth في البداية ترتيب التفسير على أساس دراسات مخطوطة في المكتبة الملوكية في القاهرة، قارن .ZDMG, 35 (1881), p. 588ff

[٦٠٨] «حفاظ»، ج ٢، ص ٢٧٨، س ١٠و. «الذي لم يُصنف مثله». «الإتقان»، ص ٩١٦، في النصف: «أجلُّ التفاسير وأعظمها».

يقدمه من وفرة في المادة وتنوع وأمانة فيها. لكن ينبغي في الوقت ذاته أن نُضيف، ان قيمة هذا العمل تكمن في انه جمع للمادة وحسب. فهو يقع بشكل كامل تحت نفوذ التحيُّزات العقائدية بحيث أنَّه لا يستطيع أن يتحفَّز إلى وجهة نظر تاريخية موضوعية. لم يتعلَّم المسلمون النقد التاريخي أيضًا فيما بعد ـ وحتى الوقت الحاضر.

كما جمع الطبري أعمال اجيال المفسِّرين السابقين، أصبح جمعه مصدرًا لا ينفد، استمد منه المتأخرون علمهم. يدعو مثل هذا العمل الضخم، الذي نادرًا ما وجدت نسخ كاملة منه، إلى وضع خلاصات له. من أكثر هذه الخلاصات شهرة هو تفسير أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي الذي توفي في الثلث الأخير من القرن الرابع.[٦٠٩] لم يرد هذا العمل إلا على شكل مخطوط، وعلى الأغلب على شكل مقطوعات، ولم يجد ناشرًا له حتى الآن. ولم يعتمد «الكشف والبيان عن تفسير القرآن» لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (ت ٤٢٧)[٦١٠] على الطبري وحسب، بل على استعمال مئة عمل إجمالاً. يزعم الثعالبي في المقدمة[٦١١] أنَّ بعض أسلافه قد اتخذ اتجاهًا مبتدعًا ومعكوسًا أو غير نقدي، فلم يقتصروا إلا على الرواية، وأنَّ بعضهم الآخر قد أسقط الإسناد، فصارت بياناتهم موضع شك. وقدَّم آخرون أفانين من الزوائد التي لا حاجة لها وأخافوا الناس بسبب الإفراط، كالطبري وأبي محمد عبد الله بن حامد الإصبهاني.[٦١٢] ويعطي سواهم شروحات مجردة، دون أن يتطرقوا إلى حل الصعوبات الموضوعية الراهنة. لكون هذه المبادئ مفهومة بحد ذاتها، كان ينبغي أن يصبح هذا التفسير، الذي لا يبخل بالشواهد الشعرية،

---

[٦٠٩] تُذكر الأعوام ٣٧٥، ٣٨٣، او ٣٩٣ كسنة للوفاة، قارن *Brockelmann, Gesch. d. arab. Litteratur, 1, p. 196*.

[٦١٠] بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ١، ص ٣٥٠.

[٦١١] قارن، Wilh. Ahlwardt في فهرسه للمخطوطات العربية في المكتبة الملوكية في برلين *Katalog der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin*، ج ١، حول مخطوط شبرنغر ٤٠٩ (رقم ٧٣٩).

[٦١٢] لا اعرف اكثر من ذلك عن هذا المؤلِّف.

وهو ذو حجم معقول ـ تقريبًا ضعف تفسير البيضاوي ـ من أحد أكثر التفاسير استعمالاً، بحيث يستغرب المرء كثيرًا أنَّ هذا العمل لم يُطبَع في الشرق حتى الآن.

كان من المفترض أن يكون كتاب «معالم التنزيل» لحسين بن مسعود الفرا البغوي (ت ٥١٠ أو ٥١٦)، (٦١٣) الذي تعرفنا عليه من قبل باعتباره مؤلف أحد مختصرات الحديث الإجمالية، (٦١٤) مختصَرًا لعمل الثعالبي. وقد خصَّ علاء الدين علي بن محمد البغدادي (ت ٧٢٧)، الذي استعمل «معالم التنزيل» في تفسيره بكثرة، هذا العمل بمدح حماسي. (٦١٥)

لا غرابة في أن يعطي أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨)، مؤلِّف العديد من الأعمال النحوية والمعجمية والأسلوبية الممتازة، (٦١٦) المسائل المعالجة في هذه الأعمال الكثير من الاهتمام أيضًا في تفسيره «الكشاف»، (٦١٧) وأن يراعي كذلك القراءات. ليس نادرًا ان يعتمد الزمخشري في إيضاح الكلمات، كالطبري، على الشواهد الشعرية. (٦١٨) لكنه يُظهر القليل من الاهتمام بالقصص التي تدور حول اصل القرآن. وعندما يورد مثل هذه المواد، فإن هذا يحدث في منتهى الاختصار وبحذف الأسانيد، ولا يكون عادة إلا بصيغة «يُروى» التي لا تعبِّر عن شيء. وعلى نحو أندر، خاصة هنا، حيث توضَع شتى الروايات المختلفة إزاء بعضها البعض، يُسمي بعض هذه الروايات باسم أحد أبرز أعضاء سلسلة

---

(٦١٣) بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ١، ص ٣٦٣و. طُبع هذا الكتاب عام ١٢٦٩ للهجرة في بومباي.

(٦١٤) قارن اعلاه، ص ٣٧٢.

(٦١٥) طبعة القاهرة (الخيرية) ١٣٠٩، في ٤ أجزاء. ج ١، ص ٣، سطر ٩ ـ ١٢ يرد عن المعالم: «من أجلّ المصنفات في علم التفسير وأعلاها وانبلها وأسناها، جامعا للصحيح من الاقاويل، عاريا عن الشبه والتصحيف والتبديل، محلى بالأحاديث النبوية، مطرزا بالاحكام الشرعية، موشّى بالقصص الغريبة، وأخبار الماضين العجيبة، مرصّعا بأحسن الإشارات، مخرجا بأوضح العبارات، مفرغا في قالب الجمال بأفصح المقال».

(٦١٦) بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ١، ٢٨٩وو.

(٦١٧) على نحو أدق «الكشاف عن حقائق التنزيل». هناك طبعة هندية (كالكوتا ١٨٥٦) والكثير من الطبعات المصرية.

(٦١٨) لذلك ذُيِّلت طبعة «الكشاف» بكتب مختارة، تفسر هذه الأبيات الشعرية، وتُثبت مواضعها في الدواوين المعنية.

شهودها.[٦١٩] ويبحث المرء بلا جدوى عن جزء تُناقَش فيه مسائل معينة في المقدمة، كما فعل الطبري، لكن المؤلِّف لا يعطي ولو إشارة واحدة إلى علاقته بمن سبقه من المفسرين. ويصب الزمخشري اهتمامه الرئيس على الأمور اللاهوتية والفلسفية التي يعالجها بفطنة وفكر. ومما يؤسَف له أنَّ هذه الأقوال التي أخذت حيزًا واسعًا ليست بذات قيمة للتفسير، لأنَّها تُدرج أفكار زمن متأخر جدًّا في تفسير القرآن. لكن بالضبط لهذا السبب، وبسبب المنهجية الجدلية الباهرة[٦٢٠] بلغ «الكشاف» شهرة عالية، وطغى على التفاسير التي سبقته، رغم أنَّ مؤلفه لم يكن سلفيًا، بل من المعتزلة البارزين. من هنا نُقِّح هذا العمل، ولُخص، وفُهرِس عدة مرات.[٦٢١] حتى أنَّ السلفيين لم يتحرجوا من التدخل في نص هذا العمل لستر الفكر البدعوي للشيخ المجيد، ولحرمان الحملة الأدبية الموجهة ضده من أي أساس. هكذا صُحّحت لاحقًا على سبيل المثال كلمة «خلق» في بداية التفسير في عبارة «الحمد لله الذي خلق القرآن»، التي كان الزمخشري قد بدأ بها تفسيره بوصفه معتزليًا أصيلاً، إلى «نزَّل».[٦٢٢] ويعدُّ ابن خلدون تفسير الزمخشري مثالا يُحتذى به، ويسمو عنده عاليًا على ما يُسمّى بالتفسير النقلي المترَع بمادة الروايات.[٦٢٣]

يرتبط تفسير عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥ أو ٦٩٢ أو ٧١٠)[٦٢٤] بالزمخشري على نحو قوي لكنه يستخدم أيضًا، على ما يبدو، الكثير من المصادر الأخرى، بحيث أنَّ حاجي خليفة[٦٢٥] يبالغ بعض الشيء حين يصفه بأنَّه مجرد

---

(٦١٩) قارن على سبيل المثال حول سورة الإسراء ١٧: ١.

(٦٢٠) من صيغ الجدل المفضلة جدًّا ـ أيضًا في الجدل حول مسائل من طراز آخر ـ القول «فإن قلتَ... قلتُ».

(٦٢١) بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، يدرج ١٦ تعليقا و ٥ ملخصات. بسبب الصعوبات الجمة التي تفرضها منهجية التدليل المعقَّدة التي يعتمدها المؤلف كثيرًا، توضع التعاليق على هامش النسخ. وهكذا فإنَّ الطبعة التي استعملتها، القاهرة ١٣٠٨، مزودة بتعاليق علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦).

(٦٢٢) قارن «الكشاف»، طبعة القاهرة ١٣٠٨، ج ١، ص ٢، حول تعليق الجرجاني.

(٦٢٣) المقدمة، طبعة بيروت ١٨٨٦، ص ٣٨٤و.

(٦٢٤) قارن، بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ١، ص ٤١٦. عنوان هذا العمل هو: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»، وباختصار، تفسير القاضي.

(٦٢٥) طبعة فلوغل، ج ٥، ص ١٩٢.

مُلخَّص. ومما يؤسَف له أنَّ البيضاوي لا يذكر مصادره، إنْ في المقدمة الموجزة والمسترسلة في الأقوال السائرة العامة، وإن في غيرها من المواضع داخل تفسيره. ولا يمكن أن تتضح هذه المسألة إلا بعد دراسة تاريخية مصدرية مفصَّلة. وفرة المادة المعالجة مدهشة، وتمتد في الواقع إلى كل الميادين التي تُراعى عادة في تفسير القرآن. لكنَّ الدقة هنا ليست مرضية وكذلك الشمول. ويعالج البيضاوي القراءات والأمور النحوية أكثر من الزمخشري، وربما تأخذ الموضوعات اللغوية الحيز الأغلب عنده. غير أنَّ أخبار الاحاديث عنده موجزة وعابرة، ومن النادر أن يذكر مرجعيات من سلسلة الشهود. لهذا السبب لا يمكن تبرير الرأي الإسلامي الذي يعتبر أنَّ هذا التفسير هو الأفضل،(٦٢٦) ويوشك أن يقدّسه.

يعود الفضل في إنجاز النسخة الأولى المطبوعة من هذا العمل إلى أحد المسيحيين، وهو مستشرق لايبتسغ الكبير هـ. أ. فلايشر (H. O. Fleischer)،(٦٢٧) في حين تبدو نسخة بولاق (١٢٨٢ للهجرة) ونسخة اسطنبول (١٢٩٦) طبعتين معادتين. ومن الخسارة، مع ذلك، أنَّ ذلك العالم قد أنفق معرفته اللغوية المميزة في مهمة كان من الممكن أن ينجزها عالم مصري أو هندي ذو قريحة متوسطة وعلى نحو تام أيضًا. لأنَّ العلم الإسلامي، كما هو الحال في ميدان الحديث،(٦٢٨) يوجد في ميدان مصادر التفسير التقليدية في مجاله الطبيعي الخاص، بينما هو عاجز تمامًا عند إصدار الأعمال غير الدينية (التاريخ، الجغرافيا، الشعر).

مع أنَّ التفاسير المتأخرة كلها مفيدة لتاريخ التفسير أو علم الكلام عمومًا، إلا أنَّه لا يجوز لنا ان نتوقع فيها مواد جديدة أو غير معروفة. من بين هذه التفاسير «جامع أحكام القرآن» لمحمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١ أو ٦٦٨)،(٦٢٩) وهو

(٦٢٦) حاجي خليفة، المصدر المذكور اعلاه، يصفه بقوله: «شمس مشرقة في الظهر».

(٦٢٧) جزآن، لايبتسغ ١٨٤٦ ـ ١٨٤٨. السجل الابجدي الذي اسهم به Winand Fell، ١٨٧٨، قيم جدًا للاستعمال.

(٦٢٨) قارن اعلاه، الحاشية ٤٩٠.

(٦٢٩) بروكلمان، المصدر المذكور اعلاه ١، ص ٤١٥.

اوسع التفاسير على الأرجح.[٦٣٠] ولا تضم، على ما يبدو، أية مجموعة من مجموعات المخطوطات المعروفة نسخة كاملة من هذا العمل. ويتوفَّر الآن عملان كبيران في طبعة شرقية. الأول تحت عنوان «التفسير الكبير»، أو «مفاتيح الغيب»، وقد وضعه العالم الفارسي فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦).[٦٣١] هذا العمل، حسب حكم «الإتقان»، ص ٩١٧، ممتلئ بأقوال الحكماء والفلاسفة، ويُغرِق في التفصيل، بحيث يدخل القارئ في دهشة، لأنَّه يفتقد توافق العرض مع الآيات القرآنية. وكما لاحظ أبو حيان (ت ٦٤٥)، فقد جمع الإمام الرازي في تفسيره العديد من الموضوعات المستفيضة التي لا تمت إلى التفسير بأية صلة. حتى أن بعضهم يدعي إنَّ هذا الكتاب يضم كل ما هو ممكن إلا التفسير. إزاء هذا الإفراط النظري المضرّ أحيى العالم المصري جلال الدين السيوطي (ت ٩١١)[٦٣٢] ثانيةً التفسير القديم القائم على مادة الرواية. ويبدو أنَّ العمل الضخم «ترجمان القرآن في التفسير المسند» قد فُقِد. لكن مختصر هذا العمل الذي يحمل عنوان «الدر المنثور في التفسير المأثور» يعرض بدلاً من الأسانيد عناوين المصادر الأدبية المستعملة فقط. مع ذلك يضم هذا العمل في طبعة القاهرة (١٣١٤ هـ) المعروفة لي ستة مجلدات. اما أكثر ما ينتشر في الشرق الإسلامي المعاصر، ولا سيما في اوساط المثقفين، فهو مختصر يحمل اسم «تفسير الجلالين».[٦٣٣] في هذا العمل

---

[٦٣٠] لعل اكبر أعمال التفسير كان تفسير ابي يوسف عبد الرحمن بن محمد القزويني الذي لم يكن كثير الشهرة، وتوفي في مصر عام ٤٨٨ للهجرة. لأنَّه يضم كما يُقال ٣٠٠ أو ٤٠٠، وحسب آخرين حتى ٧٠٠ مجلدًا، ووُجِد وقفًا في ضريح ابي حنيفة بالقرب من القاهرة. قارن ابو المحاسن بن تغريبردي، تحقيق Popper، ص ٢١٢ فوق. حسب ابن الاثير، «الكامل»، تحقيق تورنبرغ، ج ١٠، ص ١٧٣، توفي المؤلف عام ٤٨٦ للهجرة. يعد القول المزعوم لعلي، بأنَّه قادر وحده على تحميل سبعين جملا بتفسير سورة البقرة، مميزًا جدًا لكيفية تفكير المسلمين في حجم تفاسير القرآن. لا يعتبر السيوطي، ص ٩٠٦و، هذا من قبيل المبالغة، لأنَّ تفسير هذه السورة يوجب استطرادات كثيرة ومستفيضة جدًّا.

[٦٣١] بروكلمان، المصدر المذكور اعلاه، ١، ص ٥٠٦. طُبع هذا العمل كثيرًا في الشرق، وأخيرا في القاهرة ١٣٠٧ ـ ١٣٠٩ في ٨ اجزاء.

[٦٣٢] بروكلمان، المصدر المذكور اعلاه، ٢، ص ١٤٥.

[٦٣٣] «تفسير الجلالين». هناك الكثير من الطبعات الشرقية. الطبعة التي استعملتها صدرت في القاهرة عام ١٣٠١ في جزئين صغيرين.

فسَّر جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت ٨٦٤)[٦٣٤] من سورة الكهف ١٨ وحتى سورة الناس ١١٤ وكذلك سورة الفاتحة ١، أما بقية السور (من البقرة ٢ حتى الإسراء ١٧) فقد أكملها تلميذه المعروف جلال الدين السيوطي. يتَّضح الوضع الغريب لسورة الفاتحة في نهاية الكتاب من الحرص على عدم فصل إسهامات المؤلف الاكبر سنًّا بعضها عن بعض. الكتاب أكثر قيمة مما يمكن أن يتوقعه المرء بسبب إيجازه الشديد ـ فحجمه يساوي تقريبًا خمسي تفسير البيضاوي. ولأنَّه لا يوجد هنا توصيف متواصل وشروحات نحوية، وعلى الأخص تركيبية وحسب، بل أيضًا تُراعى البيانات الأصلية والقراءات، فإنَّ هذا العمل ـ وعلى وجه الخصوص نظرًا إلى اضطراب التفاسير الكبيرة ـ وسيلة ممتازة للاطلاع على الرأي الإسلامي حول أحد المواضع القرآنية.

ط) تفاسير الشيعة

إن العالِم الشيعي الأقدم الذي يُنسب إلية تفسير للقرآن هو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ويدعى الباقر (ت ١١٤، ١١٧ أو ١١٨).[٦٣٥] غير أنَّه ليس من المؤكد إن كان هذا الكتاب قد وُجد آنذاك مستقلا أو فقط في نسخة تلميذه أبي الجارود زياد بن المنذر،[٦٣٦] الذي كان أعمى عند ولادته.[٦٣٧] أحدث عهدًا بعض الشيء هو أبو حمزة ثابت بن دينار أبي صفية[٦٣٨] الذي توفي أثناء حكم الخليفة العباسي المنصور.[٦٣٩] لم تُلاحظ في هذه الأعمال الروحُ الشيعية لمؤلفيها أكثر مما هي عليه في مغازي الواقدي الذي رُمي أيضًا بالتشيُّع.[٦٤٠] دخل الاتجاه

---

(٦٣٤) بروكلمان، ٢، ص ١١٤.

(٦٣٥) النووي، ص ١١٣؛ «الفهرست»، تحقيق فلوغل، ص ٣٣؛ ابن سعد، «طبقات»، ج ٥، ص ٢٣٥وو.

(٦٣٦) «الفهرست»، ص ٢٣. الشهرستاني، ترجمة Haarbrücker ١، ص ١٧٨؛ *Tusy's List of Shy'ah Books*، تحقيق شبرنغر، كالكوتا ١٨٥٣، رقم ٣٠٨.

(٦٣٧) الطوسي؛ «الفهرست»، ص ١٧٨.

(٦٣٨) «الفهرست»، ص ٣٣؛ حاجي خليفة ٢، ص ٣٥٧؛ الطوسي، ص ٧١؛ ابن سعد، ج ٦، ص ٢٥٢.

(٦٣٩) «الخلاصة»، قارن أعلاه؛ الطوسي، رقم ٣٠٨.

(٦٤٠) «الفهرست»، ص ٩٨.

الشيعي الحقيقي الذي يعتبر أهل البيت وحدهم المصدر الصحيح للروايات كلها، ويربط نصف القرآن بالعائلة العلوية وبمعتقدات الفرقة، إلى التفسير متأخرًا، أو لم يظهر على الأقل في المصادر إلا في وقت متأخّر. وهكذا يشير، على سبيل المثال، تفسير علي بن إبراهيم القمّي(٦٤١) العائد إلى القرن الرابع في تفسير ﴿ذلك الكتاب﴾ من سورة البقرة ٢: ١/٢ إلى علي، وينسب إليه عند الحديث عن غزوة أُحد أعمالاً قام بها في واقع الأمر عمر. ويربط وصف «المنافقين» الوارد كثيرًا في القرآن بالخليفتين الأولين، وهو ما جعل نولدكه يصف هذا الكتاب بأنَّه «نسيج بائس من الكذب والحماقات». وتشير الشمس في بداية سورة الشمس ٩١، حسب أحد الأحاديث الشيعية التي يقدمها السيوطي، إلى محمد، والقمر إلى علي، والنهار إلى الحسن والحسين، أما الليل فيُشير إلى الأمويين.(٦٤٢) ويشير آخرون بكلمة ﴿القُربى﴾ سورة الشورى ٤٢: ٢٢/٢٣؛ سورة الحشر ٥٩، ٧ إلى العائلة العلوية، أما ﴿الشجرة الملعونة﴾ (الإسراء ١٧: ٦٠) فتشير إلى بني أمية،(٦٤٣) وتشير كلمتا ﴿خير﴾ و﴿عدل﴾ في سورة النحل ١٦: ٧٦/٧٨ إلى علي، أما ﴿الجبت﴾ و﴿الطاغوت﴾ في سورة النساء ٤: ٥١/ ٥٤ فتشيران إلى أبي بكر وعمر، وأخيرا تشير الفروض الدينية في شعائر الصلاة والصدقة والحج إلى أعمال الأئمة.(٦٤٤)

إذا تأكدت قيمة التفاسير السنية حصرًا للفهم التاريخي للوحي، فإنَّ قيمة التفاسير الشيعية، كما تعرض هذه العينات، لا تساوي شيئًا. ونظرا لتأويلاتهم(٦٤٥) المغالية والتي تتجاهل سياق النصوص تمامًا، قد يميل المرء إلى طرح التساؤل حول ما إذا كان لهذا الكذب المفضوح إسهام أكبر في ذلك من اسهام الحماقة.

(٦٤١) الطوسي، ص ٢٠٩؛ مخطوط شبرنغر (برلين) ٤٠٦؛ بروكلمان ١، ص ١٩٢.

(٦٤٢) «اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة»، القاهرة ١٣١٧، ١، ص ١٨٤، حسب I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 1910, p. 261.

(٦٤٣) I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 113f.

(٦٤٤) Isr. Friedländer, *Heterodoxies of the Shiites*, 1, p. 35. قارن أيضًا أعلاه، ص ٢٢٢ ـ ٢٣٦، حول مآخذ الشيعة على مصحف عثمان وسورة النورين المنحولة.

(٦٤٥) الجرجاني، «التعريفات»، تحقيق فلوغل، ١٨٤٥، ص ٥٢.

ومع ذلك ففي مبالغات الشيعة هذه من النظام والمنهجية ما لا يمكّن المرء من التشكيك في فطنتهم. كما يصعب إثبات أنَّ التفاسير الشيعة كانت أقل صدقًا من منافساتها السنية التي لم تتحرَّج مطلقًا في اختلاق الروايات. وعندما لا تقدِّم السنة الحقائق، مع ذلك، في شكل محرَّف، فإنَّ ذلك لا يعود إلى خصال رواتها، بل إلى الشروط الأساسية التاريخية الأفضل لكامل هذا التوجه، بينما خالفت نقطة انطلاق الرأي الشيعي بادئ ذي بدء الحقيقة، وهذا نقص سعى ممثلو هذه الفرقة إلى تعويضه بالتمثيل المتشدِّد جدًا لموقفهم.

تناول محمد بن مرتضى الكاشي (حوالي ٩١١)[٦٤٦] في كتابه «الصافي في تفسير القرآن» علم المدلولات المتعدِّدة للمواضع القرآنية حيث يتلاقى أقرب ما يمكن الشيعة والصوفية الذين أنكر عليهم السيوطي أية قيمة تفسيرية عند معالجتهم للقرآن.[٦٤٧] وقد صاغ الشاعر الصوفي الكبير جلال الدين الرومي (ت ١٢٣٧) هذه النظرية في العبارات التالية: «اعلم أنَّ ألفاظ القرآن سهلة، غير أنهاً تخفي مدلولاً سريًا باطنًا. إلى جانب هذا المعنى السري يختفي معنى ثالث يأخذ الألباب. ولا يدرك المعنى الرابع إلا الله الذي لا يدانيه أحد، والذي يمنح الجميع ما يحتاجون اليه. وهكذا يتقدم المرء إلى المعاني السبعة واحدًا وراء الآخر. لذا لا تقصر فهمك، يا بني، على المعنى الظاهر كالجن التي لم تعرف من آدم إلا صوته. فالمعنى الظاهر هو كجسد آدم؛ لأنَّ ظهوره فقط هو ما يُرى، لكن نفسه تبقى خافية».[٦٤٨]

وضع أبو عبد الرحمن السلمي النيسابوري (ت ٤١٢)[٦٤٩] أحد أقدم التفاسير الصوفية تحت عنوان «حقائق التفسير». أما أقدم تفسير صوفي مطبوع فهو تفسير

---

[٦٤٦] بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ٢، ص ٢٠٠. مخطوطة Petermann ١، ٦٥٣ (برلين) ليست كاملة، ولا تضم إلا تفسير السور الفاتحة ١ ـ الإسراء ١٧.

[٦٤٧] «الإتقان»، ص ٩٠١: «أما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير».

[٦٤٨] I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910, p. 252.

[٦٤٩] إ. غولدتسيهر، المصدر المذكور أعلاه، ص ١٩٢، حاشية ١؛ بروكلمان ١، ص ٢٠١.

محي الدين بن العربي من مرسيا (ت ٦٣٨).(٦٥٠) كان علم المدلولات المتعددة للنص متَّبَعًا أيضًا في الشروحات المسيحية للكتاب المقدَّس في العصور الوسطى، وراج حتى دخول عصر الإصلاح.(٦٥١) ويوجد هذا التوجه أيضًا في المؤلفات اليهودية العائدة إلى القرن الثالث عشر، على سبيل المثال في تفسير الكتب الموسوية الخمسة ليحيى بن أشر من سرقسه وفي كتاب زُهار.(٦٥٢) من المثير للدهشة تلك الكثرة من الفطنة والفكر التي أنفقتها البشرية أحيانًا لسبر مدلول العلوم الدينية القديمة.

ي) أعمال خاصة حول أسباب النزول

تختلف الأعمال الجارية تحت اسم أسباب النزول عن التفاسير بأنها لا تتضمن إلا مادة تشير إلى أسباب نزول الوحي. ولأن هذا الأمر يشكل الجانب الاهم من التفاسير من ناحية تاريخية ـ دينية وتاريخية ـ ادبية على حدٍّ سواء، ولأنَّه يسهل هنا خصوصًا التغاضي عن كل الملحقات الفرعية المخلَّة، فإنَّه يسهل إدراك القيمة الكبرى لهذه الأعمال للبحث. يبدو أنَّ المسلمين لم يكونوا على دراية كبيرة بذلك، وإلا لما كان عدد الأعمال الخاصة بهذا الموضوع، التي نعرفها، ضئيلاً إلى هذا الحد. فالفهرست(٦٥٣) لا يعرف إلا عملين. مؤلف العمل الأول، حسين بن أبي حسين، غير معروف فيما عدا ذلك. غير أنَّه لا ينبغي أن يُسلَّم كثيرًا بأمانة

---

(٦٥٠) إ. غولدتسيهر، المصدر المذكور اعلاه.

(٦٥١) مراجع الهرمنويطيقا تلخص هذه الحكمة عادة بالبيت التالي:

"littera gesta docet,
quid credas, allegoria,
moralis, quid agas,
quid speres, anagogia".

«الحرف يعلِّمك ما حدث، اما ما ينبغي أن تؤمن به، ففي الرمز، والأخلاق تعلِّمك ما يجب أن تفعل، أما ما يجب أن تؤمن به، فالصعود».

هكذا تعني القدس، على سبيل المثال، في الأصل المدينة، أما رمزيًا فهي الكنيسة، وخلقيًا أو نموذجيًا الجماعة المنظمة، وصعوديًا (anagogisch) الحياة الأبدية.

(٦٥٢) Jewish Encyclopaedia, Vol. 3, p. 171.

(٦٥٣) تحقيق فلوغل، ص ٢٨.

الروايات المخطوطة في مثل هذه الأسماء. أما العمل الثاني، فيقال إنَّ عكرمة قد وضعه نقلاً عن ابن عباس. لكن بناء على الدور المريب الذي لعبه ابن عم النبي في تاريخ هذا الجانب من الأدب العربي،[٦٥٤] فإنَّه لا يمكن أن يوثق بهذه المعلومة كثيرًا. ويبدو أنَّ السيوطي لا يعرف كتابًا أقدم من كتاب علي بن المديني (ت ٢٣٤)،[٦٥٥] وهو واحد من مرجعيات البخاري.[٦٥٦] العمل الأشهر في هذا النوع وضعه، حسب السيوطي، علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨)،[٦٥٧] وهو أقدم ما يتوفر في نسخة مطبوعة.[٦٥٨] يعتبر المؤلِّف ـ كما يوضح في المقدِّمة (ص ٣و) ـ معرفة أسباب النزول أساسًا للتفسير كله، ويهدف إلى إحياء المعرفة الموضوعية القائمة على دراسة التقليد مقابل الكذب الذي طغى في عصره. المصادر التي يعتمد عليها في العادة هي أعمال التراجم والتفسير وكتب الحديث. ولا يمكن أن يتضح إن كان قد استعمل إلى جانب هذه المصادر كتبًا خاصة في أسباب النزول إلا من خلال دراسة دقيقة كثيرة الشواهد. ولا يحدث مطلقًا أن لا يذكر سلاسل الشهود في طول مفرط حيثما يستند إلى مصادرة الأدبية. ويعتمد جلال الدين السيوطي (ت ٩١١) في كتابه «لباب النقول في أسباب النزول»[٦٥٩] على الواقدي. وكما تفخر المقدمة، يتحلى هذا الكتاب بمزايا جديرة بالاعتبار. فهو يحذف من مادة الواقدي كل ما ليس له علاقة وطيدة بالموضوع. ويقتبس لذلك مادة جديدة من مصادر أخرى، وخاصة من الحديث والتفاسير، لكن ـ وهذا ما يستحق الاعتبار ـ ليس من أعمال أسباب النزول. ويعير الإشارة إلى المصادر الأدبية المستعملة اهتمامًا أكبر من الأسانيد، كما يتضمن أحكامًا حول مضمون الروايات المذكورة. تبعًا لذلك فإنَّه من الواضح أنَّ هذا العمل يمثل بحق تكملة

---

(٦٥٤) قارن اعلاه، ص ٣٨٤و.

(٦٥٥) النووي، ص ٤٤٣و.

(٦٥٦) القسطلاني حول البخاري ج ١، ص ٣٣، س ٦.

(٦٥٧) بروكلمان، ج ١، ص ٤١١و.

(٦٥٨) القاهرة، الهندية، ١٣١٥، ٢٣٤ صفحة.

(٦٥٩) مطبوع على حاشية الجلالين، القاهرة ١٣٠١، الجزء ١ (١٥٢ صفحة)، الجزء ٢، ص ١ ـ ١٤٤.

لعمل الواقدي. لكننا نحبذ أن نتنازل عن المزية الأخيرة من المزايا المزعومة، الا وهي التوفيق بين الروايات المتناقضة.

ك) المداخل إلى القرآن

في حين شرعت معظم التفاسير بعد التقريظ المألوف للنبي وبعد العرض الموجز للمنهج في المهمة الحقيقة، هناك أعمال أخرى تُضيف فصلاً ذا مضمون متصل بعلوم القرآن. على هذا النحو يتناول الثعالبي[٦٦٠] في صفحات قليلة مزايا القرآن وعلومه والفرق بين التفسير البسيط والمجازي. أما علاء الدين[٦٦١] فيناقش علاوة على ذلك جمع القرآن، وما يُسمى بالقراءات السبع، ودعاء التعوُّذ المنزل المستعمل عند التلاوة. أقدم تفسير ـ بقدر ما بلغت معرفتنا ـ أَوْلى العلوم المتصلة بالقرآن بعرض مجمل قَصد الشمول هو تفسير الطبري.[٦٦٢] وقد تلاه في ذلك كتاب «المباني لنظم المعاني»[٦٦٣] الذي بُدئ به، حسب ما يرد فيه، في عام ٤٢٥ للهجرة، ويضم الكثير من الفوائد بحيث نتمنى أن تصدر منه نسخة مطبوعة. ذو قيمة كبيرة أيضًا التمهيد لكتاب «الجامع المُحرَّر الصحيح الوجيز في تفسير القرآن العزيز» لعبد الحق بن أبي بكر بن عبد الملك المحاربي الغرناطي ابن عطية (ت حوالي ٥٤٢).[٦٦٤] ويتبع القرطبي[٦٦٥] هذا العمل بدقة إلى حد ما، وأحيانًا حرفيًا.

نُشرت بعض هذه الأعمال الموسوعية مستقلة، أي من دون أي ارتباط بتفسير القرآن. إذا وُجد العمل المدرج في الفهرست ص ٣٤، س ١٤و، وهو مدخل إلى التفسير لابن الإمام المصري، فإن هذا العمل، على ما يبدو، لم يؤثّر بأي حال

---

[٦٦٠] قارن أعلاه، ص ٢٩٢و.

[٦٦١] الجزء ١، ص ٣ ـ ١١. قارن أعلاه الحاشية ٦١٥.

[٦٦٢] الجزء ١، ص ١وو؛ قارن أعلاه، ص ٣٩١و.

[٦٦٣] مخطوط Wetzstein ١، ٩٤ (برلين)، يضم التمهيد في هذا المخطوط الرقاقة ١ ـ ٨٩ وجه ٢ في ١٠ فصول؛ يتبعها تفسير سورة الفاتحة ١ ـ سورة الحجر ١٥. وتنقص البقية.

[٦٦٤] بروكلمان ١، ص ٤١٢. يشغل التمهيد في مخطوط برلين، شبرنغر ٤٠٨، الرقائق ١ ـ ٩٢ أ.

[٦٦٥] برلين، مخطوط شبرنغر ٤٣٦، الرقاقة ٢ أ ـ ٣٦ أ. قارن [illegible] ٣٩٥و.

على إنتاج العصور التالية. يُبدي السيوطي[٦٦٦] دهشته من أن العصور القديمة لم تُقدِّم كتابا حول «أنواع» العلوم القرآنية، بينما مُنح علم الحديث اهتمامًا كبيرًا في هذا المجال. ولا يستطيع السيوطي أن يذكر[٦٦٧] من أعمال القرن الخامس والسادس والسابع للهجرة إلا تلك التي تشبه عمله «الإتقان» إلى حد بعيد. وهي «فنون الأفانين في علوم القرآن» لعبد الرحمن بن علي الجوزي (ت ٥٩٧)،[٦٦٨] «جمال القراء» لعلم الدين علي بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣)،[٦٦٩] «المرشد الوجيز لعلوم تتعلَّق بالقرآن العزيز» لعبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة (ت ٦٦٥)،[٦٧٠] و«البرهان في مشكلات القرآن» لأبي المعالي عزيز بن عبد الملك الشيذلة (ت ٤٩٤).[٦٧١] لكنه يعتبر[٦٧٢] الكثير من الأعمال المتأخرة رائدًا حقيقيًّا له، وخاصة «مواقع العلوم من مواقع النجوم» لجلال الدين البلقيني (ت ٨٢٤)،[٦٧٣] وهو شقيق شيخه علم الدين البلقيني (ت ٨٦٨)،[٦٧٤] وكتابًا من دون عنوان لأبي عبد الله محي الدين الكافيجي الذي لم أعثر عليه مذكورًا إلا في هذا الموضع.[٦٧٥] لم يصل إلينا، كما يبدو، أيٌّ من الأعمال المذكورة. ومن المفرح أنَّ السيوطي يعرض فهرس محتويات كل عمل من هذه الأعمال وجانبًا من مقدمة الأعمال الثلاثة الأولى. حسب ذلك، لم يشتمل العمل المذكور أخيرًا إلا على

---

[٦٦٦] «الإتقان»، ص ٢.

[٦٦٧] «الإتقان»، ص ١٣.

[٦٦٨] يعرف بروكلمان ١، ص ٥٠٤، مقتطفًا من هذا العمل.

[٦٦٩] يُثبت بروكلمان وجود مخطوط من هذا العمل في القاهرة (١، ص ٩٤).

[٦٧٠] بروكلمان ١، ص ٣١٧. يبدو أنَّ هذا العمل مفقود.

[٦٧١] بروكلمان ١، ص ٤٣٢. هذا العمل مفقود على الأرجح.

[٦٧٢] «الإتقان»، ص ٢ ـ ١٠.

[٦٧٣] بروكلمان ٢، ص ١١٢، يسميه جمال الدين.

[٦٧٤] المصدر المذكور أعلاه، ص ٩٦.

[٦٧٥] محي الدين ابو عبدالله يظهر ١٨ مرة عند حاجي خليفة (انظر الفهرس، رقم ٦٤٠٣) اضافة الى ذلك لب اللباب، ٢١٨، حيث يعلن السيوطي ان اللفظ الصحيح هو «الكافياجي».

بابين، بينما ضمَّ الأول ٤٧ نوعًا. عندما دُفع السيوطي من خلال طموحه الأدبي إلى الوقوف أمام الجمهور بعمل القرآن في اطار الموسوعة القرآنية، استعمل الكتب المذكورة أعلاه بوصفها أعمالاً تمهيدية. لا نعرف من كتاب «التحبير في علوم التفسير» ـ وُضع عام ٨٧٢ ـ[٦٧٦] إلا عناوين ١٠٢ نوعًا كان مقسَّمًا اليها.[٦٧٧] وعندما وضع السيوطي فيما بعد خطة لإصدار كتاب ثان حول هذا الموضوع، «الإتقان في علوم القرآن»، استنار بعمل أحد المعاصرين الآخرين، وهو «البرهان في علوم القرآن» لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤).[٦٧٨] وقد وصل «الإتقان» إلينا في العديد من المخطوطات، ويتوفَّر كذلك في العديد من النسخ المطبوعة.[٦٧٩] وبقدر ما تجيز مقارنة فهارس المحتويات المختلفة اصدار حكم فإنَّه لا يتمسَّك فقط بإطار المادة المختارة التي أصبحت معتادة عن طريق الأسلاف، بل يتبعها أيضًا في الترتيب. بالطبع لا يمكن اثبات أيُّ شيء بالنسبة لعلاقة هذه الاعمال ببعضها البعض من حيث الحجم، لأنَّنا نعرف فقط عدد الأبواب لا حجمها. تعد خطة «الإتقان» سديدة، إذ من السهل أن ينقسم عدد الأنواع الثمانين إلى مجموعات كبرى، وهي: ١ ـ الظروف الخارجية للوحي (الأنواع ١ ـ ١٧)؛ ٢ ـ جمع النص وصياغته (الأنواع ١٨ ـ ١٩)؛ ٣ ـ قراءة القرآن وتلاوته (الأنواع ٢٠ ـ ٤٢)؛ ٤ ـ الأسلوب والبلاغة والكتابة (الأنواع ٤٣ ـ ٧٦)؛ ٥ ـ التفسير والمفسرون (الأنواع ٧٧ ـ ٨٠). استعان السيوطي، كما يتضح من المقدمة (ص ١٣ ـ ١٧) ومن الاقتباسات، إلى جانب تلك الموسوعة بمجموعة من الأعمال الخاصة في التاريخ والرواية والتفسير والنحو وغيرها الكثير. كمية المادة

[٦٧٦] «الإتقان»، ص ٧، تقريبًا في النهاية.

[٦٧٧] «الإتقان»، ص ٤ ـ ٧.

[٦٧٨] بروكلمان ٢، ص ٩١.

[٦٧٩] قامت الطبعة الهندية، كالكوتا ١٨٥٢ ـ ١٨٥٤ (٨، ٩٥٢ صفحة) على أساس اقتراح شبرنغر. في نهاية هذه الطبعة توجد ملاحظة للسيوطي مستمدة من مصدر آخر، بحسبها انهى السيوطي كتاب «الإتقان» في الثالث عشر من شوال من عام ٨٧٨ للهجرة. استشهد بـ«الإتقان» على أساس هذه الطبعة. صدرت طبعة أخرى ـ أعرفها ـ في القاهرة ١٣٠٦ في مجلدين.

التي قدَّمها علم السيوطي للقراء هائلة، ولا يمكن أن تُستَنزف على نحو تام إلا عندما يتوفر فهرس أبجدي للأسماء والموضوعات مع ثبت للسير والكتب. لا ينقص إلا القليل مما يُنتظر من أمثال هذا الكتاب، على سبيل المثال، بيانات موسَّعة حول تفاصيل التاريخ القديم للنص، هذا التاريخ الذي أصبح حتمًا غير معروف نهائيًا في القرن التاسع. حكم المؤلف عمومًا أكثر عقلانية مما يمكن أن يُنتظر من أحد علماء الشريعة المسلمين، حتى وإن لم يكن قادرًا على تجاوز المنهجية المدرسية والتحيُّز العقدي لعصره. على كل حال لم يُقدِّم الإسلام لعلوم القرآن مرجعًا أفضل، حتى إنَّ المدح الذي كاله العالم المفتخر بنفسه في الخاتمة (ص ٩٥٥) لهو مُحِقّ تمامًا. مع أنَّ كتاب «الإتقان» قد أصدر في الأصل باعتباره كتابًا خاصًا، إلا أنَّ المؤلِّف خصَّصه كمقدمة لتفسير للقرآن هو «مجمع البحرين ومطلع البدرين».[٦٨٠]

ل) الأشعار بوصفها مصدرًا تاريخيًا. الشواهد الشعرية في مصادر التراجم والتفسير

من خصوصيات الكتب التاريخية العربية التي لا يُعثر عليها في كتب مماثلة في لغة اخرى،[٦٨١] تلك الأبيات الشعرية الكثيرة المنثورة في ثناياها. يُنسب بعض هذه الأبيات إلى الأشخاص الذين تتناولهم هذه الكتب، ويُدخل الكُتّاب بعضها الآخر على نحو متفرّق كليًّا. ولا تُستخدم لتزين الخطاب وحسب، بل أيضًا لتقوية المضمون. ابن إسحاق هو الأغنى بالمرفقات الشعرية من بين كتاب سيرة النبي. ومع أنَّ ابن هشام أسقط من نسخته جانبًا هائلاً منها، إلا أنَّ الباقي يُعادل قرابة خمس كامل العمل، إذا اعتبر المرء أسطر الأبيات المقطوعة كاملة.[٦٨٢] وقد فرض التابعون على انفسهم في هذه الصدد قيودًا اكبر. لا يتمكن المرء من تشكيل صورة

[٦٨٠] لما كان بروكلمان ٢، ص ١٤٥و، لا يعرف هذا التفسير، فعلى الأرجح أنَّه يُعتبر مفقودا. ولعله لم يُكمَل مطلقا. خلاف ذلك يحمل شرح للجلالين لابن الكرخي العنوان نفسه.

[٦٨١] من ناحية اخرى يَصعب التفكير هنا باختراع أصيل للعرب. ولا تُفصل هذه المسألة عن مسألة نشوء النثر التاريخي، حول ذلك قارن أعلاه، ص ٣٤٩و.

[٦٨٢] تساوي المراثي تقريبًا الثلث من بين ذلك، أي ابن هشام، تحقيق فوستنفلد، ص ١٠٨ ـ ١١٤، ٥١٦ ـ ٥٣٩، ٦١١ ـ ٦٢٨، ٧٠٤ ـ ٧١٤، ١٠٢٢ ـ ١٠٢٦.

واضحة عن منهج الواقدي؛ لأنّه لا تتوفر من المغازي نسخة كاملة إلى الآن؛ ولأنَّ حذف كثير من الأشعار، على ما يبدو، قد فُرِض على الناسخين المتأخرين فرضًا. لا يملك ابن سعد في سيرته حتى ولا ٣٠٠ بيت شعري. أكثرها ـ تقريبًا ٢٠٠ بيت ـ مقطوعات رثائية قيلت عند وفاة محمد، وهي مجموعة في النهاية في فصل خاص.[٦٨٣] ولا تشغل الأبيات الشعرية في فصل المغازي عند البخاري إلا ١٢ سطرًا. من ناحية أخرى يبدو تاريخ الطبري أكثر وفرة شعرية، غير أنَّ الأبيات (٣١٤) التي يقدمها في الجزء الذي يتناول الفترة المدنية في عهد محمد تتخلف في العدد عن تلك الأبيات التي تُشير عند ابن هشام إلى غزوة بدر وحدها.

فيما يتعلّق بالقوة الإثباتية للشواهد الشعرية، فإنَّ الأبيات الشعرية التي تشير عرضًا ودون انعكاسات معينة إلى الحدث هي، على نحو لا يُنكر، شهادة قيّمة. غير أنّه كثيرًا ما لا تكون للأبيات الشعرية أدنى صلة بالحقائق المروية. ويُتوقَّع التزوير ذو المدى الكبير أكثر ما يُتوقَّع في ميدان شعر الرثاء. وبالنظر إلى الصحة، فإنَّ أشعار خصوم محمد، مثل عبد الله بن الزبعرى، الخبيثة للغاية تُمنح على الخصوص ثقة كبيرة، وقد حفظت السيرة الاقدام هذه الأشعار بانفتاح جدير بالتقدير.[٦٨٤]

إنَّ الأشعار الكاملة أو الجمع المستقل للإنتاج الشعري لأحد الشعراء (ديوان) هي بطبيعة الحال أكثر قيمة من المقطوعات المختصرة. الوثيقة الأهم، ديوان المدني حسان بن ثابت[٦٨٥] الذي تولى منصب شاعر البلاط عند محمد، غنية للغاية

---

[٦٨٣] ابن سعد، ج ٢، ص ٢، تحقيق شفالي، ص ٨٩ ـ ٩٨.

[٦٨٤] قارن، نولدكه في مجلة Der Islam، سنة ١٩١٤، ص ١٦٥و. يستشهد ابن إسحاق كثيرًا بابن الزبعرى، توجد مقطوعات أخرى في «الأغاني» ١٤، ص ١١ ـ ٢٥.

[٦٨٥] صدرت الطبعة الأقدم في تونس ١٢٨١ للهجرة. تبدو الطبعة الهندية، بومباي ١٢٨١، إعادة للطبعة الأولى، كما يبدو رقم السنة مختلقًا. ولا أعرف شيئًا عن طبعة القاهرة. الطبعة الأوروبية التي أعدها Hartwig Hirschfeld (E. J. W. Gibb Memorial Vol. 13, 1910) غير مرضية. معالجة النصوص ليست كافية. القطع المتناثرة في المصادر وصيغها المختلفة غير مجموعة. مسألة الصحة غير مبحوثة على الإطلاق. إلى جانب حسان بن ثابت يستحق شاعر مدني قديم ثانٍ الذكر، ألا وهو قيس بن الخطيم. ديوانه ـ المهم جدًّا للاطلاع على الظروف التي سادت المدينة المنورة مباشرة قبل الإسلام ـ نشره Thaddäus Kowalski مع ترجمة ألمانية في لايبتسغ ١٩١٤.

بالإشارات التاريخية. تحديد علاقة هذه الأشعار بتفاسير القرآن وبيانات التاريخ، واختبار صحة الأشعار المروية هما مسألتان لم تحلا بعد.

من الشعراء غير المدنيين الذين كان لهم اتصال شخصي بمحمد يبرز على الخصوص ثلاثة شعراء. قدم لبيد في السنة التاسعة بتفويض من قبيلته كلاب إلى محمد في المدينة، واعتنق الإسلام.[٦٨٦] كعب بن زهير، ابن أحد أشهر شعراء المعلّقات، كان قد سخر من النبي بداية بأبيات هزلية. وعندما بلغ مسامعه خطر الموت الذي أصبح يحدق بحياته منذ ذلك الحين، تاب وحصل على عفو رسول الله. قصيدة المديح الرائعة التي ألقاها على مسامع محمد فيما بعد (بانت سعاد)، أعجبت محمدًا إلى درجة أنّه وهب الشاعر بردته. وهناك قصيدة مدح مشهورة للأعشى ـ من اليمامة، كان قريبًا من المسيحية ـ مدح بها النبي، لكننا لا نعرف شيئًا مؤكدًا حول ظروف نشأتها.[٦٨٧]

يُشكل شعر الجاهلية عمومًا ـ سواء المعاصر أم الاقدم ـ أحد المصادر الجوهرية للأسس الثقافية التي تقوم عليها ظاهرة الاسلام المدهشة. لم يقدّم العصر الجاهلي شيئًا غير هذا يستحق اسم الأدب القومي. لكن المضمون التاريخي الديني لهذا الأدب لم يُستنزَف بشكل كافٍ حتى الآن؛ لأنَّ هذا المضمون يرتبط، على الأقل المطولات أو القصائد منه، بتوصيفات للطبيعة مستفيضة وصعبة الفهم. وينطبق هذا على سبيل المثال ـ من بين المشهورين فقط ـ على النابغة، وعنترة، وطرفة، وعلقمة، وامرئ القيس.[٦٨٨]

وضْع أمية بن أبي الصلت، المولود في الطائف قرب مكة، فريد في نوعه. فهو لا يُظهر فقط ميلاً خارقًا، لا يوجد خارج القرآن، إلى مواد من الكتاب المقدس وما بعده، بل يعتنق عقيدة التوحيد والآخرة. لذلك فقد لفت أنظار

---

[٦٨٦] بذل كل من خالدي (Chālidī) (فينا ١٨٨٠) و ا. هوبر وكارل بروكلمان (١٨٩١) جهدا مشكورا لإصدار ديوانه.

[٦٨٧] حول الإرث الشعري لكعب والاعشى قارن Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.*, 1, p. 37 - 39. حول ديوان كعب بن زهير، قارن مجلة ZDMG, 31, p. 710ff.; 65, p. 241ff.

[٦٨٨] *The Divans of the six ancient Arabic poets* by W. Ahlwardt, London 1870.

البحث،[689] كما لم يفعل ذلك أحد غيره، حتى إنَّنا نملك منذ بضع سنوات نسخة ممتازة لمقطوعات رويت عنه مع ترجمة وتعليق تاريخي ديني عليها.[690] وقد بُدِئ بالبحث أيضًا لتحديد علاقة ابن أبي الصلت بالقرآن.[691] ولا يسعنا أن تُنتظر تطورات إضافية في المعرفة بهذا الميدان، إلا عندما يتم بحث الأشعار الأخرى في هذا العصر.

بقدر ما لا يكون إرث الشاعر مجموعًا من قبل القدماء في مجموعات خاصة، فإنَّه ينبغي أن يُجمع من الأدب جميعه ـ التاريخي والقصصي والنحوي. وتُشكل المختارات المحبوبة عند العرب الينبوع الرئيس لذلك.[692] الأكثر شهرة من بين هذه المختارات هي «حماسة» أبي تمام والبحتري، و«المفضليات»، و«الجمهرة»، وديوان الهذليين. لكن المرتبة الأعلى بينها يستحقها كتاب «الأغاني» لأبي الفرج الإصفهاني (ت ٣٥٦). ولا يخفى على النظر العابر أنَّ الأخبار حول الأحوال المعيشية للشعراء تشغل في هذا الجمع النفيس حيِّزًا أوسع من الأشعار، فيه الجانب النثري عمومًا أكثر فائدة من الجانب الشعري في هذا العمل. غير أنَّ الأخبار التاريخية التي تتناول حياة محمد لم تعد تملك أية قيمة بعد، لأنَّ المصادر المعتمَد عليها معروفة لنا الآن في أصولها.[693]

---

[689] A. Sprenger, *Leben und Lehre des Moḥammad*, Vol. 1, p. 76 - 81, 110 - 119; Cl. Huart, Une nouvelle source du Qurān (Journal Asiaticque 1904)، يعتبر كل الابيات المائة والثلاثين لأمية الواردة في كتاب الخلق والتاريخ لمطهر بن طاهر المقدسي صحيحة، وهو ما ليس صحيحا بتاتا. وللباحث Friedrich Schulthess (Nöldekes Festschrift, 1906, Vol. 1, p. 71 - 89) الفضل في وضع أساس النقد التاريخي لأعمال أمية.

[690] أمية بن أبي الصلت، المقطوعات الشعرية المروية تحت اسمه، جمعها وترجمها Schulthess، ١٣٦ صفحة، لايبتسغ ١٩١١.

[691] J. Frank-Kamenetzky, *Untersuchungen über die dem Umajja b. Abi ṣ Ṣalt zugeschriebenen Gedichte zum Qorān*, Dissertation Königsberg 1911.

[692] بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ج ١، ص ١٧ ـ ٢١.

[693] فصلان تاريخيان كبيران حول غزوتي بدر وأحد أُخذا حرفيًا من تاريخ الطبري، ويتضمنان أيضًا سلاسل الرواية: «الأغاني»، ج ٤، ص ١٧، س ٢٣ ـ ص ٣٤، س ١٤ = الطبري ١، ص ١٢٩١، س ١٤ ـ ص ١٣٤٨، س ٥؛ «الأغاني»، ج ١٤، ص ١٢، س ١ ـ ص ٢٥، س ٦ = الطبري ١، ص ١٣٨٣، س ١٧ ـ ص ١٤٣٠، س ١٢. لم تؤخذ بالاعتبار هنا المواضع الساقطة عند الطبري وبعض التغييرات.

يسير إلى جانب الاستعمال التاريخي للأشعار أو المقطوعات الشعرية اقتباس الأبيات المفردة الذي يهدف من خلال لغة الشعر إلى شرح ألفاظ القرآن الغريبة وصيغها ومدلولاتها. ولا يحدث هذا بسبب أنَّ المفسرين اعتبروا النبي شاعرًا ـ مخالفة لاحتجاجه الصريح (سورة الأنبياء ٢١: ٥؛ يس ٣٦: ٦٩؛ الطور ٥٢: ٣٠؛ الحاقة ٦٩: ٤١) ـ بل لأنَّ هذا يقوم على الحقيقة المؤكَّدة بأنَّ العرب القدماء لم يملكوا باستثناء الشعر أدبًا قوميًا مهمًا.[٦٩٤] ولا نعرف أول من طبَّق هذه المنهجية. وعلى أية حال لا تستحق الروايات التي تجزم بأنَّ ابن عباس قد استعان بالشواهد الشعرية لتفسير القرآن[٦٩٥] ثقة مطلقة ـ بعدما تقدَّم أعلاه حول شخصية هذا الرجل.[٦٩٦]

رغم أنَّ ابن هشام (ت ٢١٨) قد حذف عند تنقيحه لسيرة ابن إسحاق الكثير من الأشعار،[٦٩٧] إلا أنَّه أضاف جميع شروحات القرآن المعجمية القائمة على الشواهد الشعرية. ولم تُتبع هذه المنهجية، حسب ما أعرف، في الملحقات الفرعية التفسيرية لسير النبي المتأخرة، بل الأرجح أنَّ هذه المنهجية قد استحكمت في أعمال التفسير المستقلة كما يتضح بسهولة من عمل الطبري، والزمخشري، والبيضاوي. على أثر ذلك نشأت أعمال خاصة تستخلص الشواهد الشعرية من التفاسير، وتشرحها من الوجهة اللغوية والتاريخية.

٢. البحث المسيحي الحديث

أ) نقد الروايات

حتى وإن اعتبر العلماء المسيحيون إبان العصور الوسطى، وإلى حدّ ما حتى

---

[٦٩٤] قارن أعلاه ص ٣٤٩و، ٤٠٧.

[٦٩٥] «حدثني سعيد بن جبير ويوسف بن وهران إن ابن عباس كان يسأل عن القرآن كثيرًا. فيقول هو: كذا وكذا! أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا؟». ابن سعد ٢، ص ٢، تحقيق شفالي، ص ١٢١، ٢ ـ ٥.

[٦٩٦] قارن أعلاه، ص ٣٨٤و.

[٦٩٧] قارن أعلاه، ص ٤٠٥و.

بدء العصر الحديث، مؤسس الإسلام دجالاً أو مخادعًا أو نبيًا كاذبًا، فإنّه لم يخطر ببال أي منهم التشكيك في مصداقية الرواية الإسلامية بحد ذاتها. أول أوروبي حصل على معرفة دقيقة في كمية المواد الضخمة للرواية العربية، وقام موفقًا بتصفية نقدية للمضمون هو ألويس شبرنغر (Aloys Sprenger). وقد ظهرت أعماله، التي غيَّرت الكثير من الآراء السائدة، خلال عام ١٨٥٦ في مجلات مختلفة.(٦٩٨) وقدَّم أفكاره ثانية فيما بعد في التمهيد للجزء الثالث من عمله الكبير حول حياة محمد.(٦٩٩) ولا تتضمن سيرة النبي المنظَّمة في قسمها الأول إلا اساطير وروايات، لا تنبثق دائمًا من الإيمان الساذج، بل أيضًا من اكاذيب وقحة. الأخبار التي تتناول صحابة محمد هنا أكثر صدقًا من تلك التي تتحدث عن محمد نفسه. ولم تُجمَع المغازي التي تشغل الجزء الثاني بقصد التسلية والاستمتاع، بل لاهتمام نزيه بمجرى الأحداث. وقد وُصفت على نحو صحيح أهم الأعمال الواردة، وأبرزت أكثر موادها قيمةً بأحكام أكيدة. وأخيرا حُددّت للبحث مهمة إبادة السير العقائدية.(٧٠٠) لم يوضع الحديث الفقهي أو السنة حسب شبرنغر إلا من خلال الحروب الأهلية، لكنه حقّق تقدمًا سريعًا بين الأعوام من ٤٠ إلى ٨٠، كالتقدم الذي حققته الفتوحات سابقًا. يغلب على الظن أنَّ الجزء الأعظم من كنز الروايات كان موجودًا في أيدي المختصين، وأنّه كان كذلك مُصاغًا في نهاية القرن الهجري الأول. رغم أنَّ نشاط الواضعين كابن عباس وأبي هريرة أثَّر كثيرًا، إلا أنَّ السنَّة ضمت الصحيح أكثر من الخاطئ، وهي ـ بعد القرآن والوثائق ـ أوثق مصدر تاريخي.(٧٠١)

استند وليام موير (William Muir) الذي عمل في الوقت ذاته في الادارة المدنية الانجلو ـ هندية آنذاك على شبرنغر. وقد عرض في التمهيد للجزء الأول من كتابه

(٦٩٨) Journal of the Asiatic of Bengal, Vol. 25, p. 53 - 74, 199 - 220, 303 - 329, 375 - 381; ZDMG, 10, p. 1 - 17.

(٦٩٩) *Leben und Lehre des Moḥammad*, Vol. 3 (1865, 2. Ed. 1869), p. I - CLXXX.

(٧٠٠) قارن المصدر المذكور اعلاه، ص LVIII, LXI, LXIV, LXXXVI.

(٧٠١) قارن المصدر المذكور اعلاه، ص LXXXIIf., LXXXVII. LXXXXIX. CIV.

حياة محمد[٧٠٢] (Life of Mahomet) بوضوح تام الدوافع التي كانت حاسمة، أو التي قد تكون هكذا، في نشوء الروايات وتعديلها. ويصرف اهتمامًا كبيرًا على النزعات التي كان لها أصل في سياسية الفرق والقبائل أوالعائلات، وفي المصالح القومية، والتحيُّزات العقائدية، وفي التأثيرات المسيحية أواليهودية. ما كان يفتقده موير من النبوغ والخيال وسعة الإطلاع مقابل أسلافه الكبار عوَّضه من خلال الأحكام الرزينة والمنهجية التاريخية الأفضل والعرض المنظَّم بحيث أنَّه نظر إلى المصادر بعيون متفحِّصة ناقدة، وأسقط الكثير مما لم تلامسه مسحة من الشك لدى سَلَفه. إلا أنَّ الثقة التي منحها موير للرواية كبيرة جدًّا، وقد بقيت هذه النزعة باعتبارها إرثًا مشتركًا للباحثين تقريبًا حتى نهاية القرن التاسع عشر. واعتبر المستشرق والمؤرخ الهولندي الكبير ر. ب. أ. دوزي (R. P. A. Dozy) في عام ١٨٧٩ النصف الجيد من البخاري وثيقة تاريخية.[٧٠٣] أحدث الجزء الثاني من كتاب «دراسات محمدية» (Muhammedanische Studien)[٧٠٤] للباحث الهنغاري النابغ اغناتس غولدتسيهر (Ignaz Goldziher) تغيُّرًا حاسمًا وتوجّهًا جديدًا. وقد تفوق غولدتسيهر على شبرنغر في سعة الاطلاع، ونبغ في تاريخ الدولة والثقافة والعقائد في الإسلام، كما لم يتمكن أحد من قبله. انطلاقًا من هذه القاعدة الواسعة لم يتسنَّ له فقط تعميقُ معرفتنا بالطبيعة المغرِضة للحديث وتوضيحُها بكثير من الأمثلة الصارخة، بل أيضًا تتبع التطور النظري والعملي للرواية عبر قرون عديدة. فكل تيار وتيار معاكس في حياة الإسلام كان قد وجد ظهورًا معينًا له في صيغة

---

[٧٠٢] Life of Mahomet, Vol. 1 (1858), p. XXVII - CV.

[٧٠٣] R. P. A. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme,* traduit du hollandais par V. Chauvin S. 124.

[٧٠٤] هَله ١٨٩٠، ص ١ ـ ٢٧٤ تحت العنوان الخاص Über die Entwicklung des Ḥadīth (حول تطور الحديث). يظهر مجرى الدراسة من عناوين الفصول: ١ ـ الحديث والسنة. ٢ ـ الأمويون والعباسيون. ٣ ـ الحديث في علاقته بصراع الأحزاب في الإسلام. ٤ ـ ردة الفعل ضد اختلاق الأحاديث. ٥ ـ الحديث كوسيلة راحة وتسلية. ٦ ـ طلب الحديث. ٧ ـ تدوين الحديث. ٨ ـ مصادر الحديث. تشكل مقالة Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern, ZDMG, 50 (1896), p. 465 - 506، للمؤلف نفسه تكملة قيمة لهذا الموضوع.

حديث. ويسري هذا سواء بسواء على الفرق السياسية والاتجاهات الاجتماعية، وأيضًا على الفروق القانونية الدينية والخلافات العقائدية. وقد أقرَّ مسلمو القرن الثاني إلى حدٍّ ما بوجود الأحاديث الموضوعة ومشروعيتها، حيث كانوا على قناعة بأنه يمكن للمرء أن يختلق احاديث للنبي وينشرها لمنفعة الشعب الأخلاقية ولدعم الورع. ما عدا ذلك يُخص بالذكر من المضمون الغني لهذا العمل الرائع العرض المفصَّل لأصول نقد الرواية الإسلامي الذي بقي معلَّقًا بشكليات الإسناد وبالوصف المجسَّم لمجموعات الرواية الرئيسية، وهي مهمة لم يكن قد أقدم عليها أحد قبله.[٧٠٥] مع أنّ غولدتسيهر وجَّه اهتمامه كليًا إلى الحديث الفقهي، إلا أنَّه من السهل أن تُنقل منهجياته وتطبَّق على الرواية التاريخية، وتؤثِّر على نحو مثمر للغاية، وتؤدي إلى انقلاب كامل في وجهات النظر الحالية. فلو عُدّت قديما كل رواية من البدء وحتى يثبت العكس صحيحة، فإنَّ على البحث أن يعتاد تدريجًا على اتخاذ الموقف المخالف.

كان أوَّل من طبَّق منهجية غولدتسيهر في الحكم على الأخبار التي تتناول الشخصيات البارزة لفجر الإسلام تيودور نولدكه (Theoder Nöldeke)[٧٠٦]. وقد وسَّع ليونه كتاني (Leone Caetani) في التمهيد للجزء الأول من كتابه Annali dell' Islam مبادئ غولدتسيهر بمراعاة المصادر التاريخية. ومنح الإسناد اهتمامًا خاصًا بأن تتبع العلامات الخاصة الدالة في الرواية من خلال أهم المصادر، وسعى إلى تحديد هوية الثقاة المحدثين ـ لا سيما من حامت حوله سمعة الكذب كابن عباس وأبي هريرة ـ باعتبارهم جامعين وأدباء.[٧٠٧] على أساس هذه الأعمال التمهيدية أخضع الكثير من تفاصيل سيرة النبي إلى نقد أصيل وحاد حتى وإن كان يغرق أحيانًا في التفاصيل.[٧٠٨]

---

(٧٠٥) قارن ص ١٣١، ١٥٨، ١٤٠ ـ ١٥٢، ٢٠٣ ـ ٢٧٤.

(٧٠٦) Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islam's, ZDMG, 52 (1898), p. 16 - 33.

(٧٠٧) *Annali dell' Islam*, Vol. 1, 1905, p. 28 - 58.

(٧٠٨) ألقى نولدكه الضوء على الكثير من هذه المبالغات في مراجعته للجزئين ١ و ٢ من عمل كتاني، مجلة Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes، عدد ٢١، ص ٢٩٧ ـ ٣١٢. وقد أبديتُ برأيي حول

يسلك الباحث الناشئ هنري لامنس (Hemri Lammens) أكثر المسالك تطرّفًا في هذا الميدان. وهو يتبع مَثَل كتاني وغولدتسيهر، ويجمع بين سعة الاطلاع والفطنة الباهرة. وقد صاغ رأيه في النقاط التالية:

١. يقدّم القرآن الأساس التاريخي الوحيد للسيرة.

٢. لا تقدم الرواية تكملة لذلك، بل تطويرًا مشكوكًا فيه.

٣. قيمة إحدى الروايات تناسب درجة استقلالها عن القرآن.

٤. يُعترف بوجود رواية شفاهية غامضة في العهد المدني.[٧٠٩]

هذه الفرضيات أحادية الجانب ومبالغ فيها، لأنَّ دائرة الروايات الصحيحة يمكن أن تُمدَّ على نحو أوسع، ولان هناك أيضًا روايات مصاحبة حول الوحي القرآني،[٧١٠] ولان الروايات المختَلَقة ذات طبيعة متنوعة، بحيث يبعد عن الاحتمال، كما يبدو، أن يكون أصلها من الجذر الوحيد للقرآن. لم يُفد اختبار الحجج التي قدمها لامنس إلا للتأكيد. إذ لا توجد من بين المجموعات المختلفة التي وزع فيها مواد الرواية إلا واحدة ـ اول الآيات التي انزلت على محمد ـ تُرَدّ إلى اشارات قرآنية حصرًا. أما في المجموعات الأخرى ـ تاريخ الطفولة، مراحل الحياة،[٧١١] عدد الأبناء، الغزوات ـ فتدخل في الاعتبار جميع المصادر غير القرآنية الممكنة، أو تكاد لا تُلاحظ أية علاقة بالقرآن كما هو الحال عند الحديث عن أسماء النبي ونسائه وشمائله. يكمن خطأ المؤلف الرئيس في أنّه يعمّم ملاحظات فردية صحيحة، وضع بعضها آخرون، من دون سبب وجيه،

أكثر نتائج كتاني الجديرة بالملاحظة أعلاه، ص ٢٥٢و، ٢١٤و. قارن ايضًا اعلاه، الجزء ١، ص ٣٢٨وو حول سورة النجم ٥٣: ١٩وو او الحج ٢٢، ٥٢/٥١.

(٧٠٩) H. Lammens, *Qoran et Tradition, comment fut composée la vie de Mahomet, Extrait des Recherches de Science religieuse*, Nr. 1 (29 pp.), Paris 1910.

(٧١٠) قارن أعلاه، ص ٢٧٧و.

(٧١١) عالج لامنس هذا الموضوع لاحقًا مرة أخرى في مقالة خاصة:

L'âge de Mahomet et la chronologie de la sîra, Journal Asiatique, 1911, p. 209ff.

ويبتذلها.[٧١٢] وقد أشرت في الجزء الأول من هذا العمل إلى روايات حول اصل القرآن، لا تقوم على حديث مصاحب، كما يحلو لها ان توحي به، بل هي نتائج تفسير العلماء للقرآن.[٧١٣]

ب) سير النبي المسيحية

بناءً على التحول الذي تعرفنا إليه أعلاه في الحكم على التراث العربي، من الممكن أن تُقسَّم الأعمال الغربية حول حياة محمد على ثلاث فترات: ١ ـ هيمنة الرواية حتى منتصف القرن التاسع عشر (شبرنغر)، ٢ ـ فترة النقد الذي بدأ بأجزاء منفردة من الرواية، و ٣ ـ فترة النقد المنظَّم للرواية كلها.

١

تشمل الفترة الأولى العصر الوسيط كله حتى منتصف القرن التاسع عشر. من الناحية التاريخية الثقافية سيكون مجديًا للغاية وضع عرض مجمل لهذه الفترة.[٧١٤] لا يدخل في اعتبارنا هنا إلا أولئك الكتّاب الذين كانت قد توفرت لهم إمكانية الاتصال بالمصادر الشرقية، وحرصوا على تشكيل رأي موضوعي خالٍ من الأحكام المسبقة. ومن أكبر هؤلاء الكُتاب سنًّا السويسري ي. هـ. هوتنغر **(J. H. Hottinger)** (١٦٥١، ط ٢، ١٦٦٠)، والإيطالي مرتشي **(Marracci)** (١٦٩٨)، والهولندي هـ. رلاند **(Reland)** (١٧٠٤، ط ٢، ١٧١١). لكن لا أحد، رغم كل

---

[٧١٢] يخشى بيكر **C. H. Becker** في التقرير السنوي لمجلة ***Archive für Religionswissenschaft*, Vol. 15 (1912) p. 540f.**، من ان يولد شك لامنس المتمادي الى انحلال النقد التاريخي عنده. وعلى نحو أكثر تفصيلا يتطرق نولدكه إلى مبالغات هذا الباحث في مقاله **Die Tradition über das Leben *Muhammeds*, Der Islam, 5, 1914, p. 160 - 170.**

[٧١٣] قارن ايضًا اعلاه، ص ٣٧٦وو.

[٧١٤] إن عرض التقدير الغربي للنبي، كما يتمناه هنا شفالي، يأتي به

Hans Haas, *Das Bild Muhammads im Wandel der Zeiten* (Sonderbericht aus der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Jahrgang XXXI), Berlin 1916, 80 pp. (انظر أيضًا **Ernest Renan, *Etudes d'histoire religieuse,* 2. Ed., Paris 1857, p. 222ff.**).

التحيُّز لوجهة النظر الشخصية ـ بأن يعتبر محمدًا أكثر البشر إثما وأنَّه العدو اللدود الأكبر لله ـ سلك مسلكا نزيها أكثر من الفرنسي ي. غاغنير (J. Gagnier).[٧١٥] قصد هذا أن يخدم الحقيقة على أحسن وجه عندما عرَّف الأوروبيين على ما يرويه المسلمون أنفسهم عن النبي، واكتفى لهذا السبب بسرد الترجمات من المصادر العربية المتأخرة فقط التي تيسّرت له مثل أبي الفداء (ت ٧٣٢) والجنّابي (ت ٩٩٩). ولم يُضف شيئًا من عنده، لا مدحًا ولا لومًا، لا شكًا ولا تخمينًا، إلا عباراتٍ، ربط بواسطتها أقوال الرواة المختلفين بعضها مع بعض. من هذا النبع استقت أربعة أجيال من الكُتّاب تقريبًا، بأن استمد منه كل واحد منهم ما اعتبره صحيحًا، وترك جانبًا كل ما تعارض مع آرائه أو أحكامه المسبقة. ـ يمكن أن يعتبر عمل أ. ب. كوسين دي برسفال (A. P. Caussin de Perceval) مقال في تاريخ العرب (Der Essai sur l'historie des Arabes)[٧١٦] تحديثًا لعمل غاغنير. بصرف النظر عن أنَّه وسَّع حدوده، فلم يتناول بشكل مفصل فترة ما قبل الإسلام وحسب، بل تتبع أيضًا دخول جزيرة العرب في الإسلام حتى فترة حكم الخليفة أبي بكر، هو يتميَّز عن غاغنير بأنَّه استعان بمادة مصدرية أوفر وأقدم، واعاد انتاج هذه المادة بتحرر أكثر، لكن مع حفظ مخلص للخصوصيات. ـ أول من أدخل المنهجية النقدية ـ التاريخية إلى سيرة النبي هو المستشرق الألماني غوستاف فايل (Gustav Weil)[٧١٧] من مدينة هايدلبرغ. وإني ألحقه رغم ذلك بالفترة الأولى، لأنَّه لم يعرف المصادر العربية إلا في إطار محدود جدًّا، ولم تكن عنده دراية بالنقد الإسلامي للرواية، ولهذا السبب لم يخطر لخياله أن يتخذ موقفًا مبدئيًا حيال هذا النقد وحيال المصادر نفسها. المصادر الرئيسية التي استعملها هي ثلاثة أعمال عربية متأخرة،

---

(٧١٥) *La vie Mahomet, traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs,* 2 tomes, Amsterdam 1782. تتوفر لديَّ الترجمة الألمانية فقط التي قام بها C. F. R. Vetterlein, Cöthen 1802 - 1804، جزآن، ٤٥٤ و٤٠٤ صفحة.

(٧١٦) *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de tuotes les tribus sous la loi musulmane,* 3 Vols. Paris 1847 - 1848 (طبعة جديدة، باريس ١٩٠٢).

(٧١٧) *Mohammed der Prophet, sein Leben und Lehre,* XXVIII, 460 pp. Stuttgart 1843.

مقتطف من ابن هشام لعماد الدين الواسطي (٧١١)،[٧١٨] إضافة إلى ذلك تأريخ الخميس (٩٨٢)[٧١٩] والحلبية (١٠٤٣)،[٧٢٠] ويحتوي العملان الأخيران على أخبار جيدة وقديمة جدا. ويكمن فضله الباقي في أنّه عرف القرآن بأهميته الكبرى واستغله باعتباره مصدرًا تاريخيًا لحياة النبي. ما عدا ذلك فإنّ هذا الكتاب ـ وهو يمثل أيضًا تقدمًا كبيرًا ـ قد تقادم سريعًا وعلى نحو ملفت. وهذا يعود إلى أنّه لم يمض كثير من الوقت حتى صدرت بعده سير أخرى للنبي، توفّرت لمؤلفيها مصادر أفضل. ولم يجعل هؤلاء المؤلفون الوقائع المروية موضعًا للنقد فقط، بل أيضًا المصادر نفسها، وكانوا فوق ذلك متفوقين كثيرًا على فايل المختال، علمًا وقريحة ووعيًا بالتاريخ.

٢

تظهر هذه المزايا على الفور في عمل شبرنغر «حياة محمد» **(Life of Moḥammad)**،[٧٢١] رغم أنّه لم يتناول إلا فترة ما قبل انتقال محمد إلى المدينة. وباستثناء أصول ابن هشام والطبري يعرف شبرنغر تقريبًا كل الأعمال العربية الهامة المذكورة أعلاه، وغيرها الكثير، أحيانًا على شكل مخطوط، وأحيانًا أخرى، على وجه الخصوص مجموعات الحديث، على شكل نسخ مطبوعة. ويقرن شبرنغر بين نقده المتعمّق لهذه المصادر التي لم يسلط الضوء على نشأتها وطبيعتها أحد قبله وسعة اطلاع لا مثيل لها في المصادر. في حين بقي الكتاب الإنجليزي المذكور غير مكتمل، ظهر شبرنغر بعد عشر سنوات بعمل أكبر وأشمل بكثير باللغة الألمانية،[٧٢٢] مهّد لفترة جديدة لأعمال سيرة النبي. تكمن أهمية هذا العمل

---

[٧١٨] فوستنفلد، ابن هشام، ص XLVI؛ Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litt.*, 2, p. 162.

[٧١٩] أنظر بروكلمان، المصدر المذكور أعلاه، ٢، ص ٣٨١.

[٧٢٠] أنظر المصدر المذكور أعلاه، ٢، ص ٣٠٧.

[٧٢١] ٢١٠ صفحات، الله آباد ١٨٥١.

[٧٢٢] *Das Leben und die Lehre des Moḥammed nach bisher größtentheils unbenutzten Quellen bearbeitet.*

الخالد في أنَّه يحاول للمرة الأولى ليس فقط استغلال الرواية المحلية بكامل امتداداتها، بل تحديد قيمتها باعتبارها مصدرًا تاريخيًا. وبصرف النظر عن هذا الأمر فقد فاق هذا العمل كل ما أُنجز حتى الآن من حيث الشكل والمضمون. ولأنَّه ينسب نشأة الإسلام في المرتبة الأولى إلى تأثير روح العصر، يحرص على تقديم الكثير من التفاصيل، حسب استطاعته، وتقديم أكثر ما يمكن من الأشخاص الذين يتناولهم في أقوالهم وأعمالهم. الأمر الوحيد الذي تعلمه على ما يبدو من فايل هو استعمال القرآن كمصدر رئيس لسيرة النبي. لكنه يتجاوز فايل كثيرًا ويترجم قرابة ثلثي القرآن. أدرك شبرنغر للمرة الأولى أهمية عهد المدينة (ابن هشام ٣٤١و)، الذي لم يرد كاملا إلا عند ابن إسحاق، لنشوء الدولة الدينية، كما أدرك قيمة الفصول التي تتناول مفاوضات محمد الدبلوماسية مع القبائل العربية في سيرة ابن سعد لتاريخ الدعوة الإسلامية (الجزء ٣، ص٢٠وو، ٣٥٩ ـ ٤٧٥). يُضاف إلى ذلك شعوره الفطري بالقوى الدافعة للحياة والتاريخ، وقدرته البالغة على تحسّس روح أشخاص الماضي الذين يتناولهم، وخواطره النابهة المفاجئة، وأسلوبه الحيوي الظريف. تواجه هذه المزايا الرائعة عيوب جسيمة. ما يُزعج بالاخص هو ذلك الخلط المتنوع بين الرواية والنقاش النقدي، وهذا دليل واضح على أنَّ المؤلف لم يكن قد ملك كليًّا زمام مادته بعد. ففكره اليقظ يشق دائمًا سير الدراسات المنهجية. وتدفعه أحاطته الخيالية بالمصادر إلى الاطمئنان أكثر مما هو مشروع عند مناقشة أصول النقد الإسلامي للروايات. كما أنَّ عقلانيته غير قادرة على إدراك الوعي الذاتي الديني البسيط لمحمد. وأخيرًا، فإنَّ دقته اللغوية عند تفسير النصوص العربية غير وافية. ـ ما كان لشبرنغر أن يتمتع بسعة الاطلاع الهائلة التي كان كان يحوزها عند نشر عمله «حياة محمد» (١٨٥١) إلا في بلد تيسرت له فيه كنوز هائلة من المخطوطات مثل الهند، حيث نُشرت أكثر مجموعات الحديث اعتبارًا في نسخ مطبوعة. وقد تسنى لقريحته أن تُخرج أعمالاً مهمة جدًا كعمل

الجزء الاول (XXIV و٥٨٢ صفحة)، الجزء الثاني (٥٤٨ صفحة)، الجزء الثالث (CLXXX و٥٩٩ صفحة) (ما مجموعه ١٩٢٢ صفحة معًا) برلين ١٨٦١ ـ ١٨٦٥. صدرت طبعة ثانية عام ١٨٦٩، انظر اعلاه، ص ٤٠٩و.

الواقدي وابن سعد وأجزاء من تاريخ الطبري من غبار المكتبات إلى النور، وأن ينقل أعمالا أخرى وحده أو بالاشتراك مع علماء أهل ذلك البلد إلى المطبعة،[٧٢٣] وأن يحفز الناشرين إلى ذلك. وعندما قفل راجعا إلى أوروبا في عام ١٨٥٨، جلب معه الجمع الأكثر نظامًا واكتمالاً من المخطوطات الشرقية والأعمال المطبوعة الذي كان قد أُحضِر من الشرق، والذي أسهم بعد انتقال ملكيته إلى المكتبة الملكية في برلين في خلق حقبة جديدة من الدراسات الإسلامية في ألمانيا.

في العام نفسه، حيث صدر الجزء الأول من سيرة النبي لشبرنغر بالألمانية، صدر الجزء الأخير ـ الرابع ـ من عمل بالإنجليزية بمضمون مماثل،[٧٢٤] وكان مؤلفه، وليام موير (William Muir)، أيضًا من الإدارة الإنجليزية ـ الهندية. يستند موير بطبيعة الحال إلى أعمال شبرنغر الذي يدين له بالاشارة إلى المصادر الكلاسيكية، الواقدي وابن هشام والطبري. ما عدا ذلك هو يبحث باستقلالية كاملة، ولا يعتمد إلا على رأيه الخاص. لم يُضارع موير سابقَه فطنةً وفكرًا وسعةً في الاطلاع. عوضا عن ذلك هو يملك رزانة أكثر عند تقديم الدليل ومنهجية أشمل وقدرًا كبيرًا من المنطق السليم الذي يندر وجوده، كما يُزعم، عند العلماء، بحيث أنَّه يملك تصورات حول كثير من الأحداث وحول أمانة الرواية أكثر صحة من تصورات شبرنغر.[٧٢٥] لهذا السبب، فإنَّ موير هو الدليل المستَحسَن لغير المُتخصِّصين. تحيزه العقائدي الذي يدفعه إلى الادعاء بأنَّ روح الشيطان هي التي ساقت محمدًا وليس روح الله، لم يعد مُزعجًا بعد، لأنَّه اعتدَّ به قليلا أثناء العرض، وحكم عمومًا على تصرفات النبي المتضاربة على الوجه الصحيح. ـ يقوم

---

[٧٢٣] «الإتقان»، ص ١٨٥٢ ـ ١٨٥٤؛ الطوسي: «الفهرست»، ص ١٨٥٥؛ «الإصابة»، ص ١٨٥٦ ـ ١٨٩٣.

[٧٢٤] William Muir, *The Life of Mahomet*, London 1858 - 1861, 4 Vols. انظر اعلاه، ص ١٠٤و؛ المؤلف نفسه،

The Life of Mahomet from original sources, 2. Ed. London 1876, 3. Ed. 1894; William Muir, *The Life of Mahomet from original sources*. A new and revised edition by T. H. Weir, Edinburgh 1912, CXIX, 556 pp. تشكل هذه الاعمال ملخصا مجموعا في مجلد واحد من العمل الكبير للمؤلف.

[٧٢٥] قارن موير ١، ص III، وشبرنغر، حياة ١، XIV.

الكُتيب الموجَز المُبسَّط لنولدكه[٧٢٦] على بحوثه القرآنية الخاصة والمستقلة التي دُوِّنت أصولها العلمية في الطبعة الأولى من هذا العمل. ولم يَفُق أيُّ عمل حتى اليوم هذا الكتيب في الجمع الموفَّق بين الفكر النقدي والأسلوب الظريف السهل. وكما رأى فلهاوزن[٧٢٧] في حينه، ان الذي يتعاطى تاريخ النبي من دون أن يتمكن من تناول المصادر العربية، سيستفيد بواسطة هذا الكتاب الصغير، وبالاستعانة بترجمته الألمانية الموجزة للواقدي اكثر من افادته بعمل شبرنغر الكبير. من الطبيعي أن يتقادم بعض الآراء المطروحة بعد أكثر من خمسين عامًا، وذلك في ضوء التطورات الكبيرة التي طرأت على معرفتنا، ولا سيما في ميدان نقد الرواية، ما لا يحتاج إلى مبّرر. ـ يظهر ر. دوزي (R. Dozy)[٧٢٨] نظرة جيدة إلى الشيء المميز في شخصية الرجال الذين يتناولهم، لكنه لا يغوص كثيرًا في التفاصيل، ويغترّ بالرواية التي يُضمنها حرفيًا في سرده. ويتعجَّب بلا انقطاع من وجود الكثير من الأخبار الصحيحة في مجموعات الحديث، ويدعي أنَّ نصف عمل البخاري ينتمي إلى أشد المعايير النقدية صرامة (انظر أعلاه، ص ٣٦٦). لكنه لم يستثمر مطلقًا أفضل المصادر، كابن هشام الذي كان أثره آنذاك مطبوعًا منذ وقت طويل، بما فيه الكفاية. ـ وقد تبع لودلف كريل (Ludolf Krehl)[٧٢٩] مِن بين مَن سبقه شبرنغر وفايل على الأكثر. وقد صرف حيزًا واسعًا على تأملات سيكولوجية حول الدوافع التي قادت النبي في أعماله. لكنه لا يبدو بحال من الأحوال كُفئًا للموضوع الذي يتصدى له. ولا يستعين ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke)[٧٣٠] على نحو تام بالدراسات الافضل فقط، بل بالمصادر حسب توفرها في الترجمات، ويرسم

---

[٧٢٦] *Das Leben Muhammed's nach den Quellen populär dargestellt*, VIII, 191 pp., Hannover 1863 (المقدمة من كانون الأول ١٨٦٢).

[٧٢٧] الواقدي، ملاحظات تمهيدية، ص ٢٠.

[٧٢٨] *Essai sur l'historie de l'islamisme traduit du hollandais* (Leiden 1863) par Victor Chauvin, 1879, p. 1 - 132.

[٧٢٩] *Das Leben des Muhammed*, VIII, 384 pp., Leipzig 1884. لم يصدر الجزء الثاني الذي نوي القيام به حول تعاليم محمد أبدًا.

[٧٣٠] *Weltgeschichte*, 5. Teil, 1. Abteilung, Leipzig 1884, p. 49 - 103.

عمومًا صورة مصيبة. لكن مؤرخنا الكبير نفسه لم يكن قادرًا في عرضه الموجز على النهوض بالبحث. كما ان كون موضوع البحث موضوعًا خاصًّا، منع نظرية العامة إلى تاريخ العالم من الاستفادة منه. وتظهر ص ٨٤و، حيث يظهر الذبح القاسي لقبيلة بني قريظة اليهودية باعتباره نموذجًا لمعاملة محمد لليهود عمومًا، إلى أية تصورات خاطئة يمكن أن يؤدي الإيجاز الكبير. ـ تعتمد الفصول (٢ ـ ٤) التي تتناول حياة محمد من عمل أوغست مولر (August Müller) المعروف «الإسلام في الشرق والغرب» (Der Islam im Morgen- und Abendland)[٧٣١] قليلاً على الدراسات المتعمِّقة للمصادر، وهي أكثر ما تكون خلاصة طريفة وأنيقة للبحوث السابقة. في هذا الخصوص كثيرًا ما سنحت الفرصة كثيرًا لعقل المؤلف النير أن يلقي ضوءًا جديدًا ومفاجئًا على الحقائق القديمة. ـ البحث القرآني المستقل الذي يقوم عليه كتاب هوبرت غريمّه (Hubert Grimme)[٧٣٢] يقتصر اكثر على القرآن، في حين تجد الرواية نفسها في المسائل المهمة، المختلف عليها، القليل من المراعاة. الحرص على الاستقلال عن الأسلاف في الحكم والرأي ما أمكن يستحق الإعجاب الكبير. ومن المؤسف أنه لم تكن كل آرائه الطريفة على نفس القدر من التعليل الجيد. وينطبق هذا بالاخص على الفرضية الرئيسية أنَّ «الإسلام لم يظهر مطلقًا إلى الحياة باعتباره نظامًا دينيًّا، بل باعتباره محاولة ذات طبيعة اشتراكية لمواجهة احوال سيئة، زادت عن الحد».[٧٣٣] حقيقة أنَّ دعوة محمد في مكة كانت من البداية، وحصرًا، ذات توجُّه ديني، وأنَّ الزكاة (= صدقة، سورة التوبة ٩: ٦٠) قد فُرضت أولاً في المدينة باعتبارها ضريبة للجماعة، لكنها لم تُستعمل في الدرجة الأولى لرعاية الفقراء فقط، بل أيضًا لتغطية نفقات الحرب،

---

(٧٣١) ج ١، ص ٤٤ ـ ٢٠٧ (الفصول من ٢ ـ ٤)، برلين ١٨٨٥ (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen، أصدره Wilh. Oncken القسم الاساسي الثاني، الجزء الرابع).

(٧٣٢) Mohammed, I. Teil. Das Leben, XII, 164 pp. Münster 1892 (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, Nr. 7؛ جمع كاثوليكي)

(٧٣٣) Grimme، ص ١٤، قارن عمومًا ص ١٤ ـ ٢١، ٢٩ ـ ٣١، ٣٩و. نقد Chr. Snouck Hurgronje الكتاب نقدا شديدا، وذلك في مجلة Revue de l'histoire des religions، ج ٣٠ (١٨٩٤)، ص ٤٨ ـ ٧٠، ١٤٩ ـ ١٧٨.

تُقْلَب هنا رأسًا على عقب. كان من اللازم أن يتصدى الجزء الثاني، الذي أراد منه المؤلف أن يكون تكملة للسيرة، مباشرةً لتتبع نشوء أفكار محمد الدينية وتطورها خلال حياته، ولشرح الأسباب الداخلية والخارجية سواء بسواء. بدلا من ذلك حصلنا بعد عرض موجز لنشوء القرآن على نظام للاهوت القرآني.(٧٣٤) ويتمسك غريمّه بلا كلل في دراسة(٧٣٥) أخرى صدرت بعد عشر سنوات بذلك الرأي الخاطئ حول محمد باعتباره مصلحًا اجتماعيًا (ص ٤٨، ٥٤، ٥٨، ٦٤، ٧٣). الرأي نفسه يظهر هذه المرة بعد الاكتشاف الجديد للأصل العربي الجنوبي للإسلام. فعلى أساس صورة ذاتية وأيضًا خيالية رسمها حول الطقوس الدينية في جنوب الجزيرة العربية يعتبر غريمّه التعاليم الأولى التي أعلنها محمد في مكة انعكاسًا للروح العربية الجنوبية (ص ٤٨)، أما تصور محمد عن الله فهو متساو مع مذهب التوحيد عند العرب الجنوبيين (ص ٤٩) الذي وردت تسميته نفسها في القرآن «الصابئة» (ص ٤٩)، أما تصوراته عن اليوم الآخر ـ الجنة، جهنم ـ فهي ليست يهودية أو مسيحية، بل ترتبط بفكرة «العالم البعيد» عند العرب الجنوبيين (ص ١١٠). الإسلام، بمعنى التسليم لله، كمثال للورع والتقوى، هو تجديد لفكرة العبودية للآلهة عند العرب الجنوبيين (ص ٦٠)، وتعود الزكاة إلى أتاوة المعبد التي كانت سارية في جنوب الجزيرة العربية (ص ٦٠)، أما مناسك الصلاة فتعود إلى الطقوس التي كانت سارية في معابد جنوب جزيرة العرب (ص ٥٠). فيما عدا ذلك فإن التأثيرات اليهودية والمسيحية كانت غريبة كليًا على الإسلام (ص ٥٣)، وهو ما يظهر على نحو لافت في أنَّ محمدًا كان قد وجَّه المؤمنين المضطهدين في وقته إلى الحبشة وليس إلى جنوب الجزيرة العربية الذي سادت فيه نزعةٌ من التوحيد (ص ٥٥). لم يقدِّم المؤلف الدليل لأي من هذه الادعاءات الجريئة. مما لا شك فيه أنَّه قد وجدت لقرون طويلة في اليمن قبل ظهور محمد مجموعات سكانية يهودية ومسيحية، خلَّفت

(٧٣٤) *Mohammed*, 2. Teil. Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie. XII, 186 pp., Münster 1895 (صفحة ١ ـ ٢٩ مخصصة لمقدمة في القرآن).

(٧٣٥) Mohammed، ٩٢ صفحة، ميونخ ١٩٠٤ (تاريخ العالم في صور شخصيات، أيضًا جمع كاثوليكي).

وراءها في بعض الأحيان، لا سيما التصورات اليهودية، آثارًا في الوثنية. ويبعد عن الاحتمال أن لا تكون الأفكار اليهودية والمسيحية قد أثرّت مباشرة على محمد، بل فقط في حالة الاختلاط التي حلّت بها عند الانتقال إلى الوثينية اليمنية. سيكون من غير المفهوم كذلك لو لم تتأثّر مكة في هذا الصدد إلا بالجنوب. لأنّه كان في الجزيرة العربية الكثير من المراكز اليهودية والمسيحية الأخرى التي كانت متيسرة وإلى حد ما أسهل للمكيين في سرعة تجارتهم، وليس الحديث هنا إطلاقًا عن سوريا والحبشة التي يمكن الوصول إليها براحة عن طريق البحر. كانت القنوات التي وصلت بواسطتها المعرفة عن الأديان السماوية الأخرى إلى مكة كثيرة ومتنوعة، مثل الكثير من الطرق الملتوية للمرور إلى موطن الحج والتجارة المشهور. محاولة غريمّه تجاهل هذا التنوع لصالح فكرة «الآثار العربية الجنوبية» غير مبررة بشيء، وتعتبر غير موفقة على الإطلاق. ـ يستعين فرانتس بول (Frants Buhl)[٧٣٦] بعناية فائقة بالمصادر الأوروبية وبأهم المصادر العربية، ويتبنى رأيًا خاصًا على أساس المراجعة النقدية، وإلى حد ما على أساس دراسات متعمّقة ورزينة وثاقبة في الفكر والتحليل. الثلث الأول مخصص للوثنية العربية، اما الخاتمة فهي عرضٌ مناسب حول المصادر الأصلية. ولا بد هنا مثلاً من التنويه بالحل الموفّق لتضارب الأخبار حول غزوة بدر والهجرة إلى الحبشة. وقد كانت الحاجة ماسة حتى اليوم لمثل هذا الكتاب الموضوعي والمختصر. لكن حُلّته الدنماركية ستقف عقبة في طريق انتشاره. ـ يُخطئ د. س. مرغوليوث (D. S. Margoliouth)[٧٣٧] حين لا يُراعي أهم المسائل كما يجب. ولا يغني أخذ مواد جديدة من مصادر لم تُستغل حتى الآن؛ لأنَّ الدراسة النقدية غير مرضية هنا. لكن الفضل الذي لا ينكر له هنا ـ كما أرى باعتباره الأول ـ أنّه استعان بالمرمونية في المقارنة.

---

(٧٣٦) *Muhammeds Liv*, København 1903.

(٧٣٧) *Mohammad and the Rise of Islam*, London - NewYork 1905.

٣

من السير الصادرة بعد عام ١٨٩٠ بمكن أن يُحسب أولاً الجزء الخاص بمحمد من كتاب تأريخ الإسلام (**Annali dell' Islam**) لأمير تيانو (**Teano**)، ليوني كتاني (**Leone Caetani**)، في الفترة الثالثة من أعمال سيرة النبي، والتي دُشّنت بصدور الجزء الثاني من كتاب دراسات محمدية لغولدتسيهر (١٨٩٠). لعمل كتاني الضخم،[٧٣٨] حتى الآن تسعة مجلدات ضخمة من القطع المربّع بما مجموعه ٥٦٤٢ صفحة، طبيعة فريدة في نوعها، تجمع نزاهة غاغنير (**J. Gagnier**) وكوسين دي برسفال (**Caussin de Perceval**) مع روح شبرنغر (**Sprenger**) الاصيلة الناقدة. إذ إنَّ المؤلف يذكر في البداية كل المصادر تقريبًا، المطبوع منها والمخطوط، مترجمة، ويُدرج الموازيات مع أهم الاختلافات. ثم يُرفق هذا الجمع الضخم من المواد بشروحات موضوعية، وعلى وجه الخصوص، بمناقشات نقدية متعمّقة من كل نوع، تُبرهن على فكره الثاقب وقريحته التاريخية. من الطبيعي ألاّ يتم التوصل على هذه الأرضية المتأرجحة إلى الكثير من النتائج السليمة. وقد أكمل النظرية المنظمة التي وضعها غولدتسيهر لنقد الروايات ـ كما عُرض أعلاه [ص ١٩٦] على نحو أدق ـ عن طريق ملاحظات مستقلة، ووسّعها. بالمعنى الدقيق، لا تتوفر هنا سيرة مطلقًا، بل أعمال تمهيدية لمثل هذه السيرة.[٧٣٩] لكن ينبغي ألاّ ننسى هنا أنّنا نقف على أعتاب الفترة الثالثة من سير النبي الأوروبية.

---

[٧٣٨] *Annali dell' Islam*، المجلد ١، XVI، ٧٤٠ صفحة؛ المجلد ٢، ١، ٢، LXXVIII، ١٥٦٧ صفحة؛ المجلد ٣، ١، ٢، LXXXIII، ٩٧٣ صفحة؛ المجلد ٤، XXXV، ٧٠١ صفحة؛ المجلد ٥، XXXVI، ٥٢٢ صفحة؛ المجلد ٦، VIII، ٢١٨ صفحة. المجلد ٧، LV، ٦٠٠ صفحة. ميلانو ١٩٠٥ ـ ١٩١٤.

[٧٣٩] تتضمن الصفحات ١ ـ ٣٢٥ من الجزء الثالث من كتاب كتاني (*Studi di storia orientale* ميلانو ١٩١٤. IX، ٤٣١ صفحة) «المعالم الرئيسة» لسيرة محمد. ويوصف مضمون هذا الجزء في العنوان كما يلي:

"La biografia di *Maometto* profeta ed nomo di stato. - Il principio del califfato. - La conquista d'Arabia"

ج) دراسات منفردة في التاريخ والتفسير(٧٤٠)

بدأت الابحاث الحديثة حول علاقة القرآن باليهودية بالعمل الرائع الذي أنجزه ابراهيم غايغر (Abraham Geiger). (٧٤١) أشيعت نتائج هذه العمل بسرعة، لكن علماء اللاهوت اليهود من الجيل التالي لم يتحمسوا للأسف إلى مواصلة هذه الدراسة، إما لعدم وجود الاهتمام عندهم، أو لعدم وجود التعليم العربي، أو لكلا الأمرين. أول من أراد أن يقتفي بوعي أثر غايغر ـ وذلك بعد نصف قرن تقريبًا ـ هو هارتفغ هرشفلد (Hartwig Hirschfeld). (٧٤٢) لم يصدر من جمع العناصر الهاجادية للقرآن التي يخطّط لها أ. شابيرو (A. Schapiro) حتى الآن إلا العدد الأول الذي يتناول سورة يوسف. (٧٤٣) غير أنَّ كل ما يقدمه لا يخدم توضيح القرآن، بل تفسيره فقط. وتبدو الحاجة إلى تعديل معاصر لعمل غايغر ملحة للغاية. الطبعة المعادة الصادرة عام (١٩٠٢) والموصفة خطأ بالطبعة «المُراجَعة» لهذا العمل هي خطأ مؤسف.

يبدو الأمر أسوأ من ذلك مع العناصر المسيحية للقرآن التي لا تعرف حتى الآن أية دراسة جذرية مجملة. كان ينبغي أن يُستبدل منذ وقت طويل عرض كارل فريد غروك (Karl Friedrich Gerock) حول مسيحانية القرآن (Christologie des Qurans) من عام ١٨٣٩، (٧٤٤) إذ إن هذا العرض لم يعد يفي بمتطلبات التقدم في البحث التاريخي الكنسي. غير أنَّ علماء اللاهوت لم يدركوا إلى الآن بما فيه الكفاية أنَّ الإسلام ينتمي إلى تاريخ الكنيسة.

تمثِّل أعمال الهولندي كريستيان سنوك هورغرونيه (Christian Snouck

(٧٤٠) بالنظر إلى المضمون المتنوع للأعمال التي ينبغي أن تعالج هنا، يستحيل تقديم تمهيد دقيق للمادة. لذا التزمتُ عمومًا بالترتيب التاريخي.

(٧٤١) *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* XII, 215 pp., Bonn 1833.

(٧٤٢) *Jüdische Elmente im Koran*، ٧١ صفحة، برلين ١٨٧٨. أصدر هرشفلد تنقيحًا وتوسعة للكتاب المذكور هنا تحت عنوان *Beiträge zur Erklärung des Koran*، لايبتسغ ١٨٨٦، ٤، ١٠٠ صفحة.

(٧٤٣) *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teile des Korans*، لايبتسغ ١٩٠٧.

(٧٤٤) *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran*، هامبورغ و غوتا ١٨٣٩، على الارجح تعديل اطروحته للدكتوراه *Al-Coranus prophetici muneris Christi laudator*. Argentorati 1833.

Hurgronje) المتَّصفة بالمعرفة الواسعة بالمصادر، وبالفكر التاريخي، وبالنقد المتعمِّق، وبالمنطق الصارم في التدليل تقدمًا كبيرًا في مختلف المجالات. يثبت هورغرونيه بطريقة مقنعة في أطروحة حول موسم الحج في مكة[٧٤٥] أنَّ كل المواضع القرآنية التي يوصف فيها الإسلام بأنَّه «دين إبراهيم» تنتمي إلى الفترة المدنية. فعندما خاب أمل محمد آنذاك من أنَّ «أهل الكتاب»، الذين كان قد ماهى دينهم بدينهم منذ البداية، لم يريدوا الاعتراف به، بحث عن جهة لا تعارض مبدئيًا تعاليمه المكية المبكرة من ناحية، ومن ناحية أخرى عن جهة لا يسهل على أهل الكتاب الطعن فيها كأقواله حول موسى وعيسى. وهكذا تشبَّث محمد بدين إبراهيم الذي سمت مكانته عند اليهود والمسيحيين بسبب عدالته وطاعته لله، ومع ذلك ساد لديهم الكثير من الغموض والتصورات العائمة حول دينه. وفي دراسة أخرى مهمة[٧٤٦] يعرض هورغرونيه التطور الدلالي لكلمة «زكاة» التي تدل في الأصل على المعنى العام «البر والإحسان»، واستُعملت فقط في المدينة للدلالة على المؤسسة المقامة حديثا وهي «أتاوة الجماعة». ولا يقتصر هورغرونيه في النقد المفصل لكتاب غريمه «محمد»[٧٤٧] على دحض أخطاء هذا الكتاب، بل يجلب العديد من المسائل الأخرى المتعلقة بسيرة النبي إلى ميدان نقاشه. ـ قُدِّرت دراسة غولدتسيهر[٧٤٨] الخالدة «دراسات محمدية» وأعماله الأخرى التي يُستدل فيها على أصول النقد الحديث للرواية حقَّ قدرها أعلاه في سياق الدراسات التي تتناول أمانة المصادر العربية.[٧٤٩] ـ ومن الباحثين الكلاسيكيين الاستاذ في جامعة غوتنغن

---

(٧٤٥) *Het mekkaansche Feest, Leiden 1880, p. 28 - 48*، قارن ايضًا اعلاه الجزء ١، ص ١٣١و، ١٥٩، ١٦٢و.

(٧٤٦) *Nieuwe Bijdragen tot de Kennis van den Islam in Bijdragen tot de Taal- , Land- en Volkenkunde van Nederlandsch - Indie*, 4 volgr., deel VI (Haag 1882) S 357 - 421.

(٧٤٧) *Une nouvelle biographie de Mohammed*, Revue de l'histoire des religions, Vol. 30 (1894) p. 48 - 70, 148 - 178. (انظر اعلاه الحاشية ٧٢٣)

(٧٤٨) *Muhammedanische Studien*, zweiter Teil, Halle 1890.

(٧٤٩) اعلاه، ص ٣٦٦وو، ٤١١و.

الذي توفي منذ عهد قريب، يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen) الذي جمع بشكل موفَّق الحدس النابه والقريحة الرائعة في العرض مع جميع المزايا المعقولة للبحث. ويُظهر عمله الاستشراقي الأول، ترجمة الواقدي إلى الألمانية،[٧٥٠] في المقدمة ثقة مدهشة في الأحكام حول قيمة القرآن كما أصدرها المؤلفون الأوروبيون، وحول القدرة على نشر التنبيهات المثمرة على المواد المحيرة مثل أعمال التأريخ. ويُقدِّم في الفصول الأخيرة من عمله «بقايا الوثنية العربية» (Reste arabischen Heidentums)[٧٥١] مخطَّطًا مجسَّما للشروط الثقافية والدينية لنشوء الإسلام، وينهي حديثه بإثبات أنَّ التأثيرات الحاسمة على محمد في مكة لم تأتِ من الناحية اليهودية، بل المسيحية. يتضمن الجزء الرابع من «مخططات وأعمال تمهيدية» (Skizzen und Vorarbeiten)[٧٥٢] ثلاث دراسات أساسية. في الدراسة الأولى ـ المدينة قبل الإسلام ـ تُحلّ تعقيدات ظروف السكن والأحوال السياسية للقبائل في المدينة وحولها. أما الدراستان الأخريان ـ عهد محمد للمدينة؛ ابن سعد، رسائل محمد والسفراء إليه ـ فتثبتان صحة الوثائق المذكورة، وتُبرزان أهمية الوسائل القانونية والدبلوماسية التي استعان بها محمد لتقوية الحكم الديني في المدينة. كان أثر هذه الأعمال التي غيَّرت الكثير من المألوف سيكون على الأرجح أقوى بكثير، لو أنَّ ميله البارز إلى التجميل الفني لم يدفع به إلى تقديم العروض أكثر من الدراسات. يُظهر اوتو باوتس (Otto Pautz) الذي قام بعرض مذهب محمد في الوحي[٧٥٣] دقة فائقة، لكن القليل من الفكر. فهو لا يقدر على الإمساك بزمام المادة، ولا على التغلب على المشاكل المطروحة. ويستحق عمله المراعاة باعتباره جمعا للمادة. ـ يصف هرمان تيودوروس اوبنك (Herman Theodorus

---

[٧٥٠] Muhammed in Medina، هذا هو كتاب المغازي للواقدي في نسخة ألمانية مختصرة، ٤٧٢ صفحة، برلين ١٨٨٢. قارن أيضًا، أعلاه، ص ٣٥٤و.

[٧٥١] الطبعة الأولى (١٨٨٧) ص ١٧١ ـ ٢١٢. الطبعة الثانية (١٨٩٧) ص ٢٠٨ ـ ٢٤٢.

[٧٥٢] ١٩٤، ٧٨ صفحة، برلين ١٨٨٩.

[٧٥٣] *Muhammeds Lehre von der Offenbarng quellenmäßig untersucht VII, 304 pp. Leipzig 1898.*

Obink)[٧٥٤] المراحل المتنوعة التي مرَّ بها مفهوم الجهاد، ويربطُها بالأجواء المتقلِّبة في سياسة محمد الحربية والدعوية. ويُبرز في النهاية أنَّ إدخال أمر الجهاد المقدَّس إلى الواجبات المفروضة يُلاحظ فقط في المواضع القرآنية المبكرة. هارتفغ هرشفلد (Hartwig Hirschfeld)[٧٥٥] هو أوَّل مَن بحث ـ منذ بحوث فايل[٧٥٦] وبعد نولدكه[٧٥٧] ـ بشكل مستقل وجذري بنية السور ومضمونها وأسلوبها، لكن فكره الثاقب أسفر عن سفسطة ليس لها أية دلالة لما هو عادي وطبيعي. ويُلاحظ في عمله للأسف نقص بارز في الوعي التاريخي إلى درجة أنَّ المراجعات التي قمتُ بها في الجزء الأول والجزء الحالي من هذا العمل تؤدي في كل مكان تقريبًا إلى رفض نتائجه.[٧٥٨] ومع ذلك ينبغي ألا يتجاهل دارس في المستقبل هذا الكتاب الجاد الذي يُعَدّ، أيضًا حيث يُخطئ، مفيدًا. ـ يجمع تشارلز توري (Charles Thorrey)[٧٥٩] المصطلحات الشرعية الواردة في القرآن والمأخوذة من لغة التجار، ويسعى إلى استخلاص استنتاجات تاريخية دينية منها. لكن لما كان هذا الاستعمال اللغوي، كما أثبت المؤلف نفسه، موزّعًا بالتساوي في القرآن، فإنَّه لا يمكن استخلاص أدلة على هذا النحو، لا على تطور التفكير القرآني ولا على تاريخ السور. ـ كان على دراسة قوانين الأسرة والعبيد والميراث في القرآن التي قام بها روبرت روبرت (Robert Robert)[٧٦٠] أن تؤدي إلى مثل هذه النتائج. لكن المؤلف أعوزه هنا العلم والقدرة. يقدِّم آرنت يان فنسنك (Arent Jan Wensinck)[٧٦١]

---

(٧٥٤) *De heilige oorlog volgens den Koran*. XI, 118 pp. Leiden 1901 (اطروحة دكتوراه في أُترخت).

(٧٥٥) *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, 3, 155 pp. 40. London 1902 (Asiatic Monographs Vol 3).

(٧٥٦) *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 1. Ed. 120, XXI, 121 pp. Bielefeld 1844. 2. Ed. 120, VIII, 135 pp. 1878.

(٧٥٧) *Geschichte des Qorāns*, Göttingen 1860.

(٧٥٨) قارن الجزء ١، ص ١٠، ٢٩و، ٦٧و، ٧٣و، ٨٦، ٩٧، ١١٢و، ١٣٩و؛ الجزء ٢، ص ٢٠٧وو.

(٧٥٩) *The Commercial - Theological Terms in the Koran*, 51 pp. Leiden 1892 (اطروحة دكتوراه، شتراسبورغ).

(٧٦٠) *Leipziger Semitistische Studien*, إصدار August Fischer و Heinrich Zimmern، ٢، ٦، (١٩٠٨).

(٧٦١) *Mohammed en de Joden te Medina*, XII, 174 pp. أطروحة دكتوراه، لايدن ١٩٠٨.

مقالات قيمة للغاية حول طوبوغرافيا يثرب القديمة (الفصل الأول)، وعهد المدينة الذي لم يتتبَّع آثاره في السيرة فقط، حيث كان كتاني[٧٦٢] قام بالأعمال التمهيدية، بل في مجموعات الحديث كذلك (البخاري، مسلم، الترمذي، النسائي، أبو داود، الدارمي) (الفصل الثاني). ويُناقش الفصلان التاليان أثر اليهودية على العبادة الإسلامية، ويُخضِعان الروايات المتعلِّقة بسياسة محمد تجاه اليهود بعد غزوة بدر إلى نقد مثمر وحاسم. ـ يرجع رودلف لسزنسكي (Rudolf Leszynsky) في عمله تاريخ اليهود في الجزيرة العربية (Geschichte der Juden in Arabien)[٧٦٣] إلى المصادر الأصلية، التي يقتبس منها بشكل وافر، ومع ذلك فإن العرض شعبي الطابع. وقد وجَّه المؤلف اهتمامه الرئيس إلى اختبار صحة الأحكام السيئة حول اليهودية العربية في المصادر كما توجد عند المؤلفين الغربيين. في هذا الخصوص يتجاوز حدود الموضوعية التاريخية، ويتحوَّل إلى مادح متحمِّس لإخوانه في الدين إلى درجة أنَّ محاولات رد الاعتبار، التي يقوم بها، في الغالب في غير محلها. تنتمي إلى ذلك على وجه الخصوص محاولته ـ خلافا لشبرنغر وخصوصًا لفلهاوزن ـ إرجاع الفصل الأول في نشوء الإسلام ثانية إلى اليهودية (ص ٣٦ ـ ٤٦)، ما سهل على المؤلِّف جدًّا، فهو يجهل تاريخ المسيحية جهلاً لا قرار له. من بين الأمور الكثيرة الأخرى التي سببت تحيُّزه الأحادي يُذكر فقط أنَّه يعتبر أحد الكتب السليمة الموجودة في كنيس يهودي في القاهرة القديمة والذي يعترف لليهود بامتيازات لا مثيل لها في خيبر والمقنا جديرًا بالتصديق، مع أنَّ عدم صحته واضحة جلية (ص ١٠٤ وما بعدها). ـ ندين للأستاذ اليسوعي هنري لامنس (Henri Lammens) من المعهد الكتابي البابوي في روما بالعديد من الأعمال المتصفة جميعها بالفكر الثاقب وبالمعرفة الرائعة بالمصادر. لكنها ليست خالية من سوء الظن المبالغ فيه من ناحية، ومن التناقض والتحيُّز الديني من ناحية أخرى. إيمان محمد القويم برسالته الربانية، الذي يعتبره لامنس غير ممكن سيكولوجيًا،[٧٦٤] هو الشرط الحتمي لنجاحه الدائم،

---

[٧٦٢] *Annali dell' Islam*، ١، ٢٧٦و.

[٧٦٣] *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, 2, 116 pp. Berlin 1910.

[٧٦٤] *Mahomet fut - il sincère, Recherches de Science religieuse*, Nr. 1, 2, Paris 1911.

ولا يمكن أن يُضعضع عن طريق بعض الزلات الأخلاقية التي استسلم لها. وفي دراسة شاملة حول فاطمة وبنات محمد الأخريات[٧٦٥] يعتبر لامنس المعالم المبهجة واللطيفة للأشخاص الذين يتناولهم تحسينًا مغرضًا لهم، بينما يأخذ من المصادر كل ما هو قبيح وسيء من غير تمحيص، فينتج لفاطمة وعلي صورًا كاريكاتورية فعلاً. أما محمد نفسه فيقدِّم لنا بنوع خاص من المتعة باعتباره أميرًا شرقيًا بهيًا وأكولاً ومجنونًا بالأطفال. وفي هذا بطبيعة الحال مبالغة كبيرة، كما هي الحال أيضًا في تلك الروايات التي تشير إلى فقر بيت النبي. كما تُظهر هذه العينات، ينبغي أن تُستعمل أعمال لامنس المذكورة بحذر. لكنها أيضًا، حيث توجب المعارضة، منبع من العلم والحوافز. نتائج الجزء الأول من عمله، غير المنجز بعد، حول الشروط الطبيعية والثقافية للإسلام،[٧٦٦] أكثرُ صحة؛ لأنَّ الأمر لا يتعلَّق هنا بالأشخاص، بل بالمضامين والمرافق. وتظهر هنا أيضًا قريحة المؤلِّف في تشكيل فسيفساء جلية متعددة الألوان من آلاف من الملاحظات. ـ يجمع إدوارد ماير (Eduard Meyer)[٧٦٧] متوازيات مفيدة وجديرة بالاعتبار بين ظهور محمد ومؤسس الفرقة المرمونية، يوسف سمث (Joseph Smith)، ويدرك غالبًا بفكره التاريخي المميَّز بعض الأمور على نحو أصحّ من الخبراء. لكنه يذهب بعيدًا عندما يتوهم بمساعدة رؤى سمث إلقاء مزيد من الضوء على دلالة وحي محمد القديم ومجراه. أقوال القرآن ليست واضحة، ولا تملك الرواية الإسلامية التي لا تقوم إلا على تفسير هذه الأقوال قيمة مستقلة. فعندما يفهم المؤلف بالاتفاق مع أوغست مولر ﴿جنة المأوى﴾ النجم ٥٣ : ١٥ على أنَّها مكان بالقرب من مكة، فإنَّ هذا لا يعارضه فقط النص العربي من سورة النازعات ٧٩ : ٤١/٣٥، بل الفقدان التام لهذا

---

(٧٦٥) *Fāṭima et les filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sīra*, VIII, 170 pp. Rom 1912.

(٧٦٦) *Le berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, Vol. 1 Le climat - les Bédouins, XXIII, 368 pp. Rom 1914.

(٧٦٧) *Ursprung und Geschichte der Mormonen, mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Christentums*, VI, 300 pp., Halle 1012، على وجه الخصوص ص ٦٧ ـ ٨٣.

المكان المكي. وقد تجاسر كثيرًا في الدفاع عن المعنى المزعوم لكلمة «قرأ»؛ لأنَّ الترجمة الوحيدة الصحيحة، رغم رأي فلهاوزن، هي «تلا، أنشد». ويذهب المعنى المحتمل الآخر، «قرأ بصوت عالٍ»، عمومًا أبعد من اللازم؛ إذ يعتبر بذلك أنَّ الألواح السماوية موجودة دومًا في خلفية وحي محمد. لكن لا يُذكر صراحة في القرآن أنَّه قد حلَّ بنفسه خط هذه الألواح. والقليل وضوحه كذلك هو من أي نموذج كان على محمد أن يقرأ أو يتلو في سورة العلق ٩٦ : ١، وهي منطلق هذه المسألة الخلافية، أمن الألواح السماوية نفسها، أم من مدوناته الخاصة؟ في الحالة الثانية، والتي تدعمها الآية ٤ على ما يبدو، من المستبعد كليا وضع السورة في الزمن الأول، أو اعتبارها اول ما اوحي.

يتتبع السويدي تور اندريه **(Tor Andrae)**[٧٦٨] الآراء حول محمد في تعليم جماعته ومعتقداتها حتى آخر السلسلة المنتهية بتقديس النبي. بداية، للمؤلف الفضل في تناول موضوع، تم المرور عليه من قبل مرورًا خاطفًا وعرضيًا من حين إلى آخر في المقالات والكتب، وهو موضوع يفترض من ناحية أخرى سعة اطلاع كبيرة في المصادر العربية لقرون عديدة. أريد هنا أن أقتصر على إبراز تلك الفصول التي لها صلة وثيقة بسيرة النبي. لا يعود إلى هذه الفصول من الدراسة الحقيقية إلا نصف الفصل الأول (ص ٢٦ ـ ٦٣) الذي يجمع المعالم القصصية للسير وجموع الروايات المبكرة (الطفولة، الإسراء إلى القدس، المعراج إلى السماء، الغياب عند نهاية المسار الأرضي)، ويتتبع أصولها، ويوضحها في ضوء تاريخ الأديان وعلم الأساطير. وتأتي المقدمة الغنية بالأفكار (ص ١ ـ ٢٥) بعرض حول التأرجحات والتناقضات في وعي محمد الديني الذاتي. في البداية يُكشف عن الصعوبات التي تتشابك فيها صعوبات أخرى ناتجة عن الاعتقاد المزدوج بكونه رسول الله المنذر بيوم الحساب القريب ومبلِّغ الكتاب السماوي في آن، وذلك بأن يحصر نص الوحي المنزل قطعة قطعة، وبالتدريج، والمثبّت كتابيًّا على الفور، حرية إلهامه النبوي في

(٧٦٨) Tor Andrae, *Die Person Muhameds in lehre und glauben seiner gemeinde* (= Archives d'études orientales, vol. 16). VI, 401 pp. Stockholm 1918.

كل روحة وغدوة. كذلك تسنى للمؤلف إثبات أنَّه لم تحدث في الفترة المدنية قطيعة بين محمد وماضيه الديني، بل كان هناك حقًّا تطور ديني متواصل لوعيه النبوي، وخاصة عن طريق الانتصارات الحربية ـ ولا سيما في غزوة بدر ـ التي رأى في نتيجتها المظفَّرة نصر الله (سورة الأنفال ٨). يُربط النشاط الذي مارسه محمد في مكة باعتباره كاتبًا، ونشاطه المميَّز للفترة المدنية باعتباره مشرِّعًا من خلال دراسة سيكولوجية طريفة جدًّا بإدراكه لعملية الوحي. ينبغي أن نتصور أنَّ الوحي، الذي ظهر معزولا بداية دون اتصال واع في نفس النبي بمظهر التأثير فوق الشخصي، أنتج تدريجيًا اتصالات بالوعي العادي، جعلته إلى حد ما تحت المراقبة النفسية (ص ١٩). يوجد في هذه المقدمة الموجزة الكثير من الوعي التاريخي وحس سيكولوجي ـ ديني مرهف، إلى درجة أنَّه سيكون من الخسارة لو لم يُوسَّع هذا المخطط إلى دراسة مستفيضة.

د) تفسير القرآن

لم يضع غربيون إلى الآن تفاسير للقرآن بالمعنى الحقيقي.[٧٦٩] بعض النتائج التفسيرية لهؤلاء العلماء موجودة في سير النبي، وبعضها الآخر في دراسات منفردة ذات طبيعة متنوعة جدًّا، وأخيرا ترد في ترجمات القرآن المزوَّدة في العادة بملاحظات عديدة ومنتشرة. من بين أكثر الأعمال اعتبارًا من هذا النوع كتاب «الرد على القرآن» (Refutatio Alcorani) للراهب الإيطالي لودوفيكو مرّاتشي (Lodovico Marracci)[٧٧٠] الذي يقدِّر انجازه عاليًا إذ حصَّل معرفته اللغوية العربية عن طريق الدراسة الذاتية فقط. الجزء الأول ـ يُسمَّى مقدمة ـ يحتوي على سيرة للنبي، وتمهيد إلى القرآن، وردود على القرآن موزَّعة على فصول كثيرة. ويعرض الجزء الثاني النص العربي للقرآن، وترجمة لاتينية، ولكل سورة بشكل منفصل ملاحظات

---

[٧٦٩] قصد شفالي عدم ذكر الأعمال التالية، المتوسطة المستوى:

E. M. Wherry, *A comprehensive Commentary on the Qurān: comprising Sale's Translation and Preliminary Discourse, with additional notes and emendations. Together with a complete index...* Vol. I - IV. (Trübner's Oriental Series) London 1882 - 86, VIII, 391, 407, 414, 340 pp.; new Ed. in 4 Vols. London 1896.

[٧٧٠] Patavii 1698.

وردود. تلي ذلك بجدارة ترجمة القرآن الإنجليزية لجورج سايل **(George Sale)**[٧٧١] المزوَّدة بمقدمة شاملة في ثمانية فصول وملاحظات عديدة مأخوذة من أفضل المصادر العربية التي كانت متيسرة آنذاك. التطور العلمي الذي يتجاوز مراتشي يُلاحظ هنا على وجه الخصوص في أنَّ محاولات الدحض قد اختفت، وأن التمهيد والملاحظات قد بُنيا على المعرفة التاريخية الممتدة والحكم النزيه. يشكل هذان العملان معينًا اغترف منه المتأخرون جانبًا كبيرًا من معرفتهم، ولا زالوا يغترفون. وقد صدر كتاب سايل، كما قيل، في انكلترا حتى العصر الراهن في نسخ وطبعات جديدة لا تُحصى. وقد ترجمه ت. أرنولد **(Th. Arnold)** إلى الألمانية عام ١٧٤٦، وحفَّز على نشوء أعمال مشابهة من بينها قرآن الأستاذ س. ف. غ. فال **(S. F. G. Wahl)**[٧٧٢] من مدينة هَلِه **(Halle)**، والذي يعد عمله من أكثر الأعمال الجديرة بالتقدير. في الأعمال الألمانية اللاحقة لم يتكبَّد التعلُّق بسايل أية خسارة، لكن الشروحات أصبحت زهيدة، وحُذفت المقدمات كليًّا. ترجمة أولمان **(L. Ullmann)**، [٧٧٣] المنتشرة على الأكثر في ألمانيا والصادرة عام ١٨٤٠، لا تستطيع أن تدعي فضلاً آخر غير استغلالها لكتاب ابراهيم غايغر[٧٧٤] الذي صدر مؤخرا حول ما استعاره القرآن من اليهودية وذلك في حواشي الترجمة. وقد طلبت دار النشر بعد بضع سنوات من الخبير المعروف آنذاك غوستاف فايل[٧٧٥] كتابة المقدمة الناقصة، فلم يكن عليه لهذا الغرض إلا أن يعدِّل الفصل الأخير من سيرته النبوية.

---

(٧٧١) لندن ١٧٣٤، منذ هذا التاريخ وحتى العصر الحديث انتشر في العديد من الطبعات الجديدة ذات الأحجام والتجهيزات المختلفة.

(٧٧٢) Der Koran, oder das Gesetz der Moslemen durch Muhammed, den Sohn Abdallahs. Auf den Grund der vormaligen Verdeutschung F. E. Boysen's von neuem aus dem Arabischen übersetzt, durchaus mit erläuternden Anmerkungen, mit einer historischen Einleitung, auch einem vollständigen Register versehen, XCVI, 783 pp. Halle 1828.

(٧٧٣) Der Koran. Aus dem Arabischen wortgetreu neu übersetzt, und mit erläuternden Anmerkungen versehen, Crefeld 1840. 9. (stereot.) Ed., 550 pp. Bielefeld & Leipzig 1897.

(٧٧٤) قارن أعلاه الحاشية ٧٤١.

(٧٧٥) *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 1. Ed. 120, XXI, 121 pp. Bielefeld 1844. 2. Ed., VIII, 135 pp. 1878. انظر أعلاه ص ٤٢٧.

عمل المستشرق والشاعر فريدريش روكرت (Friedrich Rückert)[٧٧٦] هو عمل مستقل وأنيق بلا شك، لكنَّ أسسه العلمية، لو لم يجددها الناشر أوغست مولر، أصبحت قديمة إلى حد ما، بحيث أنَّها تتماشى ووضع البحث في العقود الأولى من القرن الماضي. وقد وقع إدراكه اللغوي للنصوص في أصعب المواضع تحت نفوذ الرواية، وهذا خطأ جذري لا تزال جميع الترجمات اللاحقة تعاني منه حتى يومنا هذا. يُضاف إلى ذلك أن الترجمات لم تتناول القرآن بأكمله. من ناحية أسلوب النص الأصلي يُثار انطباع خاطئ، كما لو أنَّ الجمل الطويلة المملَّة والمتثاقلة للسور المتأخرة قد كان لها تقسيم مختلف عن الأصل.[٧٧٧] رغم التقدم الكبير الذي حققته بحوث القرآن منذ سايل (Sale)، إلا أنَّه لا توجد حتى وقتنا الحاضر ترجمة تناسب هذا الوضع العلمي المتطور، ولا تفسير. أفضل الخبراء يتملصون منذ حين من هذه المهمة، إما لأنَّ هذه المهمة لم تستهوِهم إلى ما يسهل فهمه، أو لانه بدا لهم أنَّ الصعب لا يُقهَر. هذا اذا لم تُفزعهم من البداية الأرض المقفرة الموحشة التي تمتد مسافات ساشعة في الكتاب العزيز.[٧٧٨]

---

[٧٧٦] Friedrich Rückert, Der Koran. Im Auszuge übersetzt von Friedrich Rückert, herausgegeben von August Müller, XII, 550 pp. Frankfurt a. M. 1888.

[٧٧٧] اجد نفسي هنا في تعارض تام مع أوغست مولر الذي مدح اسلوب ترجمة روكرت في المقدمة، ص ١٦، بقوله: «ان النثر المسجَّع، المستخدم في الترجمة هو، في اي حال، ضرب من ضروب عبقرية الشاعر. بذلك يحوز الخطاب نبرته الرفيعة، التي يتقسَّم بحسبها النص الاصلي، ويسعه اكثر من النثر العادي ان يقارب الانطباع الذي لا بد للقرآن من ان يثيره اثناء التلاوة الاحتفالية الدينية». ان هذا الحكم يجوز في ابعد حال على ترجمة السور الاقدم، التي هي في الاصل ذات آيات قصيرة ونبرة شعرية غالبة. ومن المعروف ان روكرت لم يوفَّق دائمًا في ترجماته الأخرى. فهو، على سبيل المثال، نجح في تقليد الوزن والقافية في اشعار «الحماسة» بدقة، لكنه الحق الاذى بالطاقة الشعرية التي تزخر بها النصوص الاصلية.

[٧٧٨] يُرجَّح ان ترجمات القرآن الثلاث التالية كانت مذكورة على الورقة التي ضاعت من مسوَّدة شفالي (قارن المقدمة):

Le Koran, traduction nouvelle faite sur le texte arabe par Kasimirski. (In G. Pauthier's Panthéon Littéraire.) Paris 1840. 180. X, 576 pp. وقد اعيد طبعه مرارًا، في شكل محسَّن احيانًا؛ The Koran: translated from the Arabic, the Suras arranged in chronological order; with notes and index. By J. M. Rodwell, London 1861; El-Korân..., London 1876. XXVIII, 562 pp. - The Qur'ān, translated by E. H. Palmer. Vol. I. II. (The Sacred Books of the East... edited by F. Max Müller. Vol. VI. IX.) Oxford 1880. CXVIII, 268, X, 362 pp.

تاريخ القرآن

تأليف

تيودور نولدكه

الطبعة الثانية
عدّلها تعديلاً تامًّا

فريدريش شفالي

الجزء الثالث

تاريخ نص القرآن

غ. برغشترسر و أ. بريتسل

يتضمن ثماني لوحات

لايبتسغ
مكتبة ودار نشر ديتريش
١٩٣٨

الإهداء

إلى السيدة مارغا برغشترسر

مقدّمة

مرَّ ٦٧ عاما على صدور الطبعة الأولى لهذا الكتاب. في هذه الأثناء خطف الموت عالميْن أُسندت إليهما مهمة إخراج طبعة ثانية منه. ففي الخامس من شباط لعام ١٩١٩ وافت المنية فريدريش شفالي (Friedrich Schwally) الذي عمل حتى آخر أيام حياته على إنجاز المجلدين الأولين من هذا الكتاب. وبعد شفالي أخذ غوتهلف برغشترسر (Gotthelf Bergsträßer) على عاتقه إنجاز المجلد الثالث. وقبل وفاته على حين غرّة في السادس عشر من آب كان يعمل على كتابة الجزء الثالث والأخير من تاريخ نص القرآن. وكان برغشترسر نشر في عامي ١٩٢٦ و١٩٢٩ جزئين من الكتاب. ويعود سبب تأخره في إصدار الجزء الثالث إلى حصوله لاحقًا على كمية كبيرة من المصادر المخطوطة، التي رأى وجوب إعدادها ونشرها. وهكذا فانه قضى آخر سنوات عمره الحافل بالعمل في إعداد دراسات تمهيدية، لم يتمكن من مشاهدة نتائجها. وكأحد العاملين مع هذا العالم أُنيطت بي مهمة إكمال العمل الذي بدأه ودفع جزءًا منه في عام ١٩٢٩ (حتى الصفحة ١٧٣) إلى الطبع. ولقد وجدت فيما تركه وراءه مخطَّطًا لتكملة فصل «التطور التاريخي»، استند فيه على نسخة أَعَدَّ معظمها بنفسه لكتاب «طبقات القراء» لابن الجزري. ومن محاسن الصدف أنني شاركته إبان حياته في وضع خطة عمل مشتركة، كان نصيبي فيها معالجة كتب القراءات على أساس المصادر المخطوطة. وهذا الجزء يُشكل القسم الرئيسي للجزء الثالث. وكنت نشرت قبل مدة دراسة طويلة عن هذا الموضوع في مجلة إسلاميكا (Islamica) ٦ (١٩٣٣)، ص ١ ـ ٤٧، ٢٣٠ ـ ٢٤٦، ٢٩٠ ـ ٣٣١. وفي وقت لاحق ساعدتني زياراتي لبعض المكتبات على اكتشاف مواد جديدة وتصويرها ومعالجتها في الفصل الخاص بالمخطوطات القرآنية.

فيما يتعلق بالفصل الخاص بقراءات القرآن، ترك برغشترسر وراءه مواد كثيرة

جاهزة للطبع، ومنها مجموعة كاملة من القراءات المشهورة التي كان، حسب قوله، سيلحقها بفهرس للقراءات الشاذة. وحتى يتمكن من إعداد هذا الفهرس، وضع دراسات تمهيدية لكتابين من كتب الشواذّ، أحدهما لابن جني والآخر لابن خالويه، ولكنه لم ينته من تحريرهما. والواقع أني كنت مترددًا أمام إخراج المجموعة التي انتهى منها برغشترسر حول القراءات المشهورة، بدون أن أضم لها القراءات الشاذّة ذات الأهمية الأكبر. وتبريري لهذا الاختلاف عن خطة برغشترسر هو أن قراءة السبعة التي تتصف بعشوائية انتقائها وبالقيود التي وضعها عليها المأثور تثير قليلاً من الاهتمام. وفي الوقت ذاته فإن معالجة القراءات الشاذة تؤخر صدور الكتاب كثيرًا، لاسيما مع ما ظهر بعد وفاة برغشترسر من مصادر كثيرة وغنية بالمعلومات. وآمل أن ما أعرضه من اختلافات مبدئية في النطق بين قرّاء القرآن، مع الاستعانة بقواعد النطق العامة في التجويد، يفي بالحاجات الملحّة للعلم. وسيكون تحقيق خطة برغشترسر في إطار اقتراحه الذي أسماه «الحواشي النقدية للقرآن».

قامت السيدة الدكتورة غوتشَلك ـ باور (Gottschalk-Bauer) على نحوٍ يستوجب الشكر، وبكثير من المهارة، بوضع الفهارس المفصلة للأجزاء الثلاثة.

وأُقرُّ ممتنًا، بأنَّه لم يكن بإمكاني إكمال عمل أسلافي، لولا الدعم السخي الذي منحتني إيّاه أكاديمية بافاريا للعلوم. فبمساعدتها، استطعت أن أبحث في مكتبات أوروبا والشرق ميدانًا أغفله العلم كثيرًا حتى هذه اللحظة، وأن أجمع أرشيفًا كبيرًا لأعمال المخطوطات القرآنية وكتب العلوم القرآنية. ولهذا الغرض أيضًا، حصلت مرارًا من «مؤسسة القرن» (Einjahrhundert-Stiftung) لجامعة ميونخ، وكذلك من هيئة جامعة ميونخ على دعم كبير للحصول على المصوَّرات المطلوبة.

وقد حثَّت خطاي على هذه المهمة الشاقة، ألا وهي مواصلة عمل أسلافي الكبار، قبل كل شيء، المساعدة التي قدمها عن طيب خاطر، وعرضها بكل لطف السيد المستشار الدكتور أ. فيشر (A. Fischer) في لايبتسغ. فقد تدارك أثناء قراءة التصحيحات بعض الأخطاء، وأزال الغموض. كما أشرك السيد الأستاذ الدكتور أ. جيفري (A. Jeffery) من سبقني، وأشركني أنا أيضًا، بالكنز الوفير، كنز بحوثه

الخاصة في العلوم القرآنية. أزجي جزيل الشكر للسيدين المذكورين آنفًا، وكذلك لمساعدي السيد الدكتور أ. شبيتالر (A. Spitaler) الذي قرأ مسودّات الكتاب بأكبر قدر من التفهم، واجتهادٍ متواصل.

ولما كنت غير قادر على شكر ذاك الذي أدين له أكثر ما أدين، أستاذي الموقّر الطيب الذكر، غوتهلف برغشترسر (Gotthelf Bergsträßer)، فإني ألتمس من زوجه قبول إهداء هذا الكتاب، وقد أسهمت اكثر من أي شخص آخر في إخراجه إلى حيز الوجود، باعتبارها شريكة حياة زوجها.

ميونخ في ٢٦ كانون الثاني ١٩٣٧

د. أوتو بريتسل (Otto Pretzl)

الفصل الأول: الرسم(١)

١ ـ أخطاء النص العثماني

اعترف المسلمون منذ زمن طويل بأنَّ نص القرآن الذي أصدرته اللجنة التي عيَّنها عثمان لم يكن كاملاً على وجه الإطلاق؛ ويوجد بين أيدينا عدد من الروايات التي أخذت على هذا النص أخطاء مباشرة.(٢) ومن أشهر ما وردنا(٣) أنَّ عثمان نفسه عندما اطَّلع على النسخ التي أنجزها الكُتّاب وجد فيها حروفًا من اللحن وأنَّه قال «لا تغيِّروها»(٤) فإنَّ العرب(٥) ستعربها بألسنتها لو كان الكاتب من ثقيف(٦)

---

(١) عالج I. Goldziher في كتابه *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 1920, p. 1 - 54, 87 - 270 تاريخ نص القرآن من منظور التفسير.

(٢) جمع ابو عبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٣ أو ٢٢٤) (انظر الحاشية ٢٨) هذه المأثورات كمقدمة منه لباب في مؤلفه كتاب «فضائل القرآن» (مخطوط برلين ٤٥١) الذي عالج فيه جمع القرآن (الرقاقة ٣٥، وجه ٢وو)؛ انظر أيضًا الداني (ت ٤٤٤) في «المقنع» (انظر ص ٢٣) (باب ٢١؛ قارن Notices et Extraits VIII, 1, p. 301ff.)؛ ومؤلِّف «المباني» (الباب ٤ من المقدمة)؛ والسيوطي في «الإتقان» (نوع ٤١ تنبيه ٣)؛ وأخيرا (بالاستناد إلى «الإتقان») موسوعة العلوم (ترجمة تركية موسّعة من تشكوبروزاده (Taşköprüzade) «مفتاح السعادة» لابنه كمال الدين محمد، القسطنطينية ١٣١٢) ٢، ص ٦٨وو. [Brockelmann 2, 426] باستثناء ابي عبيد يستشهد السيوطي بـ «كتاب المصاحف» لابي بكر محمد بن عبدالله بن أشطه الإصبهاني (ت٣٦٠)؛ Flügel, Gramm. Schulen 229 وحول النسبة، السيوطي، «بُغية»، ص ٥٩؛ ابن الجزري، «النشر»، مخطوط برلين ٦٥٧، الرقاقة ١٧، وجه ٢و؛ ويبدو أنَّ المؤلِّف هو نفسه الذي ذكره «المقنع»، باب ١٨ [قارن أيضًا باب ٢، فصل ٤] واسمه محمد بن عبدالله الإصبهاني، و«كتاب الرد على مَن خالف مصحف عثمان» لابي بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٧ أو ٣٢٨؛ بروكلمان ١، ١١٩)، الذي استُعمل أيضًا في «المباني» (قارن I. Goldziher, *Richtungen*, p. 38f.).

(٣) ابو عبيد ومنه «الإتقان»، «المقنع»، «الموسوعة»؛ ـ النصف الأول مختلف بعض الشيء؛ أيضًا «المباني»؛ «النشر» (مخطوط برلين ٦٥٧، الرقاقة ١٧٢، وجه ٢)؛ المتقّي الهندي، «الكنز»، ١، رقم ٤٧٩٣و؛ ابن خلّكان رقم ٥١٦؛ وهلم جرا؛ ـ الكتاب الثاني «الكنز» ١، رقم ٤٧٩٥ (كتابا الكنز كلاهما من ابن ابي داود [انظر الحاشية ٣-١] وابن الانباري).

(٤) «المقنع»، «اتركوها».

والممل[٧] من هذيل لم يوجد فيه هذه الحروف». والرواية الثانية[٨] تُروى عن عائشة بالإشارة إلى ثلاثة مواضع في سورة البقرة ٢: ١٧٧/ ١٧٢ ﴿والموفون... والصابرين﴾ (بدلاً من «والصابرون»)، وفي سورة النساء ٤: ١٦٢/ ١٦٠ ﴿لكن الراسخون... والمقيمين... والمؤتون﴾ (بدلاً من «المقيمون»، لكن دائمًا منصوب)، وفي سورة المائدة ٥: ٦٩/ ٧٣ ﴿إنَّ الذين آمنوا... والصابئون﴾ (بدلاً من «والصابئين») وسورة طه ٢٠: ٦٣/ ٦٦ ﴿إن هذان لساحران﴾ (بدلاً من «هذين») أنها قالت: «هذا عمل الكُتّاب اخطؤا[٩] في الكتاب».[١٠] ما يؤخذ على النص هنا هي المآخذ اللغوية؛ وفي مواضع أخرى توجد مآخذ من حيث المحتوى. ويعزو بعضهم، وربما كانوا على حق في ذلك، كتابة «تستأنسوا» في سورة النور ٢٤: ٢٧،[١١] و«ييس» (ييئس) في سورة الرعد ١٣: ٣١/ ٣٠[١٢] إلى خطأ في كتابة «تستأذنوا»، و«يتبين»، أو كتابة «وقضى» في سورة الإسراء ١٧: ٢٣/ ٢٤ بدلاً من «ووصى» بسبب اختلاط الحبر في الكتابة.[١٣] والأكثر جرأة من ذلك عندما يقال

---

[٥] صياغة (مذكورة في الرواية نفسها) «مستقيمها»؛ وإلى جانب الصياغتين تصحيفات مختلفة.

[٦] يفتخر أيضًا الثقفي أمية ابن أبي الصلت (قطعة رقم ١ Schultheß) بمهارة بني قومه في الكتابة.

[٧] هكذا أبو عبيد، وإلا «والمملى».

[٨] الطبري ٦، ١٦، ١٠؛ أبو عبيد ومنه «الإتقان»؛ «المقنع»؛ «الموسوعة»؛ وباختصار قليل «المباني». وتوجد رواية أخرى في «الإتقان» و«الموسوعة» يصف فيها سعيد بن جبير «والمقيمين» في سورة النساء ٤: ١٦٢/ ١٦٠ بأنَّها لحن. وتوجد رواية عند أبي عبيد بشأن «والمقيمين» في سورة النساء ٤: ١٦٢/ ١٦٠؛ الطبري ٦، ١٦، ٧؛ ويذكر كتاب «المباني» أنَّ الكاتب بعد أن كتب ما قبلها سأل، ما اكتب؟ فجاءه الجواب «والمقيمين»، في حالة النصب متعلقة بالفعل «اكتب» (وفي هذه الحالة لا تتحمل الواو بسهولة) وهو ما كتبه فعلا.

[٩] أبو عبيد، «اخطلوا».

[١٠] يروى أنَّ عائشة قالت أيضًا عن «يؤتون» في سورة المؤمنون ٢٣: ٦٠/ ٦٢ «ولكن الهجاء حرّف»، والمقصود كلمة «يأتون» («الإتقان»).

[١١] ابن عباس (وسعيد ابن جبير) عند الطبري ١٨، ٧٧، ٢٠، الزمخشري؛ «الإتقان». قارن غولدتسيهر، المصدر المذكور.

[١٢] ابن عباس عند الطبري ١٣، ٩١، ٧؛ علي وابن عباس وصحابة آخرون عند الزمخشري؛ «الإتقان». قارن ص ٤٨٧.

[١٣] الطبري ١٥، ٤٤، ٢٣؛ «الإتقان»؛ قارن غولدتسيهر ص ٣٢، الحاشية رقم ٣. وهذا ممكن جدًا من ناحية الرسم البياني، والواو تختلف في الخط الكوفي القديم، كانت تقع على السطر، ولا تميَّز غالبًا عما يشبه رسمها من حروف إلا بواسطة الفصل فقط.

بلا تردد إن ما ورد في سورة النور ٢٤: ٣٥ ﴿مثل نوره كمشكاة﴾ هو خطأ بالكتابة لأن من المشكوك فيه مقارنة نور الله العظيم بنور مصباح وتصحيح ذلك بقراءة «نور المؤمن».[(١٤)][(١٥)]

تقوم هذه الروايات كلها على فهم النص العثماني على أنه مُعطى، ولا يمكن تغييره، حتى ولو كان خطأ. ويتضح هذا الموقف في الروايات الأولى. وفي الوقت ذاته، إن لهذه الروايات اتجاهًا تبريريًا واضحًا: فالذين يتحملون مسؤولية نص القرآن، أي عثمان ولجنته، وبالطبع النبي نفسه، سيدفعون عن أنفسهم الاتهام بوجود مآخذ لغوية في المحتوى بإلقاء مسؤوليتها على الكُتّاب. وعلى أي حال فإن هذا المسلك التبريري ساذج لأنه ينطلق من نظرة بشرية بسيطة لإنتاج نسخة القرآن الرسمية، بحيث يجعلنا نردّ نشوء هذه الروايات على كل حال إلى وقت مبكر جدًا.

الموقف الأكثر حرية من هذه المواقف، ولذا فهو، على ما يبدو، الموقف الأقدم، لا يتحمل مثل هذه المقترحات ويتجه ببساطة إلى تغييرها كما حدث في المواضع المذكورة آنفًا، وفي مئات غيرها كما سنتعرض له أدناه. وهذه التغييرات المأثورة تُظهر أنَّ الاستياء، سواء من الناحية اللغوية ومن ناحية المحتوى، كان يزيد كثيرًا جدًا عمّا يرد في الروايات المذكورة.

وإذا لم يسعَ المرء إلى التغيير، ولم يستطع إنكار ما يثير الاستياء في النص، فإنَّ الحل الوسط المتبقّي هو أن يقرأ القارئ غير ما كُتب. ويبدو أنَّ هذا هو رأي أصحاب الروايات المذكورة أعلاه.[(١٦)] ويظهر ذلك على أوضح وجه في رواية عن

---

(١٤) «الإتقان».

(١٥) المواضع الاخرى التي يُلمَّح فيها الى وجود خطا في الكتابة توجد في سورة المنافقون ٦٣: ١٠ («المباني»، انظر ص ٥، ١٨)؛ وسورة التكوير ٨١: ٢٤ «بضنين» (بدلاً من «بظنين» في رواية عاصم الجحدري)؛ وسورة البقرة ٢: ١٣٧/١٢١ («بمِثل ما» بدلاً من «بما» «المباني»)؛ سورة آل عمران ٣: ٨١/٧٥ (مجاهد: «النبيين» بدلاً من «الذين اوتوا الكتاب»، الطبري ٣، ٢١٦، ٢٥)؛ سورة الانبياء ٢١: ٤٨/٤٩ (ابن عباس: «ضياءً» بدون «و»، «الإتقان»).

(١٦) قارن «بالسنتها» في رواية عثمان؛ والاوضح في صياغة مصححة ومخففة جدًا للحن («الإتقان»، ماخوذ من كتاب ابن اشته) «احسنتم واجملتم ارى شيئًا سنقيمه بالسنتنا» (ثمة صياغة تقع بين هذه والشكل المعتاد في «كنز» ١، رقم ٤٧٩٢ من ابن ابي داود [انظر الحاشية ١٠٣] وابن الانباري).

علي.[١٧] ويُذكَر عاصم الجحدري[١٨] بأنَّه يمثِّل عن قصد هذا المنحى التطبيقي (انظر أدناه الحاشية ٣٠) الذي ترك أثرًا حتى في أنظمة قراءة القرآن المشهورة.[١٩] لهذه الطريقة في سلوك القرّاء تجاه الكثير من خصوصيات الرسم ما يقابلها على أرض أقل صعوبة. ويقال إنَّ المحدِّث المعروف إبراهيم النخعي (ت ٩٦) علّل هذا السلوك بالإشارة مباشرة إلى غرابة التهجئة: ففي سورة طه ٢٠: ٦٣/٦٦ كتبت «هذان» مع ألِفْ، و«الصابئون» في المائدة ٥: ٦٩/٧٣، و«الراسخون» في النساء ٤: ١٦٢/١٦٠ كتبتا مع واو بدلاً من كتابة هذه الكلمات مع ياء.[٢٠] أغلب المتأخرين لم يروا هذا المخرج متوافقًا مع تبجيلهم للكتاب العزيز؛ ولذا فانهم لم يتمسكوا فقط بالنص العثماني كتابةً ونطقًا،[٢١] بل اجتهدوا بقناعة متزايدة من أجل إثبات الإمكانيات المتنامية لتوحيد النص مع مطالب اللغة والمعنى.[٢٢]

بعد نجاح هذا التقدير للمواضع باتت الروايات القديمة حول وجود أخطاء في النص مزعجة للغاية. وقد حاول البعض تلافي هذا النقص باللجوء إلى وسائل الجرح (وهو ما أثار صعوبات في حالة روايات عائشة)[٢٣] أو التفسير أو ببساطة رفض هذه الروايات باعتبارها عديمة الصدق. ويمكننا تقريبًا تأريخ بداية هذه

(١٧) الطبري ٢٧، ٩٣، ١٦؛ الزمخشري حول سورة الواقعة ٥٦: ٢٩/٢٨ حيث ينكر انَّ عليًا (وحسب الزمخشري، ايضًا ابن عباس) رفض في هذا الموضع تغيير «طلح» بالكلمة «طلع»، مع انَّه كان يقراها كذلك؛ قارن غولدتسيهر، ص ٣٦.

(١٨) «المباني».

(١٩) يقرا ابو عمرو (البصرة) «هذين» في سورة طه ٢٠: ٦٣/٦٦. التفاصيل ستلحق في الفصول القادمة.

(٢٠) «الإتقان».

(٢١) كان مناسبًا ان يُسمي المرجع لذلك زيد (بن ثابت) الذي رُوي عنه انَّه قال: «القراءة سنَّة فاقرؤا كما تجدونه مثل قولك: «إن هذان لساحران» (سورة طه٢٠: ٦٣/٦٦)؛ و«فاصدقوا واكن من الصالحين» (سورة المنافقون ٦٣: ١٠).

(٢٢) تندرج في هذا الإطار محاولة إنقاذ «إن هذان»، سورة طه٢٠: ٦٣/٦٦، بواسطة تشكيل «إنْ»؛ ففي الواقع لم توضع إنْ = إنَّ إلا قبل «كان» مباشرة أو افعال مشابهة لها (ايضًا ظنَّ، وجد)، لكن ليس قبل الاسماء (قارن الأدلة على ذلك عند Reckendorf في عمله *Syntax* p. 129؛ اما ما أورده سيبويه، ص ١٣٦، من أدلة قرآنية لإثبات العكس فيجب ان يُفهم فهما آخر قارن Bergsträßer, *Verneinungs - und Fragepartikeln und Verwandtes im Kur'ān* 1914, p. 14f. ولم يشكَّ علماء القرآن القدامى من النص لو لم يضطرّوا لذلك.

(٢٣) حسب «الإتقان» (والموسوعة) يفي الإسناد بشروط البخاري ومسلم.

المحاولات؛ فبينما كان أبو عبيد (ت ٢٢٣ أو ٢٢٤) لا يزال يورد الروايات، فإنَّ ابن الأنصاري (ت ٣٢٧ أو ٣٢٨) وكذلك الطبري (ت ٣١٠) كانا يسعيان بصفة عامة إلى إنقاذ النص العثماني.

٢ ـ صياغات النُسخ العثمانية

لا توجد أخبار مؤكَّدة حول مصير نسخ القرآن الرسمية الأربعة التي كُتبت بأمر عثمان،[٢٤] وهي لا تلعب تقريبًا أي دور في علم القرآن[٢٥] ما عدا النسخة المدنية، التي تُسمى «الإمام مصحف عثمان»[٢٦] وتُذكر بكثرة. مع ذلك تتسم الظروف التي نشأت فيها هذه النسخة بعدم الوضوح. ويمكن أن نحاول موازنة أخبارها المتناقضة قدر الإمكان، والقول بالافتراض المحتمل أنَّ نسخة عثمان التي اشتهرت بسبب ذكرها في قصة مقتله كانت مختلفة عن النسخة المدنية الرسمية.[٢٧] وهذا المخرج لا يقودنا بدوره إلى الهدف. تبعًا لابن قتيبة[٢٨] (ت نحو ٢٧٦) انتقلت هذه النسخة

---

(٢٤) اقدم المصادر لذلك هي دفاع الكندي الذي كُتب، كما حاول P. Casanova إثباته في كتابه *Mohammed et la fin du monde, 2 me fasc, 1, 1913, p. 112*، في عام ٢٠٤/٢٠٥. وهذا الدفاع استُعمل في نسخ لندن ١٨٨٠ و ١٨٨٥: «رسالة عبدالله بن لسماعيل الهاشمي (!) إلى عبد المسيح بن إسحاق (!) الكندي يدعوه بها إلى الاسلام، ورسالة عبد المسيح إلى الهاشمي يرد بها عليه ويدعوه الى النصرانية». وحسب الكندي على الصفحة ٨٠ أو ١٢٤و (كازانوفا ص ١٢١) كانت النسخة الدمشقية لا تزال توجد في أيامه في مالطا (بدون ذكر كيفية وصولها إلى هناك)، اما النسخة المكية فأُحرقت اثناء ثورة ابي السرايا، وضاعت النسخة المدنية عند الاحتلال في عهد يزيد الاول وكذلك النسخة الكوفية (على عكس الادعاء بأنَّها كانت لا تزال موجودة) اثناء ثورة المختار (أي ان الكندي افترض توزيعًا للنسخ الاربع يختلف عن الرواية السائدة).

(٢٥) أُرجعت النسخة الدمشقية مرة واحدة («المقنع»، باب ٢١ البداية) وذلك ايضًا تحت مسمى «الإمام» إلى مرجع هارون بن موسى الاخفش الدمشقي (ت ٢٩١ او ٢٩٢)؛ ولا توجد رواية مباشرة للنص الثاني. والتعبير المتكرر «في مصحف أهل الكوفة» يعني فقط «في رسم الكوفة».

(٢٦) بالصلة مع سورة يس ٣٦: ١٢/١١ ﴿وكلَّ شيء احصيناه في إمام مبين﴾ (ومن النادر أن تحصل النسخ العثمانية كافة على هذه التسمية).

(٢٧) إذا حاول المتأخرون فصل نسخة عثمان الخاصة عن نسخة المدينة العامة فإنَّ ذلك لا يعدو كونه سوء فهم.

(٢٨) «كتاب المعارف»، ص ١٠١ وبعد ذلك السخاوي في التعليق على «العقيلة» (انظر ص ٤٦٣و)؛ قارن كازانوفا، ص ١٣٠.

إلى خالد بن عثمان، الذي رُوي عنه خبر في هذا المقام،[٢٩] وظلت عند عائلته. وفي حوالي النصف الأول من القرن الثاني[٣٠] يقدم عاصم بن العجّاج الجحدري معلومات كثيرة حول ذلك.[٣١] وبينما قال مالك بن انس (ت ١٧٩) عن هذه النسخة إنها تغيبت،[٣٢] فإنَّ أقوال الكندي التبريزية (انظر اعلاه الحاشية ٢٤) تؤكد أنها أُحرقت أثناء ثورة أبي السرايا في عام ٢٠٠. وأخيرا فإنَّ أبا عبيد القاسم ابن سلام (ت ٢٢٣ أو ٢٢٤)[٣٣] يخرجها من بعض خزائن الأمراء، ويجد عليها كعلامة على صحتها آثارًا من دم عثمان.[٣٤] هذا القول يتردد كثيرًا في الأخبار اللاحقة حول النسخ العثمانية المزعومة.[٣٥] وهكذا فإن أساس الرواية حول نص هذه

---

(٢٩) البنّاء، «الإتحاف» (انظر ص ٤٦٤و) حول سورة المنافقون ٦٣ وذلك استناداً إلى آثار الدماء الظاهرة.

(٣٠) لم أتمكن للأسف من التوصل إلى سنة وفاته. والقرينة على عهده هو أنَّه تلميذٌ حفيدٌ لابن عباس (ت ٦٨) (حسب الذهبي، «كتاب معرفة القراء الكبار على الطبقات والاعصار» [ص ١٩ في مجموعة من التراجم المنتقاة الموجودة في مخطوط برلين ٩٩٤٢] وأنَّه (حسب «المقنع»، باب ٢١) رُوي عنه (حسب السيوطي، «بغية»، ص ٤٠٦) من جانب النحوي البصري والقارئ هارون (بن موسى) الأعور المتوفى عام ١٧٠ ومن جانب (حسب «المقنع» باب ١٩) الكسائي المتوفي عام ١٨٩ ـ لسم الأب عن السيوطي، «الإتقان»، نوع ١٩ فصل ٢.

(٣١) «المقنع»، باب ٥ فصل ١، باب ١٩، ٢١. يورده أبو عبيد في أول هذه المواضع كمرجع للإمام، وأيضًا «فضائل القرآن»، مخطوط برلين ٤٥١ الرقاقة ٤٠، وجه ٢.

(٣٢) الشاطبي، «العقيلة» (انظر ص ٤٦٢و) البيت ٤٠ (Not. Et. Extr, VIII, 1, p. 344).

(٣٣) بروكلمان ١، ١٠٦ وبشكل خاص النووي ص Biograph. Dict. 744؛ ياقوت، «الإرشاد»، ص ١٦٢.

(٣٤) «المقنع»، باب ٢، فصل ١. أما أبو عبيد فيقتصر في كتابه «فضائل القرآن» (مخطوط برلين ٤٥١، الرقاقة ٤٠ وجه ٢) على الاستشهاد بأنَّه «مصحف بالثغر قديم بعثه (بُعِث به) إليهم فيما أخبروني قبل خلافة عمر بن عبد العزيز». المقصود بالثغر طرسوس حيث عمل فيها قاضيًا لمدة ١٨ سنة. وتجدر الملاحظة أنَّ معلومة «المقنع» نفسها حول «الإمام» تستند إلى تشريح أبي عبيد الذي يُرجعها إلى عاصم الجحدري. والأمران يثيران الشك تجاه الروايات التي تقول إنَّ أبا عبيد رأى «الإمام» بنفسه.

(٣٥) انظر حول المصاحف القديمة، التي اعتبرتها المصادر والمكتبات عائدة إلى عثمان، التفصيلات التي أوردها كازانوفا في المرجع السابق، ص ١٢٩، ١٣٩ (١٦ رقمًا) وذلك بالارتباط مع قائمة Quatremère في مجلة (Journal Asiatique 3e série t. 7 [1838] p. 41ff. وفي Mélanges d'histoire et de philologie orientale, p. 7ff.)؛ وتوجد إضافات حول ذلك لدى، I. Goldziher, *Richtungen p. 274*!؛ وتوجد إشارة لدى A. Mez, *Die Renaissance des Islams* 1922, p. 136 حول وجود نسخة أخرى في بغداد تعود لعام ٣٦٩. وانوي التعرض بالتفصيل لما يسمى بقرآن سمرقند الذي أصدر S. Pisareff نسخة منها في عام ١٩٠٥. انظر ايضًا A. Šebunin في Zap.Vost. Otd. Arch. Obšč. 6,p. 69 - 133.، ومن المؤكد تقريبًا أنَّ هذه النسخة ليست صحيحة، مع ذلك لا يجوز استخدام هذه الحجة، كما فعل كازانوفا، ضد تاريخية النسخة العثمانية. ومن المؤكد أيضًا تزوير المصاحف المزعومة التي كتبها علي؛ قارن Quatremère p. 47ff.؛ Khankyoff في

النسخة ضعيف للغاية، إذ إنَّ مصدرها الأساسي هو أبو عبيدة وذلك بحسب كتاب «المقنع»[٣٦] والزمخشري.[٣٧]

هذا العرض لا يعني أنَّ البيانات حول نص هذه النسخة من القرآن والنسخ الثلاث الأخرى التي كتبت بناء على أمر عثمان غير موثوق بها. فالاختلافات الحقيقية في نص القرآن في المدن الأربعة التي تنطلق منها الرواية حول صياغات القرآن وتشير إليها الأبحاث[٣٨] تتيح الفرصة لاستنتاجات مؤكدة عن النسخ الأصلية؛ لأنَّ كل نص محلي للقرآن تمسك به أهله بإخلاص كبير. وقد اعتمد تناقل النص كتابة، في كل ما لا يتعلَّق بالهجاء، على الرواية الشفهية؛ فقرّاء القرآن في كل مدينة اتبعوا نصهم الرسمي، وحتى عندما لم يتبعوه في مرة من المرات فإنَّ وعي الاختلاف ظل حيًّا.[٣٩] وهذا يوضح لماذا لا تُظهر الروايات حول هذه الكتابات[٤٠] أية تأرجحات تقريبًا، وأنها أمينة كليًّا. وربما كان أول من ثبّتها تحريرًا هو الكسائي في القرن الثاني (ت ١٨٩).[٤١]

(Mélanges de l'Académie de St. Pétersbourg III p. 63 صورة عن اكتتاب للمخطوط المستعمل منا والموجود في برلين تحت رقم ٣٦٦)؛ .Goldziher, *Richtungen p. 274f.*

(٣٦) مرة واحدة ـ ما عدا عاصم المذكور ـ أيضًا أبو حاتم (سهل بن محمد السجستاني) (حوالي ٢٥٠) وذلك في ختام باب ١٨.

(٣٧) انظر حول سورة العنكبوت ٢٩: ٢٨/٢٧؛ وسورة الأحزاب ٣٣: ١٠؛ وسورة ص ٣٨: ٢٧/٢٦؛ حول سورة المائدة ٥: ٥٤/٥٩ يورد الزمخشري دون ذكر اي مرجع بيانًا حول قراءة «الامام»، ويردها «المقنع»، باب ٢١، إلى أبي عبيد.

(٣٨) قارن العناوين «اختلاف مصاحف أهل...» (فهرست ٣٦، ٩ الكسائي انظر ادناه) و«اختلاف أهل.. في المصاحف» (المصدر نفسه، السطر ١٠، الفرّاء [ت ٢٠٧]). يبدأ أبو عبيد قائمة الكتابات بقوله: «إنَّ أهل الحجاز وأهل العراق اختلفت مصاحفهم في هذه الحروف»؛ وفي «المباني» جاء الحديث «اختلف مصحفا (!) أهل المدينة والعراق». ويرد في ختام اول قائمة «هكذا هجاؤه في الإمام مصحف أهل المدينة»؛ أما «المُقنع» فيورد الكتابات المتفرقة بقوله: «في مصاحف أهل المدينة» وهكذا دواليك.

(٣٩) قارن «المقنع»، باب ٢١، حيث أخذ عمرو في سورة الزخرف ٤٣: ٦٨ بالكتابة المدنية بالاستناد الواضح إلى نص القرآن المدني.

(٤٠) يُفهم تحت كلمة «كتابات» في هذا الكتاب الاختلاف في كتابة مخطوطات القرآن وتحت كلمة «قراءات» الاختلافات في العرض الشفوي.

(٤١) «الفهرست» ٣٦، ٩ الذي لا يراعي إلا المخطوطات المدنية والكوفية والبصرية (انظر الحاشية ١٠٠). ومن غير المحتمل أن يكون ابن عامر (ت ١١٨) قد كتب حول اختلافات النسخ كلها (المصدر نفسه، السطر ١٢). ولا

وصلتنا من هذه الصياغات قائمتان قديمتان، واحدة من أبي عبيد («فضائل»، مخطوط برلين ٤٥١، الرقاقات ٤٤، وجه ٢وو) الذي جمع أجزاءها من مصادر مختلفة. وقد عدّ أبو عبيد استنادًا إلى المرجع إسماعيل بن جعفر المدني[٤٢] ١٢ اختلافًا بين المدينة والعراق، ثم عدّ استنادًا إلى مرجع القارئين الدمشقيين أبي الدرداء (توفي في نهاية عهد عثمان) وابن عامر (ت ١١٨) ٢٨ خصوصية لدمشق (هذا يعني مقابل العراق). وأخيرًا وبدون ذكر المصادر، ٥ خصوصيات للكوفة مقابل البصرة. ولا يأتي المؤلف على ذكر مكة. ويضاف إلى كل من الصف الأول والثالث من هذه القائمة اختلاف محل جدل، أما الصف الثاني فقد تشوه بسبب إضافة عدد كبير من مجرد اختلافات القراءات؛[٤٣] كما أُضيفت إليه بشكل معدَّل بعض الشيء بيانات من «المباني» (الفقرة الخامسة من المقدمة). والقائمة الثانية يقدمها «المقنع» (باب ٢١)، وتعد هذه القائمة كافة الاختلافات حسب موضعها في

ينسب إليه في سيرة حياته كتابة مثل هذا الكتاب. لذا فإنّ هذه المعلومة في «الفهرست» قد تكون خلطًا أو منسوبة إليه زورًا.

(٤٢) متطابقة مع المدائني، الذي يسميه «الفهرست» ٣٦، ١٢ كتابًا حول «اختلاف المصاحف وجميع (؟) القراءات».

(٤٣) قارن الكلمات في المقدمة: «قرأ عبدالله بن عامر...». والاختلافات بين دمشق والعراق تدور حول البيانات التالية: سورة الأنعام ٦: ٥٢؛ سورة الكهف ١٨: ٢٨/٢٧ «بالغدوة» مقابل «بالغداة» (في الواقع بالغدوة، انظر «المقنع»، باب ١٨ حيث القراءة فقط مختلفة: ابن عامر بالغُدوة، وبقية القراء السبعة بالغداوة). سورة النور ٢٤: ٣١؛ سورة الزخرف ٤٣: ٤٩/٤٨؛ سورة الرحمن ٥٥: ٣١ «أيّه» مقابل «أيُّها» (في الواقع تخالف عمومًا «أيه» التي يقرأها ابن عامر «أيُّه» قراءة الآخرين «أيها» (انظر أدناه ٤٦٦). سورة النمل ٢٧: ٦٩/٦٧ (أيضًا أبو عبيد) «أننا» مقابل «أئنا» ـ المقصود البيانات غير الدقيقة عند أبي عبيد و«المباني» ـ (في الواقع «أننا»، قارن «المقنع»، باب ٩ حيث ينطق ابن عامر والكسائي الكلمة «إنّنا» والآخرون «أئِنَّا»، مع أنّه يمكن أن توضع «أنا»)؛ سورة الزخرف ٤٣: ١٩/١٨ «عند الرحمن» مقابل «عباد الرحمن» (النص «عبد»، التي يقرؤها ابن عامر ونافع (المدنية) وابن كثير (مكة) «عند» والآخرون «عِباد»)؛ سورة الزخرف ٤٣: ٣٧ «جاءانا» مقابل «جانا» (في الواقع «جانا»، قارن «المقنع» باب ٢، فصل ٧ حيث تُقرأ كمثنى ـ ابن عامر ونافع وابن كثير وأبو بكر عن عاصم [الكوفة] ـ أو كمفرد؛ ويوجد اختلاف حول «يتسنه» (دمشق) و«يتسن» (الآخرون، أي العراق)، ويقرأ حمزة والكسائي (الكوفة) «يتسنه» في النص على صيغة الوقف؛ ولذا تُقرأ في النص «يتسنّ»، أما الآخرون فإنّهم يحتفظون بحرف الهاء في السياق. (يروي أبو عبيد، «فضائل القرآن»، مخطوط برلين ٤٥١، الرقاقة ٢٧، وجه ٢؛ الطبري ٣، ٢٤، ٢٣وو أنّ الهاء جاءت بناء على مشورة من أُبي («الإتقان»، نوع ٤١ تنبيه ٣) ويوجد قول آخر عن إضافة الهاء من عثمان نفسه. وليس في هذا اشارة الى صيغة مختلفة من دون هاء، كما تظهر مواضع أخرى مذكورة في السياق نفسه، بل التثبت الصريح من ورود الشكل الملفت للنظر في النص مع هاء.) انظر أدناه الحاشيتين ٧٥ و٧٧ وص ٤٥٧و.

القرآن وتراعي في ذلك مكة.[٤٤] والقائمتان مستقلتان أدبيًا عن بعضهما البعض،[٤٥] لكنهما تؤكّد إحداهما الأخرى، ما يرفع من درجة الثقة بمضمونهما.

والقائمة التالية للصياغات هي في الأساس قائمة «المقنع» مع الاستعانة بقائمة أبي عبيد و«المباني».[٤٦] طبقًا لذلك نجد أيضًا الصياغات المكية التي ترجع بدورها إلى نسخة قديمة.

سورة البقرة ٢: ١١٦/ ١١٠ «قالوا» دمشق، «وقالوا» عند البقية.

سورة البقرة ٢: ١٣٢/ ١٢٦ «وأوصى» المدينة[٤٧] ودمشق[٤٨] (والامام)،[٤٩] «ووصى» عند البقية.[٥٠]

سورة آل عمران ٣: ١٣٣/ ١٢٧ «سارعوا» المدينة ودمشق (والإمام)،[٥١] «وسارعوا» عند البقية.

سورة آل عمران ٣: ١٨٤/ ١٨١ «وبالزبر» دمشق، «والزبر» عند البقية (مختلف عليه هل في دمشق «وبالكتاب» بدلاً من «والكتاب»).[٥٢]

---

(٤٤) المصدر حول ذلك هو أبو حاتم الذي يستند إليه «المقنع»، باب ١٢ بصدد ملاحظة حول مخطوطات القرآن المدنية.

(٤٥) انظر أدناه الحاشية ٧٨ حول سورة الزخرف ٤٣: ٦٨.

(٤٦) راجع البيانات عند الزمخشري ومكي («الكشف»، مخطوط برلين ٥٧٨) و«العقيلة» في «الإتحاف» وكتب القراءات لان القراءة تسمح بالقياس العام على موطن النص للقارئ المعني.

(٤٧) الزمخشري، بدون دقة، الحجاز.

(٤٨) تنقص عند أبي عبيد.

(٤٩) إنّ وجود نص قرآن «الإمام» إلى جانب نص قرآن المدينة يبيّن أنّ بيانات القراءات لا تعود إلى نسخ أصلية بل لنص القرآن في المدن المعنية. أما الإحالات إلى «الإمام» فليس لها الحق في ادعاء قيمة تاريخية صارمة.

(٥٠) الشكلان مستعملان في القرآن.

(٥١) هكذا «الإتحاف».

(٥٢) «المباني»، الزمخشري يؤيد الأول فقط؛ أبو عبيد كليهما؛ «المقنع» يقف مع «ب» في الموضعين؛ «العقيلة»، البيت ٦٢و، يترك المسألة من دون حكم. وحسب «الإتحاف»، كتبت بعض المخطوطات الدمشقية «ب» في الموضعين. والروايات متضاربة حول موقف المقرئ الدمشقي ابن عامر. نظراً لأنّ الباء الموجودة في «بالبيانات وبالزبر والكتاب» يمكن أن تدخل على الكلمة الثالثة «والكتاب»، ولأنّ حذفها في هذه الكلمة يصعب قبوله، فإنّ الأرجح هو ما جاء ـ رغم رفضه ـ في «المقنع» الذي يستند إلى رواية هارون بن موسى الأخفش في نسخة الإمام الدمشقية (في «المقنع»).

سورة النساء ٤ : ٦٦/ ٦٩ «قليلا» دمشق، «قليل» عند البقية.

سورة المائدة ٥ : ٥٣/ ٥٨ «يقول» المدينة، مكة، دمشق، «ويقول» عند البقية.

سورة المائدة ٥ : ٥٤/ ٥٩ «يرتدد» المدينة، دمشق (والإمام)، «يرتد» عند البقية.

سورة الأنعام ٦ : ٣٢ «ولدار الآخرة» دمشق، «وللدار الآخرة» عند البقية[٥٣].

سورة الأنعام ٦ : ٦٣ «أنجينا» (يعني أنجانا)[٥٤] الكوفة، «أنجيتنا» عند البقية.

سورة الأنعام ٦ : ١٣٧/ ١٣٨ «شركايهم» دمشق (يعني قتل اولادهم شركائهم) عند البقية (تعني قتل اولادِهم شركاؤهم).[٥٥]

سورة الأعراف ٧ : ٣/ ٢ «تتذكرون»[٥٦] دمشق، «تذكرون» عند البقية.

سورة الأعراف ٧ : ٤٣/ ٤١ «ما» دمشق، «وما» عند البقية.

سورة الأعراف ٧ : ٧٥/ ٧٣ «وقال» دمشق، «قال» عند البقية.

سورة الأعراف ٧ : ١٤١/ ١٣٧ «أنجيكم» (تعني انجاكم)[٥٧] دمشق، «أنجينكم» (يعني أنجيناكم) عند البقية.

سورة التوبة ٩ : ١٠٠/ ١٠١ «من تحتها» مكة، «تحتها» عند البقية.[٥٨]

سورة التوبة ٩ : ١٠٧/ ١٠٨ «الذين» المدينة، دمشق، «والذين» عند البقية.

سورة يونس ١٠ : ٢٢/ ٢٣ «ينشركم» دمشق، «يسيركم» عند البقية.

سورة الكهف ١٨ : ٣٦/ ٣٤ «منهما» المدينة، ومكة، ودمشق، «منها» عند البقية.

---

(٥٣) علاوة على «لَـ» فإنَّ القرآن يعرف فقط ربط النعت «الدار الآخرة»؛ وبناء على ذلك يمكن فهم «لدار الآخرة» في سورة يوسف ١٢: ١٠٩؛ وسورة النحل ١٦: ٣٠/ ٣٢ كاختصار لكتابة «للدار» [أنظر ص ٤٨٩و]. والواقع أنَّ الأمر لا يعدو كتابة هجائية بحتة.

(٥٤) عندما تتحدث المصادر احيانًا عن أشكال مع «ا» فإنَّ الامر ليس أكثر من عدم دقة في التعبير.

(٥٥) الكتابة الدمشقية غير ممكنة لغويًا.

(٥٦) هكذا ابو عبيد (بتائين)؛ «المقنع»: «بالياء والتاء» ومثل ذلك «المباني».

(٥٧) عندما تتحدث المصادر أحيانًا عن اشكال مع «ا» فإنَّ الامر ليس أكثر من عدم دقة في التعبير.

(٥٨) الكتابة المكية اثر باقٍ من مواضع كثيرة متوازية، وتُفضِّل القراءة الاقل استعمالاً، بدون «من»، على سواها. واحلَّ المكي في مواضع أخرى أيضًا الشكل الاكثر استعمالاً محل الشكل الاقل استعمالاً الموجود في المخطوطات الأخرى.

سورة الكهف ١٨ : ٩٥/ ٩٤ «مكنني» مكة، «مكنى» (اي مكنّي) عند البقية.

سورة الأنبياء ٢١ : ٣٠/ ٣١ «ألم ير» مكة، «أولم ير» عند البقية.

سورة المؤمنون ٢٣ : ٨٧/ ٨٩، ٨٩/ ٩١ «الله»، البصرة «لله» عند البقية (والإمام)[٥٩][٦٠]

سورة الفرقان ٢٥ : ٢٥/ ٢٧ «وننزل» مكة، «ونزل» عند البقية.

سورة الشعراء ٢٦ : ٢١٧ «فتوكل» المدينة، دمشق، «وتوكل» عند البقية.

سورة النمل ٢٧ : ٢١ «ليأتينني» مكة، «ليأتيني» (اي ليأتينّي) عند البقية.[٦١]

سورة القصص ٢٨ : ٣٧ «قال» مكة، «وقال» عند البقية.

سورة يس ٣٦ : ٣٥ «عملت» الكوفة، «عملته» عند البقية.[٦٢]

سورة الزُّمر ٣٩ : ٦٤ «تأمرونني» دمشق «تأمروني» (اي تأمرونّي) عند البقية.[٦٣]

سورة غافر ٤٠ : ٢١/ ٢٢ «منكم» دمشق، «منهم» عند البقية.

سورة غافر ٤٠ : ٢٦/ ٢٧ «أو أنَّ» الكوفة، «وأنَّ» عند البقية.[٦٤]

سورة الشورى ٤٢ : ٣٠/ ٢٩ «بما» المدينة ودمشق، «فبما» عند البقية.

سورة الزخرف ٤٣ : ٧١ «تشتهيه»، المدينة ودمشق،[٦٥] (والإمام)، «تشتهي» عند البقية.

---

[٥٩] هكذا عاصم الجحدري في كتاب أبي عبيد «فضائل القرآن»، مخطوط برلين، الرقاقة ٤٠، وجه ٢ (أيضًا في «المقنع»، باب ٢١) وفي «المقنع»، باب ٢، فصل ١؛ باب ٢١ أبو عبيد نفسه بالاستناد إلى ما رآه؛ البيان المعارض المذكور في «الإتحاف» خطأ.

[٦٠] الآية ٨٤/ ٨٧ بالإجماع «لله». أبو عبيد و«المباني» يذكران الموضع خطأ تحت الغرائب الدمشقية (ثلاث مرات لله). يُعتقد أنَّ النص البصري كان تجديدًا أدخله نصر بن عاصم الليثي (هكذا أبو عبيد في المصدر المذكور اعلاه) أو بأمر من الوالي عبيد الله بن زياد («المقنع»، باب ٢١ يخالف هذه الرواية). ويقول أبو عبيد إنَّ أُبيّ كتب «لله» في كل المواضع.

[٦١] يصف «الكشف» الشكل الثاني بأنه كتابة المصحف، من دون إشارة إلى كتابة أخرى.

[٦٢] غير مذكورة عند أبي عبيد وفي «المباني».

[٦٣] غير مذكورة عند أبي عبيد.

[٦٤] هكذا أيضًا «الكشف»؛ أبو عبيد و«المباني» وأيضًا البصرة يؤيدون «أو»؛ والزمخشري بدون دقة «وَ» فقط للحجاز.

[٦٥] غير مذكورة عند أبي عبيد.

سورة الأحقاف ٤٦ : ١٥/١٤ «أحسنا» (اي إحسانا)[٦٦] الكوفة، «حسنا» عند البقية.

سورة محمد ٤٧ : ١٨/ ٢٠ «إن تأتهم» مكة (اذًا : «إن»)، «أن تأتيهم» عند البقية (أي «أن»)[٦٧] (مختلف عليه).

سورة الرحمن ٥٥ : ١٢/ ١١ «ذا» دمشق، «ذو» عند البقية.

سورة الرحمن ٥٥ : ٧٨ «ذو» دمشق، «ذي» عند البقية.

سورة الحديد ٥٧ : ١٠ «وكل وعد» دمشق، «وكلا وعد» عند البقية.[٦٨]

سورة الحديد ٥٧ : ٢٤ «الله الغني» المدينة ودمشق، «الله هو الغني» عند البقية.

سورة الشمس ٩١ : ١٥ «فلا» المدينة ودمشق، «ولا» عند البقية.[٦٩]

هذه المجموعة من الكتابات ليست بالطبع كاملة لأنَّه لا يمكن استبعاد إمكانية أن تكون بعض الاختلافات قد ضاعت في وقت مبكر استبعادًا تامًا. وتوجد في هذه المجموعة كتابات لا يمكن لأسباب داخلية اعتبارها جيدة كتلك المعترضة لها.[٧٠] بالمقابل يمكن من خلال النظر إلى العلاقة المتغايرة بين المخطوطات أن يزيد احتمال التعرُّف على الأصل. فالمخطوط الدمشقي له قراءات عديدة، ويتوافق دائمًا مع المخطوط المدني عند اختلاف هذه عن المخطوطات الأخرى، ولا يخالف أبدًا المخطوط المدني. أما المخطوط البصري فلا يختلف أبدًا عن المخطوطات الأخرى.[٧١] وأخيرًا يتطابق المخطوط الكوفي مع المخطوط البصري، ما عدا

---

[٦٦] تذكر مباشرة بشكل غير دقيق.

[٦٧] هكذا الكسائي (عند «المقنع») والزمخشري؛ وأيضًا الكوفة حسب خلف بن هشام البزار (عند «المقنع») «تأتهم». ولا ينكر أبو عبيد و«المباني» الاختلاف، أي أنَّهم لا يعرفون الكتابة الكوفية المختلفة عن النص المعتاد.

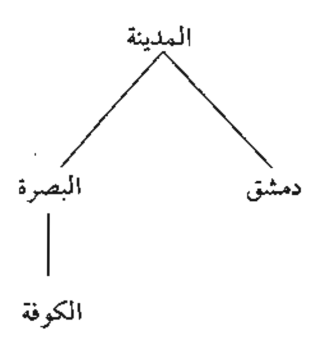
[٦٨] غير مذكورة عند ابي عبيد.

[٦٩] يمكِّن مذهب السبعة أحرف (الجزء ١، ص ٤٤وو) من إعلان الوهية هذه الكتابات كلها. ويحمل دفاع «المباني» عن هذه الكتابات صفة مختلفة تمامًا، إذ تجري هنا محاولة إثبات أنَّ الأشكال المتنافسة ممكنة من ناحية اللغة ومن ناحية المعنى.

[٧٠] انظر اعلاه حول سورة الأنعام ٦: ١٢٧/١٢٨؛ سورة التوبة ٩: ١٠٠/١٠١.

[٧١] ما عدا سورة المؤمنون ٢٣: ٨٦/ ٨٩، ٨٩/ ٩١، حولها أعلاه.

بعض القراءات الخاصة القليلة. إذا أخذنا هذه العوامل، ومعها المأثور، بعين الاعتبار، أمكننا القول بأنَّ أول مخطوط هو المخطوط المدني، وأنَّ المخطوط الدمشقي والمخطوط البصري نسخا عنه ثم نُسخ المخطوط الكوفي عن المخطوط البصري. (٧٢)



تبتعد القراءات الدمشقية أكثر من غيرها عن القراءات الأصلية، وتُظهر هذه القراءات في بعضها أنها ليست جيدة بالقدر الذي عليه القراءات الأخرى. ويثير المخطوط المكي، الذي لا يضاهي المخطوطات الأخرى اهمية، لأنه ليس من النسخ الأربع الأصلية، بعض الصعوبات، إذ يحتوي في بعض المواضع على قراءات خاصة به، ويتبع في مواضع أخرى القراءات المدنية والدمشقية، وفي مواضع أخرى البصرية والكوفية. هكذا، فإنَّ ما لدينا هنا هو نص توفيقي (ولكنه غير ناقد) ربما جُمع في وقت متأخر عن المخطوطات الأخرى.

بيد أن قائمة القراءات المذكورة أعلاه لا تستنفد كل الاختلافات المهمة بين المصاحف المحلية. فبين مجموعة القراءات المذكورة والمؤكَّدة والاختلافات الهجائية المحضة توجد مجموعتان أخريان من الاختلافات. وتضم المجموعة الأولى مواضع لا تختلف إلا في الهجاء. وهذه المواضع هي: سورة يونس ١٠ : ٩٦ «كلمات» (دمشق) «وكلمة» عند الآخرين؛ (٧٣) سورة الإسراء ١٧ : ٩٥ «قال»

---

(٧٢) ويناسب هذه النتيجة ترتيب الكتابات في قائمة ابي عبيد؛ قارن أعلاه ص ٤٥١ق.

(٧٣) هكذا أبو عبيد؛ ذُكر على قائمة الكتابات في «المباني» خطأ سورة يونس ١٠: ٣٣/٣٤ بدلاً من سورة يونس

(مكة، دمشق)، «وقل» عند الآخرين؛ سورة الأنبياء ٢١ : ٤ «قال» (الكوفة)، «قل» عند الآخرين؛ سورة المؤمنون ٢٣ : ١١٢/ ١١٤، ١١٤/ ١١٦ «قل» (الكوفة)، «قال» عند الآخرين.[٧٤][٧٥] وعلى سبيل المثال، فإنَّ كتابة «قل» متطابقة مع القراءة «قالَ» (قلَ) و«قُلْ»، لكن كتابة «قال» تتطابق فقط مع القراءة الأولى من القراءتين.[٧٦] هكذا، فإنَّ الاختلاف يتجاوز فعلا التهجئة البحتة.[٧٧] وتضاف إلى هذه المواضع سورة الزخرف ٤٣ : ٦٨ «عبادي» (المدينة، دمشق) «وعباد» (البصرة والكوفة) (مكة باضطراب)[٧٨]: ويعود الجدال في عدم إدراجها في القائمة إلى سبب يرتبط بالهجاء. المجموعة الثانية تتكون من مواضع تنضوي، من ناحية صفة الكتابات، إما تحت القائمة المذكورة أعلاه أو على الأقل تحت مواضع المجموعة الأولى. وتتصف هذه المجموعة بأنها ذات توزيع غير محدَّد وغير كامل على المدن الأربعة (أو الخمسة). وينتمي لهذه المجموعة: من كتاب «المقنع»: «ابرهم» (العراق ودمشق) بدلاً من «إبراهيم» في القراءات الأخرى؛[٧٩] سورة البقرة ٢ :

١٠: ٩٦. لا يشير «المقنع» إلى الاختلاف في قائمته ويذكر حول سورة يونس ١٠: ٩٦ (باب ١٧) رواية ترجع لأبي الدرداء (ت سنة ٣١ او ٣٢هـ) حول كتابة دمشقية (بالجمع) وما عثر عليه في مخطوطات العراق (بالمفرد مع ه). في الموضعين وكذلك سورة غافر ٤٠: ٦ يقرأ الجمع ابن عامر (دمشق) ونافع (المدينة).

[٧٤] يذكر الزمخشري الكتابة في سورة المؤمنون ٢٣: ١١٢/ ١١٤ فقط ويخطئ عندما يوزع الكتابتين عكسيًا.

[٧٥] «المباني» يضيف إلى ذلك سورة الزخرف ٤٣: ٢٤/ ٢٣ «قال» (دمشق)، «قل» (الاخرون). ما عدا ذلك يعرَف كاختلاف في القراءة. قارن أعلاه، الحاشية ٤٢.

[٧٦] ويقال إنَّها توافق الثانية تقديرًا.

[٧٧] عدم ذكر «قال» أو «قل» في قائمة الكتابات القديمة الوفيرة يتيح الاستنتاج بأنَّ كتابة «قل» كانت اصلية، وأنَّ الكتابات خارج القائمة «قال» جاءت بسبب إدخال القراءة إلى النص.

[٧٨] يمكن تفسير الاضطراب حول مكة بأنَّ الموضع دخل إلى «المقنع» بشكل ثانوي من قائمة «المباني» التي اضيفت بدورها إلى أبي عبيد باعتبارها مختلفًا عليها، وأنّه لم يكن مذكورًا هناك في الأصل. وعاد «المقنع» فعالج المسألة في موضع آخر هو باب ٢، فصل ١؛ وقال ابن الأنباري هناك حول الكلمة المختلف عليها: «فهو في مصاحف أهل المدينة بياء وفي مصاحفنا بغير ياء»، مما دعا الداني إلى الملاحظة: «يعني مصاحف أهل العراق». وتوجد «عبادي» في مخطوط غوتا ٤٦٢.

[٧٩] يقول أبو عبيد، «فضائل القرآن»، مخطوط برلين ٤٥١ الرقاقة ٣٨ وجه ٢، إنَّه وجد كتابة «ابرهم» في سورة البقرة ٢ فقط، وهو ما يشهد له «المقنع»، باب ١٩. وتوجد «إبرهم» في مخطوط برلين ٣٠٧ في سورة الحج ٢٢: ٤٣. والمقصود بهذه الكتابة المختصرة «ابراهام» (هكذا الدمشقي ابن عامر ـ المؤكد بصدد سورة البقرة ٢؛ ويوجد خلاف حول المواضع الاخرى).

٩٨/ ٩٢ «ميكال» بدلاً من «ميكيل»؛[٨٠] سورة النساء ٤: ٣٦/ ٤٠ «ذا» بعض قراءات الكوفة بدلاً من «ذي»؛[٨١] سورة الإنسان ٧٦: ٤ «سلاسلَ» بدلاً من «سلاسلاً»؛[٨٢] سورة الإنسان ٧٦: ١٦ (ليس آية ١٥) «قوارير» (البصرة) بدلاً من «قواريرا» المدينة (والحجاز) والكوفة.[٨٣] ومن كتاب «الإتحاف»: سورة الرحمن ٥٥: ٢٤ «المنشيت» (هذا يعني «المنشئات»)[٨٤] (العراق) بدلاً من «المنشت» (هذا يعني «المنشآت»)؛ سورة المنافقون ٦٣: ١٠ «وأكون» بدلاً من «وأكن».[٨٥] ومن كتاب الكشف: سورة محمد ٤٧: ١٦ «يسن» بدلاً من «اسن».[٨٦] ومن سيبويه سورة الإسراء ١٧: ٧٦ «يلبثوا» بدلاً من «يلبثون»[٨٧] وسورة القلم ٦٨: ٩ «فيدهنوا» بدلاً من «فيدهنون»؛[٨٨] ومن كشاف الزمخشري: سورة يوسف ١٢: ٧

---

(٨٠) يتحدث «المقنع»، باب ٢ فصل ١ عن عدم وجود «ء» في «الإمام»، ويخرج بذلك من ميكايل (المقصود هو «ميكائِل» حسب نافع أو «ميكائيل» حسب أغلبية القراء). أما «ميكال» (هكذا أبو عمرو وحفص عن عاصم) فلا شهادة عليها هناك، ولكن «العقيلة»، حول الآية ٥١ تفترضها الكتابة العادية (مؤكدة عبر العروض)، مما يعطي الكتابة معنى خاطئًا. ويعيد «الإتحاف» المعنى بعض الشيء عندما يقول: «ورسم مكانها ياء بالامام». «ميكيل» في مخطوط برلين ٣٠٥.

(٨١) القراء في قائمة كتابات «المقنع»، باب ٢١، حيث تتصف بالاختلاف عليها (ضد ذلك الجعبري في «الإتحاف») وفي «العقيلة»، البيت ٦٤؛ ويعتبرها الزمخشري قراءة.

(٨٢) يرى Flügel أنّ «سلاسل» كقراءة (تقراها الاغلبية) يمثلها أبو عبيد، «المقنع»، باب ٢، فصل ١، فقدت الألف في مصحف «الإمام». والواضح أنّ هذا القول اختراع لتبرير القراءة الصحيحة نحويًا. ويفترض «المقنع»، باب ٥، فصل ١ و«الإتحاف»: مسلاسلا» (خطأ طباعي: «سلاسل»).

(٨٣) باب ٥، فصل ١؛ «العقيلة»، البيت ١٢٥؛ قارن «الإتحاف»؛ أيضًا في قائمة القراءات في «المباني» كاختلاف مأثور بين الكوفة والبصرة. وحسب أبي عبيد في «المقنع»، باب ٢، فصل ١، مُحيت الألف في «الإمام» (!). ولا يقدم توزيع القراءات صورة واضحة. سورة الحجر ١٥ موحدة على «قواريرا» («قوارير» عند فلوغل خطأ).

(٨٤) يراها قراءة حمزة والأعمش، عند البعض أيضًا أبو بكر عن عاصم (الجميع من العراق).

(٨٥) تكتب المخطوطات بشكل موّحد «ولكن»؛ ينتج ذلك عن أنّ معظم القراء لا يرون في الكتابة اختلافًا وانهم يؤيدون هذه الكتابة غير المريحة نحويًا، بل والتي يشعر البعض أنّها ناقصة (انظر الحاشية ١٥). ويذكر أبو عبيد أيضًا أنّه رآها في «الإمام» («المقنع» باب ٢١؛ «الإتحاف»)؛ ويذكر «الإتحاف» عن خالد (انظر ص ٤٤٨و) صحة كتابة «واكون» والتي يبدو أنّها استحدثت لتبرير راي أبي عمرو (البصرة) بأنّ «واكونَ» هي القراءة الصحيحة لغويًا.

(٨٦) ليست معروفة كقراءة.

(٨٧) § ٢٣٧، أيضًا كقراءة؛ الزمخشري يراها كشكل نصي لأُبيّ لكن «المفصّل» § ٥٩٤، يراها كقراءة. وما عدا ذلك فإنّها غير معروفة.

(٨٨) § ٢٤١ يستشهد بالزمخشري و(بدون اسم) بالمفصّل § ٥٩٢؛ غير معروفة كقراءة.

«عبرة» بدلاً من «آيات»؛[٨٩] سورة الإسراء ١٧ : ٣٨/ ٤٠ «سيأ» بدلاً من «سيئه»؛[٩٠] سورة طه ٢٠ : ١٥ في نهاية الآيات يضاف «من نفسي فكيف أظهركم عليها».[٩١] ويضاف إلى ذلك ككتابة نصف مُشكَّلَة من «المقنع» سورة طه ٢٠ : ٧٧/ ٨٠ «لا تخف» بدلاً من «لا تخاف»[٩٢]. ويظهر اضطراب الروايات في التناقض الجزئي لعلاقاتها مع النتائج التي توصلنا إليها أعلاه. فالإمكانية موجودة في كل المواضع بأنَّ الأمر لا يتعلق باختلافات قديمة عن مخطوطات القرآن العثمانية، إنما بدخول قراءات غير عثمانية في الغالب إلى النص المكتوب. وقد يزداد عدد الكتابات نصف المضبوطة (وخاصة مع الألف أو بدونها) كثيرًا، لو أضفنا إليها تلك الكتابات المختلفة التي لم يُروَ شيء عن انتشارها. ويزداد في هذه الكتابات احتمال نشأة ثانوية لشكل واضح (على سبيل المثال أعلاه «قال»، «تخاف») من الشكل المبهم (قل، تخف) عن طريق إدخال القراءة التي يراد ضبطها إلى النص.

---

(٨٩) هذه القراءة تختلف عن الأخريات؛ ومن المرجح أنَّ جملة الزمخشري غير الدقيقة، «في بعض المصاحف»، يقصد بها «في مصحف أُبيّ» الذي تنسب القراءة له؛ غير معروفة كقراءة.

(٩٠) غير معروفة كقراءة.

(٩١) الكلمتان الأوليتان عند أُبي. معروفة بفاصلة خطاء اضيفت بقصد ايضَاح الموضع الصعب. قارن أعلاه الحاشية ٨٩.

(٩٢) في قائمة قراءات ثانية أحدث وتحتوي على اختلافات في الهجاء (باب ١٩). الشكل الأول كقراءة موجودة عند حمزة (الكوفة) وغيره.

٣ ـ ضبط الكتابة

أ) المصادر

إنَّ اضطراب الروايات يزداد كثيرًا في مجال ضبط الكلمات، خاصة وأنَّ عدد المواضع التي رويت فيها كتابات متناقضة كبير، سواء لاختلاف النسخ العثمانية فيما بينها أو بسبب التحول المبكر عن نوع كتابتها. وعلى أي حال فإنَّ هذا العدد ليس بالكثرة المتوقعة. فالصفة العامة لضبط الكتابة ثابتة تمامًا، ومثل ذلك حالات كثيرة في نطاق توزيع أنواع الكتابة المتنافسة على مواضع القرآن المنفردة. أما التأرجحات والاضطرابات فهي مقصورة في جوهرها على مجالين كبيرين: طريقة كتابة الفتحة الطويلة مع ألف أو بدونها، وفصل الكلمات الصغيرة أو جمعها (الأدوات وما إلى ذلك). وقد كان ضبط الكتابة في هذين المجالين في أول تحوله. فقد بدأ المرء يخالف ضبط الكتابة في اللغة الآرامية المتخذ كأساس، ويُدخل حرف الألف كحرف صوتي، ويشدد على تنفيذ الفصل بين الكلمات. وكان عدد مواضع القرآن ذات الصلة بالموضوع كبيرًا في المجالين لدرجة أنَّه كان من الصعب الحصول على نظرة تفصيلية شاملة. ومما يدل على أنَّ المأثور المهجَّأ كان محدَّدًا وموحَّدًا تقريبًا هو أنَّ التعامل مع مسائل الهجاء بدأ في وقت مبكر ـ منتصف القرن الثاني ـ وأنَّ نسخًا كافية كُتبت مباشرة بعد صدور نسخة عثمان، وأنَّ هذه النسخ تصلح للفصل في النقاط محل الخلاف. وبالطبع لم يكن بالإمكان، خاصة في المجالين المذكورين، التثبيت الفوري للنقاط المثيرة للاضطراب بواسطة نص صريح لنوع الكتابة الذي ينبغي الأخذ به في المواضع المنفردة. وبسبب عدم وجود النص لجأ المرء إلى إجماع كُتّاب القرآن[٩٣]، بل ورجع الداني (ت ٤٤٤) أحيانًا إلى دراسته لمخطوطات القرآن القديمة (وبشكل رئيسي المخطوطات من العراق). ومما

---

[٩٣] «الكتّاب»، احيانًا «اصحاب المصاحف»، ايضًا «عادة الكتّاب».

يدل على عدم كفاية هذا المصدر لإعادة تشكيل الهجاء القديم ما نراه في أجزاء القرآن القديمة التي وصلت إلينا والتي لا يتطابق واحد منها له حجم كبير مع القواعد المأثورة بكل تفاصيلها.

كان وراء التعامل مع هجاء القرآن في القرن الثاني دافعان، أولهما يظهر في قرار مالك (ت ١٧٩) التالي[٩٤]: «سئل مالك هل يُكتَب المصحف على ما أحدثه الناس من الهجاء فقال: لا، إلا على الكتبة الأولى». وقد قاد إصلاح الهجاء العربي إلى التساؤل حول جواز طرق الكتابة الجديدة في القرآن. وقد أدى الجواب على هذا السؤال بالنفي إلى مراجعة أكثر دقة لأنواع الكتابة القرآنية. ولم يثمر المنع الذي أقرَّه مالك والموافقون معه كثيرًا في هذا المجال. فبينما شهد تطور قراءات القرآن تدعيمًا متزايدًا للارتباط التقليدي، تُظهر أجزاء القرآن الكوفية ـ بشكل رئيس في حالة كتابة ألف المد ـ مخالفة متنامية لقواعد الفقهاء. ومع الدخول التدريجي لأنواع الهجاء الحديثة إلى المخطوطات القرآنية لم يبق من النصوص القرآنية القديمة إلا بقية فقط. ومما يوضح هذا التباعدَ بين اتجاهات التطور التحولُ في نقل القرآن إلى جهة القراءة الشفوية. أما الدافع الثاني فيظهر من المأثور حول هجاء القرآن نفسه حيث يبرز السؤال حول العلاقة بين اختلاف القراءات والنص المكتوب. وقد وصلتنا في «المقنع»[٩٥] قائمة طويلة منسوبة إلى نافع (الذي يتكرر الاستشهاد به كثيرًا) بالكلمات التي لا تكتب فيها الألف. ويمكن التدليل عند الجميع أنهم قرأوا بالألف وقرأوا بالفتحة؛[٩٦] وهذا يعني أن بيان نوع القراءة بدون ألف يخدم الدليل على مناسبة الكتابة مع القراءة بالفتحة. ومن النادر حدوث علاقة عكسية بمعنى أن يخدم التثبّت من نوع كتابة معنية رفض قراءة لا تتوحد مع هذه الكتابة[٩٧].

---

(٩٤) «المقنع»، باب ١، ومنه «الإتقان»، نوع ٧٦ فصل ٢؛ الموسوعة ٢، ص ٦؛ «الإتحاف» في بداية فصل «في ذكر جُمل من مرسوم الخط». ويشبه ذلك أحمد بن حنبل («الإتقان»، الموسوعة).

(٩٥) باب ٢، فصل ١.

(٩٦) توجد فائدة متوخاة من التعرّف على كتب القراءات قد تعوّض عن قلة الأدوات المتوفرة لنا.

(٩٧) ثمة أمثلة بالدرجة الأولى في باب ٥: «باب ذكر ما رُسِمَ بإثبات الألف لمعنى»، ومثله باب ٧ بالإشارة إلى «ياء». قارن أيضًا «الإتقان»، نوع ٧٦ فصل ٢ قاعدة ٦: «في ما فيه قراءتان فكُتِبت على إحداهما».

كتب أبو عمرو يحيى بن الحارث الذِّماري (ت ١٤٥)، وهو معاصر لنافع، أكبر منه سنًّا، حول ضبط الكتابة القرآنية.[٩٨] كما يتكرر استشهاد الداني بكتاب مشابه ومتخصص بمخطوطات القرآن المدنية وهو «كتاب هجاء السنة» للغازي ابن قيس الاندلسي (ت ١٩٩).[٩٩] كما أنَّ الكتب حول «اختلاف المصاحف»،[١٠٠] التي تكلمنا عنها أعلاه صفحة ٤٥٠و، وحول «اتفاق المصاحف»[١٠١] و«غريب المصاحف»[١٠٢] أو فقط «المصاحف»[١٠٣] عالجت، فيما عالجت، مادة ضبط الكتابة. أما الموضوع الصعب الذي أشرنا إليه على صفحة ٤٥٩ بشان المقطوع والموصول فإنَّه عولج بصفة منفردة وخاصة عن طريق أحد القراء السبعة وهو القارئ حمزة (ت ١٥٦)،[١٠٤] الذي يستند عليه الداني[١٠٥] في الفصل الخاص بالموضوع.[١٠٦] أما السؤال الآخر الذي جرى بحثه فهو نوع كتابة حرف التأنيث

---

(٩٨) «الفهرست»، ص ٣٦، ٢٤. ويذكر احيانًا في «المقنع» باب ١٨ عند النهاية.

(٩٩) باب ٢ فصل ٤، باب ٥ فصل ٤، باب ٧، ٨، ٩، ١٢، ١٦. بعد ذلك «العقيلة»، البيت ١٨٧. ويبدو أنَّ «الإتحاف» استعمله مباشرة أو على أي حال ليس بواسطة «المقنع»، قارن على سبيل المثال الحاشية الخاصة بسورة الروم ٣٠. حول المؤلف انظر السيوطي، «بغية»، ٣٧١.

(١٠٠) من بين المؤلفين الذي يوردهم «الفهرست»، ص ٣٦، س ٨و، لمثل هذه الكتب يستشهد الداني في كتابه «المقنع» بالكسائي (باب ١٢، ١٦، ١٩) وبالفرّاء (باب ٤، ٢١) وبخلف بن هشام البزّار (باب ٥ فصل ١، باب ٢١).

(١٠١) يرويه نصير بن يوسف حسب «الفهرست»، ص ٣٠، س ٨، عن الكسائي؛ ولذا فإنَّ التلميذ نفسه لديه نصر بن يوسف [انظر على سبيل المثال، Flügel, Gramm. Schulen, p. 128] ويوجد لنصير ذكر في «المقنع»، باب ٩، ١٢، ١٦ (عنوان الكتاب)، ١٨ (في ما اجتمعت عليه المصاحف) ١٩، ٢٠؛ وهو يراعي ايضًا بغداد (ليس مكة) ويضم الاختلافات.

(١٠٢) «الفهرست»، ص ٣٥، س ٥، ٨، وعن مؤلف كتاب هجاء آخر المصدر نفسه، ص ٣٦، س ٢٤.

(١٠٣) على سبيل المثال «الفهرست»، ص ٣٢، س ٦. حول كتاب بهذا العنوان من ابن اشطة (ت ٣٦٠)، استعمله السيوطي في «الإتقان»، نوع ٧٦، فصل ١ وسواه، انظر أعلاه الحاشية ٢. وتوجد صفة مختلفة لكتاب بالعنوان نفسه لابن ابي داود، اي ابي بكر عبدالله بن سليمان السجستاني (ت ٣١٦)، يذكره «الفهرست»، ص ٢٢٣، ١ (يتماهى و«كتاب إتحاف المصاحف» المذكور على الصفحة ٣٦، س ١١، لأبي داود السجستاني)، ويعتبر الأساس للإتقان، نوع ٧٦ فصل ٣: «في آداب كتابة المصحف».

(١٠٤) «الفهرست»، ص ٣٦، س ٢٦.

(١٠٥) «المقنع»، باب ١٦.

(١٠٦) يعالج كتاب الكسائي الذي يحمل العنوان نفسه، إذا صحَّ عنوان «الموصول لفظاً والمفصول معنىً» (قارن، فلوغل، المدارس النحوية، ص ١٢٥) المسائل التي يتناولها «الإتقان»، نوع ٢٩.

«التاء». ويستند الفصل حول هذا النوع من الكتابة في «المقنع»[١٠٧] على «كتاب الهاءات في كتاب الله»[١٠٨] لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٧ أو ٣٢٨).[١٠٩][١١٠] والعرض الأقدم الذي وصلنا والذي يبحث في مجال الرسم (أو مرسوم الخط) هو «كتاب المقنع في معرفة خط مصاحف الأمصار التي جُمعت في زمن عثمان بن عفان» لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (ت ٤٤٤)،[١١١] والذي كتب دي ساسي[١١٢] **(de Sacy)** تقريرًا مفصَّلاً حوله. ويتصف كتاب «المقنع» بأنَّه، على خلاف كتب الداني حول القراءة وخاصة كتاب «التيسير»، ليس كتابًا تعليميًا تفصيليًا دقيقًا، وإنما تجميع للمواد التي تصلح لمثل هذا الكتاب التعليمي. وهذا الفرق يستفيد منه علم هجاء القرآن الذي كان أقل أهمية من علم القراءات. ونجد، من ناحية عمليّة، توزيعًا لمادة الكتاب على فصول موضوعية. ونلاحظ في الوقت ذاته وجود تقاطعات في هذه الفصول، وأن أجزاء كبيرة أخذت برمتها من المواد المجموعة، ولم يقطع تسلسلها إلا بعض الملاحظات الناقدة. وقد تعرضنا سابقًا لبعض هذه المصادر. والمرجع الأهم لذلك، ليس فقط لنسخة عثمان المزعومة، هو أبو عبيد المذكور أعلاه.[١١٣] وللأسف لا يمكننا بكل تأكيد تسمية المادة التي

---

[١٠٧] باب ١٧.

[١٠٨] الذي كان له حجم صغير.

[١٠٩] بروكلمان ١، ١١٩. ويذكر «المقنع» في الفصل الخلافي اسمه مرتين، لكنه لا يذكر عنوان الكتاب.

[١١٠] الكتب الأخرى حول الياءات والهاءات في القرآن («الفهرست»، ص ٣١، س ١٨، ص ٣٢، س ١٢) لها مضمون هجائي. أما كتاب الكسائي عن الهاءات (Flügel, Gramm. Schulen, p. 126) فكان، إذا صحَّت الإضافة المكنّى بها، نحويًا، وأيضًا كل الكتب حول اللامات («الفهرست»، ص ٣٥، س ٢٧وو؛ انظر أيضًا غ. برغشترسر، كتاب اللامات لأحمد بن فارس، .Islamica 1 [1924], p. 77f. ومن الثقاة الذين لم يُذكروا في «المقنع»، محمد بن عيسى الأصفهاني (ت ٢٥٢ أو ٢٤٣، قارن السيوطي، «بغية»، ص ٨٨) (باب ٥ فصل ١، ٢، باب ٩، ١٢، ١٦، ١٨)، الذي ينقل عنه استشهادات نصير وأبي حفص الحرار (؟) (باب ١٢، ١٣، ١٦، ١٨).

[١١١] هكذا عنوان كتاب دي ساسي (انظر أدناه)؛ وإلا فهو غالبًا مختصر، ويكتب «رسم» أو «مرسوم» بدلاً من «خط». ويختلف البيان في مخطوط القسطنطينية وقف إبراهيم ١، الرقاقة ٨١ وجه ٢: «المقنع في هجاء المصاحف» (قارن أعلاه ص ٤٦٠و). مُستعمل في مخطوط برلين Ahlwardt ٤١٩.

[١١٢] بروكلمان ١، ٤٠٧.

[١١٣] Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale, 8 (1810), 1, p. 290 - 306, 330 - 332.

نبحثها هنا طبقًا لعنوان أحد الكتب المعروفة لدينا. وينطبق ذلك أيضًا على ابن الأنباري الذي يظهر تارة كراوٍ وتارة كآخر مرجع، طالما لم تؤخَذ كتبه المذكورة أعلاه في الحاشية ٢ وعلى صفحة ٤٦٢ في الحسبان.[١١٤] والكتاب الذي له صفة أخرى تختلف عن «المقنع»، وإن كان قريبًا منه في العنوان، هو كتاب أبي العباس المرَاكُشي «عنوان الدليل في مرسوم خط التنزيل» الذي يبحث، كما يستفاد من العيّنات التي يقدمها السيوطي،[١١٥] في الدليل حول معنى مزعوم للاختلافات الهجائية. ويعتبر كتاب «المقنع» الأساس الرئيس لكتاب مجهول يشبهه في التبويب للمؤلف عبد الأحد بن محمد الحنبلي الحراني (القرن الثامن)،[١١٦] والمعالجة المنظومة للمادة بواسطة أبي القاسم القاسم بن فِرُّه الشاطبي (ت٥٩٠)[١١٧] «عقيلة أتراب القصائد في أسمى المقاصد» (تسمى حسب القافية الرائية)،[١١٨] كما تضاف إلى هؤلاء مصادر أخرى («العقيلة»، البيت ٤٦). ومن شرح علم الدين أبي الحسن علي بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣)[١١٩] أورد دي ساسي في كتابه ***Mémoire sur l'origine et les anciens monumens de la littérature parmi les Arabes***[١٢٠] مقتطفات بنصها الاصلي وترجمتها. وتشكل «العقيلة» إلى جانب الشرح المذكور وكتاب أبي اسحق إبراهيم بن عمر الجعبري (ت٧٣٢)[١٢١] (ومعها أيضًا كتاب

---

(١١٤) ربما استُعمل مباشرة من الزمخشري في «الكشاف». ومن شبه المؤكد أنَّ الزمخشري لم يستعمل «المقنع»؛ قارن أدناه الحاشية ١٣٧ وأيضًا الحاشية ٢١٩ وفي المقطع الثاني أعلاه.

(١١٥) «الإتقان»، نوع ٧٦ فصل ٢. مذكور أيضًا في الموسوعة ٢، ص ٧ حجي قلفة، والمصدر من دون بيانات أخرى.

(١١٦) بروكلمان ٢، ١٦٥. استعمله نولدكه للطبعة الأولى من هذا الكتاب في المخطوط الوحيد المعروف، لايدن ١٦٤٠.

(١١٧) بروكلمان ١، ٤٠٩.

(١١٨) لستعمل في طبع «مجموعة في القراءات»، القاهرة ١٣٢٩.

(١١٩) بروكلمان ١، ٤١٠.

(١٢٠) Mémoires de littérature... de l'Académie Royale des Inscriptions, الجزء ٥٠ (١٨٠٨)، ص ٤١٩ ـ ٤٣٤، ٣٢٧ ـ ٣٤٢، وقارن أيضًا Not. et Extr. VIII, I, p. 333 - 354.

(١٢١) بروكلمان ٢، ١٦٤ (مع كنية أخرى).

«المقنع» نفسه) أساس العرض القصير، ولكن المفيد، لكتاب القراءات «إتحاف فضلاء البشر في قراءات الأربعة عشر»(١٢٢) لأحمد بن محمد الدمياطي المعروف بالبَنَّاء (ت ١١١٧)،(١٢٣) وذلك في فصل المقدمة وفي فقرة توجد في ختام كل معالجة للسور المنفردة.(١٢٤) أما واضع كتاب «جامع الكلام في رسم مصحف الامام»،(١٢٥) مؤمن بن علي بن محمد الرومي القلكاباذي (ت ٧٩٩)، فإنَّه اهتم بإعادة تشكيل عميقة للمادة، بحيث تصبح شرحًا متواصلاً لهجاء القرآن. ويقدم السيوطي في كتاب «الإتقان» (نوع ٧٦، فصل ٢) عرضًا قصيرًا قائمًا على أساس «المقنع»، لكنه ذو خطة مركَّزة. وفي المغرب (بعد ابن خلدون)(١٢٦) استبعد كتاب «المقنع» و«العقيلة» بواسطة قصيدة رجز نظمها أبو عبدالله محمد بن محمد الخراز(ي) (نحو العام ٧٠٠)، وصلتنا عدة شروحات عليها.(١٢٧)

---

(١٢٢) طبع في القاهرة ١٣١٧. عنوان الطبعة كُتب خطًا «في القراءات».

(١٢٣) بروكلمان، ٣٢٧.

(١٢٤) إنَّ كتب القراءات الاخرى وتفاسير القرآن لا تراعي، بحسب معرفتي، الهجاء إلا احيانًا وبدون إعطاء أسماء مصادر قيمة. والعرض القصير للرسم في المجلد الاول، الصفحة ٢٨، ٣٤، من «غرائب القرآن» لنظام الدين أبي القاسم الحسن بن محمد القمي النيسابوري المتوفى نحو عام ٦٠٧، مطبوع على هامش شرح الطبري؛ (قارن P. Schwarz مجلة ZDMG LXIX [١٩١٥] ص ٣٠٠ وو) والذي استعمله P. Schwarz كأساس لمقالته Der *sprachgeschichtliche Wert einige älterer Wortschreibungen im Korān*, ZA 30, [1915/16] p. 46ff. لا يعكس، كما يفترض شفارتس على الصفحة ٤٧، وضع مخطوطات القرآن في خراسان خلال القرن السابع، إنَّما مجموعة تتصف بغرابة الترتيب وأحيانًا بالنقص (انظر الحاشية ١٧١ و١٩٦)، منتقاة من المادة نفسها التي نجدها بشكل اكمل واصحّ في «المقنع» وغيره. ووجود بيانات بها عيوب، لا نجدها في «المقنع» (الحاشية ٢٢٨)، يبرهن على انَّ «المقنع» لم يكن المصدر الوحيد الذي استُعمل، وانَّه جرت الاستعانة بروايات جانبية دمشقية (انظر الحاشية ٢٢٨) من النوع الذي نجده ايضًا عند السخاوي (انظر الحاشية ٢٤١) وفي النشر لابن الجزري (انظر الحاشية ٢٤٩).

(١٢٥) مخطوط القسطنطينية، وقف إبراهيم ٣١، الرقاقات ١ ـ ٣٩ (ومنه الرقاقات ٨١وو، وفيها ذكر بعض الكتب المشابهة، الأصغر حجمًا والاحدث عهدًا). ومن الكتب الأحدث ذات الصلة به مخطوط برلين ٤٢٩. ويوجد كتاب صغير آخر حول هجاء القرآن لكن دون عنوان ودون ذكر لاسم المؤلف، مخطوط فاتح ٧٣، الرقاقة ٢١ وجه ٢وو. قارن أيضًا de Sacy, Not.et Extr. VIII, I, p. 355 - 9؛ مخطوط برلين ٤٢٠.

(١٢٦) المقدمة، فصل ٦، فقرة ٥.

(١٢٧) بروكلمان ٢، ٢٤٨.

ب) أهم خصائص ضبط الكتابة في النص العثماني

بالنظر إلى ان ضبط كتابة القرآن القديمة يعتبر ذا أهمية بالغة بالنسبة لتاريخ النص القرآني الذي يتكون في جزء كبير من هذه الأشياء الصغيرة، وانه يمكننا أن نستخلص من هذا الضبط نتائج على قدر من الأهمية للغة القرآن وأصل الضبط الجديد، وبما أنَّه على قدر من الأهمية أن نلاحظ كيف تعامل المرء مع خط غير متكامل جاء من شعب غريب، حتى وإن أُدخلت عليه منذ البداية بعض التحسينات، لكنه ظل مُحيِّرًا،[١٢٨] نجمع في ما يلي المظاهر الرئيسة لهذا الضبط، حسب بيانات «المقنع»، مع مراعاة طريقة الكتابة في أجزاء القرآن الكوفية التي وصلتنا، والتي إما تشهد على صحة البيانات الملفتة للنظر في المصادر، أو تحيد عن قواعد العلماء.[١٢٩]

أولاً، في الهجاء العربي لا تظهر الكلمات بشكل عام[١٣٠] في الشكل الذي تكون عليه في السياق، وإنما في شكل السكت.[١٣١] مع ذلك، حافظت طريقة الكتابة القرآنية أحيانًا على شكل السياق.[١٣٢] هكذا تبدو كتابة هذه الطريقة كما يلي:

---

(١٢٨) يرى التفسير الإسلامي المتأخر في كل جانب من جوانب قلة الحيلة حكمة عميقة (انظر أعلاه، الصفحات السابقة). ويعارض ابن خلدون بقوة هذا المفهوم، المقدمة، فصل ٥ فقرة ٣٠. أما محاولة Schwarz في دراسته المشار إليها اعلاه رؤية أغلب غرائب الكتابة على أنَّها تعبير عن ظواهر صوتية، فتشترط عند كُتّاب القرآن القدماء دقة في ملاحظة الصوت و«الإتقان» والحزم في نقله، بالكاد توصل إليها النحويون العرب بعد عدة قرون لاحقة.

(١٢٩) اضيف التنقيط إلى الاستشهادات من المخطوطات الكوفية، وذلك في ما عدا الحالات التي تتطلب دقة متناهية.

(١٣٠) يبرز الاستثناء في كلمات مثل «هادٍ» التي تكتب على قياس تنوين المضاف إليه مع انَّ شكل الوقف هو «هادي» انظر ادناه ص ٢٨، ٣٣ ـ ٣٥.

(١٣١) ولذا اتت «فعلة» بدلاً من «فعلةٍ»، «امرأ» بدلاً من «امرَنْ»، «امرء» بدلاً من أمرِن» وهكذا؛ ولا يعبّر عن ظواهر في النطق بالكتابة، على سبيل المثال «مَن لي» وليس «مَل لي»؛ «ومِنْ مَن» وليس «مم من» (في الكتابة مجتمعة فقط «مِمَّن»).

(١٣٢) في مثل هذه الحالات يختلف علماء القرآن في ما إذا كانت الكلمة المكتوبة بعد صيغة الوقف تأخذ، إذا حدث الوقف، (وهو ما يحدث عندما تنطق الكلمة وحدها) صيغة الوقف المعتادة أم لا، على سبيل المثال في ما إذا كنا ننطق «رحمه» في الوقف «رحمت» («أيوقف على الهاء أم على التاء»). والقواعد المتعلقة بذلك تُشكل المضمون الرئيس لفصل في الوقف على مرسوم الخط في كتب القراءات.

١) «ت» بدلاً من «ة» في: «نعمت» في ١١ موضعًا، «رحمت» في ٧ مواضع، «امرأت» في ٧ مواضع، «منّت» في ٥ مواضع، «لعنت» في سورة آل عمران ٣: ٥٤/٦١؛ وسورة النور ٢٤: ٧، «معصيت» في سورة المجادلة ٥٨: ٨و/٩و؛ «كلمت» في سورة الأعراف ٧: ١٣٣/١٣٧. «بقيّت» في سورة هود ١١: ٨٦/ ٨٧، «قُرّت» في سورة القصص ٢٨: ٨/٩، «فِطرت» سورة الروم ٣٠: ٢٩/٣٠، «شجرت» في سورة الدخان ٤٤: ٤٣، «جنّت» في سورة الواقعة ٥٦: ٨٨/٨٩، «إبنت» في سورة التحريم ٦٦: ١٢.

وفي حالات أخرى يثور الجدل عما إذا كان المقصود هو المفرد أو الجمع (الذي يُعبّر عنه غالبًا بحرف التاء بدلاً من «ات»)، على سبيل المثال «كلمت» في سورة الأنعام ٦: ١١٥ وسورة يونس ١٠: ٩٦، «آيت» في سورة العنكبوت ٢٩: ٤٩، «ثمرت» في سورة فصلت ٤١: ٤٧ وغير ذلك كثير.

بعد ألف المد: «مرضات» في سورة البقرة ٢: ٢٠٣/٢٠٧، «اللات» في سورة النجم ٥٣: ١٩ (بدلاً من «اللاة» > «اللاهة» > «الألهة»، «هيهات»، «ذات»).[١٣٣]

٢) الغالب ألا يُكتَب حرفا المد الواو والياء إذا كان يلزم تقصير الحرف المتحرك بسبب الوصل اللاحق (لا يكتب أيضًا الحرف المتحرك الياء الواقع في آخر الكلمة، راجع أدناه ص ٤٧٢و:

الياء في ١٥ موضعًا[١٣٤]: ﴿سوف يؤتِ الله﴾ (سورة النساء ٤: ١٤٦/ ١٤٥). ﴿يقضِ الحق﴾ (سورة الأنعام ٦: ٥٧)؛[١٣٥] ﴿نُنجِ المؤمنين﴾ (سورة يونس١٠: ١٠٣)؛ «الوادِ الـ. .» (سورة طه ٢٠: ١٢) (القصص ٢٨: ٣٠؛ النازعات ٧٩: ١٦)، «وادِ الـ. . .» (سورة النمل٢٧: ١٨)؛ ﴿لهادِ الذين﴾ (سورة

[١٣٣] كان ينبغي الا تذكر هذه الكلمة، إذ إنَّ طبيعتها تمنع من حدوث الوقف لها، وبالتالي فإنَّها لا تُكتب في صيغة الوقف (بصرف النظر عن الكلمة المتأخرة، «الذات»).

[١٣٤] «المقنع»، باب ٦ فصل ٢. ولم أجد في كل فصول «المقنع» إلا المواضع الأربعة عشر المذكورة أعلاه.

[١٣٥] البعض يقرأ هنا «يقصّ».

الحج ٢٢: ٥٤/٥٣) ﴿بهادِ العميِ﴾ (سورة الروم ٣٠: ٥٣/٥٢)؛[١٣٦] ﴿صالِ الجحيم﴾ (سورة الصافات ٣٧: ١٦٣)؛ ﴿الجوارِ الكنّس﴾ (سورة التكوير٨١: ١٦)؛ ﴿عبادِ الذين﴾ (سورة الزُّمر ٣٩: ١٧و/١٩)؛ ﴿آتانِ الله﴾ (سورة النمل ٢٧: ٣٦)، ﴿يُرِدْنِ الرحمن﴾ (سورة يس ٣٦: ٢٣/٢٢).

الواو: ﴿ويدعُ الانسان﴾ (سورة الإسراء ١٧: ١١/١٢)، ﴿يوم يدعُ الداع﴾ (سورة القمر ٥٤: ٦) ﴿سندعُ الزبانية﴾ (سورة العلق ٩٦: ١٨)؛ ﴿ويمحُ الله﴾ (سورة الشورى ٤٢: ٢٤/٢٣).[١٣٧] ويرى الزمخشري بحق أنَّ من الممكن إضافة ﴿صالحُ المؤمنين﴾ (سورة التحريم ٦٦: ٤) بدلاً من «صالحو».

الألف كحرف مد تُحذف أحيانًا في «أيَها» فقط وذلك قبل التعريف (سورة النور ٢٤: ٣١؛ الزخرف ٤٣: ٤٩/٤٨؛ الرحمن ٥٥: ٣١) (انظر أعلاه الحاشية ٤٣).

٣) يُكتب التنوين على شكل حرف النون في «كاين» (بمعنى كأيّن أو كائن)،[١٣٨] ونشوؤها من كـ + أيٍّ مُبهم.

٤) حول كيفية التعبير عن الهمزة في آخر الكلمة، انظر أدناه ص ٤٨٣وو.

ثانيًا، كما تجتمع الأدوات الصغيرة في النطق، فإنها تجتمع كذلك في الكتابة. وهذه الطريقة تطبَّق تطبيقًا أوسع في القرآن عما هي الحال عليه في مرحلة الهجاء المتأخرة؛ مع ذلك فإنَّه لا يوجد قانون ثابت، وكثير من المواضع مرتبك. فالقرآن يكتب:

«مِمَّنْ».

---

[١٣٦] البعض يقرأها «لهادِ»، «بهادِ العميّ».

[١٣٧] حول سورة الشورى ٤٢: ٢٤/٢٣ يترك الزمخشري الموضع في سورة القمر ٥٤: ٦ ويذكر أنُّها ترد في الكتابات الأخرى مع الواو. وحسب القرّاء تُكتب ﴿نَسُوا الله﴾ في سورة الحشر ٥٩: ١٩ من دون واو، وهو ما يجادل فيه الداني. وحسب قراءة الحسن البصري «صالُ» (بدلاً من «صالوا») فإنَّ «صال الجحيم» في سورة الصافات ٣٧: ١٦٣ موقعها هنا.

[١٣٨] «كائن» أكثر في الشعر من «كأيّن». وترد الكلمة أيضًا في أشكال أخرى («كأن» عند ابن محيسن وإلى حد ما عند الحسن البصري، قارن «الإتحاف»، حول سورة آل عمران ٣: ١٤٦/١٤٠.

«مِمّا» ولكن ٣ مرات «مِن ما».[١٣٩]

«عمَّنْ» ولكن مرتين «عَنْ مَنْ».

«عمّا» (عمّ) ولكن في سورة الأعراف ٧: ١٦٦ «عَنْ ما».

«في ما»، والأغلب «فيما».[١٤٠]

«ألاّ» ولكن ١٠ مرات «انْ لا».[١٤١]

«إلاّ».

«ألَّن» بدلاً من «أنْ لن».

«أن لم».

«إن لم» ولكن «فإلَّم» في سورة هود ١١: ١٤/١٧.[١٤٢]

«أمَّن»، ولكن ٤ مرات «أمْ مَن».

«أمّا» (أيضًا سورة الأنعام ٦: ١٤٣/١٤٤).

«إمّا»، ولكن في سورة الرعد ١٣: ٤٠ «وإنْ ما».

إنَّما (= بمعنى «فقط» أو = بمعنى «حقًّا ماذا») ولكن في سورة الأنعام ٦:
١٣٤ «إنَّ ما».[١٤٣]

«أنَّما»، ولكن في بعض المواضع «أنَّ ما».[١٤٤]

«كأنَّما».

«رُبَّما»، «مَهْما»، «نِعِمّا».

«أينَ ما» وفي أحوال أقل «أينما».

---

(١٣٩) سورة المنافقون ٦٣: ١٠ مختلف عليها. يرد «من ما» في مخطوط عند J. G. Ch. Adler, *Descriptio codd. quorundam cuficorum* 1780.

(١٤٠) التوزيع مضطرب، حيث يقول البعض إنَّ «في ما» تأتي في ١١ موضعًا، وغيرهم يقول إنَّها تأتي مرة واحدة فقط.

(١٤١) سورة الأنبياء ٢١: ٨٧ مختلف عليها.

(١٤٢) مخطوط برلين ٣٢٨ تكتبها هنا مجتمعة.

(١٤٣) سورة النحل ١٦: ٩٥/٩٧ مختلف عليها («الإتحاف»).

(١٤٤) البيانات مختلفة حول جزء من المواضع.

«حيث ما»

«كلَّما»:[١٤٥]

«بِئسَ ما» ولكن بضعة مرات «بئسما». (أنظر الحاشية ١٤٤)

«ويكأنَّ».

مرتين «لكي لا»، ٤ مرات «لكيلا» («كي لا» في سورة الحشر ٥٩: ٧).

«يا» (يـ فقط) تُلحق دائمًا بالمنادى اللاحق،[١٤٦] وأكثر من ذلك كتبت «يبنوم»[١٤٧] بدلاً من «يا ابْنَ أُمّ» في سورة طه ٢٠: ٩٤/ ٩٥، ولم يقتصر ربط أداة النداء هنا مع الكلمة اللاحقة بل مع «ابن أمّ» (الأخ الشقيق) وكأن ما يكتب هو كلمة غير مركبة.

كما يوجد نوع غريب من الكتابة: ﴿فمالِ هؤلاء﴾، سورة النساء ٤: ٧٨/ ٨٠، ﴿مالِ هذا الكتابِ﴾، سورة الكهف ١٨: ٤٩/ ٤٧، ﴿مالِ هذا الرسول﴾، سورة الفرقان ٢٥: ٧/ ٨، ﴿فمالِ الذين كفروا﴾، سورة المعارج ٧٠: ٣٦؛ وفي هذه الأحوال لا يُلحق حرف الجر «لِـ» الذي لا يكتب لوحده بالكلمة اللاحقة بل، وهو أمر غير مناسب، بالكلمة السابقة (مزج مع الاسم: «مال»).

والأكثر غرابة هو كتابة «ولا تحين» بدلاً من «ولات حين»، سورة ص ٣٨: ٣/ ٢، التي يقول أبو عبيد إنَّه رآها في مخطوطه العثماني. ولا يشك الزمخشري بحقيقتها، ولكنَّ الداني يقول إنها لا توجد في أي مخطوط، ولا ترد أيضًا في أجزاء القرآن الكوفية التي وصلتنا.

ثالثًا، لا تُكتب في القرآن أصوات المد التي اكتسبت الكتابةُ العربية بسبب استعمالها بانتظام للتعبير عن الحرف المتحرك الطويل مزيةً على اللغات السامية الغربية الأخرى (باستثناء اللغة الأثيوبية).

---

[١٤٥] فقط سورة إبراهيم ١٤: ٣١/ ٣٧؛ وعند البعض سورة النساء ٤: ٩١/ ٩٣؛ وسورة المؤمنون ٢٣: ٦٢/ ٦٤؛ وسورة الملك ٦٧: ٨ «كلّ ما».

[١٤٦] كذلك «ها» ليس فقط في «هذا» وما إلى ذلك، وإنَّما أيضًا في «هانتم» = «ها أنتم» في سورة آل عمران ٣: ٦٦/ ٥٩.

[١٤٧] مخطوط غوتا ٤٥١ «يابنوم»؛ وأيضًا نجد ذلك أحيانًا في المصادر (غير دقيق).

١) حرف الألف الذي لم تستعمله الهجاءات القديمة كصوت داخلي أبدًا أو استعملته في أحوال معينة فقط، كمجرد رسم حرف متحركٍ لا نجده غالبًا في القرآن أو في الآثار العربية القديمة. وهذا الإغفال هو الصفة الهجائية التي تلفت فورًا نظر القارئ للأجزاء الكوفية. ومع أنَّ علماء القرآن أرادوا وضع قواعد معينة للتعجيل بالعودة لاستعمال الألف، إلا أنَّ بياناتهم كانت متذبذبة، وفيما يتعلَّق بالألف أحيانًا متفرقة متناقضة، يضاف إلى ذلك مخالفة المصاحف الكوفية لقواعدهم.[١٤٨] مع ذلك، فإنَّ المخطوطات التي لا تغفل هذا الحرف، باستثناء الكلمات التي ظلت تغفل الألف (مثل الرحمن، الله)،[١٤٩][١٥٠] عادت في وقت متأخر بعض الشيء وُعدلَت كتابتها حسب القواعد الجديدة. كما أنَّ حرف الألف ظل موجودًا في مواضع كان ينبغي أن لا يكون فيها، على سبيل المثال في «كتاب» الذي قال العلماء إنَّه لا يكتب إلا في أربعة مواضع مع الألف وما عداها يكتب دائمًا «كتب». اندر من ذلك هو الحال العكسي، أي إغفال الألف المرغوب فيها[١٥١] لأنَّ معظم المخطوطات سعت إلى تكرار استعمالها. وبالإجمال فإن هذه القواعد التي تعود إلى نسخ قديمة جيدة أكثر صدقًا من المخطوطات المحفوظة لدينا والتي لا تتصف بأنها نماذج محرَّرة بعناية، بل بالدرجة الأولى عينات استعراضية لفن الخط.

---

(١٤٨) إنَّ ما ذكره

J. V. Karabacek, Ein Koranfragment des 9. Jahrhunderts (Zur oriental. Altertumskunde VI) 1917, p. 36f.

من أنَّ المخطوط المحفوظ في فينا Ser. Nova 4742 يتوافق بخصوص وضع الألف مع القواعد الواردة في «المقنع» يحتاج إلى إعادة تمحيص.

(١٤٩) وحتى «الرحمان» نجدها في المصاحف الكوفية، على سبيل المثال مخطوط غوتا ٤٢٧؛
J. Ch. Lindberg, [Lettre] À. P. O. Bröndsted 1830, اللوحة ١٢; D. S. Margoliouth, *Mohammad and the Rise of Islam* 1906, p. 218.

(١٥٠) قريب من ذلك مخطوط برلين الرائع ٢٠١؛ B. Moritz, *Arabic Palaeography* 1905, الجداول ٣١ ـ ٣٦، ومخطوطات برلين ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣١٥ من الفترة الانتقالية إلى النسخي.

(١٥١) على سبيل المثال
W. Wright, *The Palaeographical Society Oriental Series*, 1875 - 83 الجدول ٥٩، حيث توجد سورة النمل ٢٧: ١ «وكتب»، مع أنَّ الموضع ينتمي إلى المواضع الأربعة، حيث ينبغي، حسب «المقنع»، أن تُكتب فيها الألف.

مع أنَّه لا يمكننا التعرض لكل الحالات التي استعملت فيها الألف أو حذفت فإنَّه يجدر إبراز بضعة حالات رئيسية. فالملاحظ أنها غير موجودة في كل المواضع، حيث كان تركها في الهجاء المتأخر معتادًا أو على الأقل جائزًا؛ على سبيل المثال «ما» لكلمة «ماء». كما أنها تُترَك غالبًا حسب ذلك الهجاء في نهاية الجمع «ات» وفي نهاية المثنى «اني» وفي النهاية «نا» إذا تبعتها لاحقة (مثل فعلنه = فعلناه)، وفي حالات «فاعلات فاعلين فاعلون» (أي «فعلت») ولكن ليس في «فاعل»، وفي أغلب الكلمات مع ألف بين الجذر الثاني والثالث، وبعد اللام (لكي يمكن تفادي الحروف الطويلة المتشابهة)، وفي حرف النداء يا (يأيّها، يموسى، الخ...) وحرف النداء ها (ها أنتم= هأنتم في سورة آل عمران ٣: ٦٦/٥٩) وغير ذلك كثير. والحالة الفردية المثيرة للاهتمام هي حالة «إلى»[١٥٢] ككتابة مدنية وعراقية للإسم الموصول «اللأءِ» (حول الياء انظر أدناه ص ٤٨٣و).

هذه الرواية أغفلت بعض الكلمات التي حُذفت فيها الألف مع أنها حاملة للهمزة. ويعود الحذف في هذه الحالة أيضًا إلى أنَّ المكيين وكثيرًا من العرب غيرهم تخلوا عن الهمزة، ونطقوا «أ» على شكل «ا» (انظر أدناه ص ٤٨١و). وهذا النوع من الكتابة يوجد في الحالات التالية: «أخطنا» بدلاً من «أخطأنا»، سورة البقرة ٢: ٢٨٦ (Moritz, Palaeography الجدول ١٩)؛ «اطمننتم» بدلاً من «اطمأننتم»، سورة النساء ٤: ١٠٣/١٠٤ (مخطوط برلين ٣١٣ ومخطوط غوتا ٤٣٣)؛ «بالبسا» بدلاً من «بالبأساء»، سورة الأنعام ٦: ٤٢ (مخطوط برلين ٣١٤)؛ «تويل» بدلاً من «تأويل»، سورة يوسف ١٢: ١٠١/١٠٢ (نسخة برلين ٣٣١)، «استجرت» بدلاً من «استأجرت»، سورة القصص ٢٨: ٢٦ (Moritz الجدول ٣٩)، «اخطتم» بدلاً من «اخطأتم»، سورة الأحزاب ٣٣: ٥ (مخطوط برلين ٣٤٩)؛ «ويستذن» بدلاً من «ويستأذن» سورة الأحزاب ٣٣: ١٣ في المخطوط نفسه؛ «تستخرون» بدلاً من «تستأخرون»، سورة سبأ ٣٤: ٣٠/٢٩ (مخطوط غوتا

---

(١٥٢) مخطوط برلين ٣٥٠ سورة الأحزاب ٣٣: ٤؛ بخلاف تلك مخطوطا برلين ٣٤٩ و٣٥١ في الموضع نفسه «الاي».

٤٥٧).[١٥٣] وهذا النوع المميَّز من الكتابة للمخطوطات القديمة جدًّا يمكن بدون تردد نقله إلى الأزمنة المتقدمة. وتذكر المصادر حالتين فقط من هذا النوع: سورة البقرة ٢: ٧٢/٦٧ «فادارتم» بدلاً من «فادَّارأتم»، وسورة ق ٥٠: ٣٠/٢٩ «امتلت» بدلاً من «امتلأتِ» (في معظم المخطوطات).[١٥٤]

٢) يُحذف حرف المدِّ (الياء)[١٥٥] اذا اجتمع مع حرف (ياء) آخر، كما في «النبين» بدلاً من «النبيّين». والاستثناء يوجد في سورة المطففين ٨٣: ١٨ «عليّين»، وأشكال فعل التعليل من «حيي» أو مع نهاية لاحقة،[١٥٦] كما في «يحييكم» ومثلها «أفَعَيِينا» في سورة ق ٥٠: ١٥/١٤.

فقدان الياء كتابة في الصوت الداخلي للكلمة يقابل فقدان الياء بسبب النطق في حركة آخر الكلمة. ولا يقتصر الاختصار على الياء في آخر الكلمة أو النطق بسبب السكت أو القافية (كما في «المتعالْ»، في سورة الرعد ١٣: ٩/ ١٠؛ «ونُذر» ٦ مرات في سورة القمر ٥٤؛ «سيهدين» سورة الزخرف ٤٣: ٢٧/٢٦ الخ...) ولا على تقصير لاحقة الملكية في حالة النداء للمتكلم المفرد ـ وهي الظاهرة التي يمكن تفسيرها بسهولة حسب القواعد الأخرى للنداء في اللغة العربية ـ (كما في «يـاقوْمِ» في سورة البقرة ٢: ٥٤/٥١ وغيرها)[١٥٧] وكذلك الياء قبل الوصل (كذلك في الكتابة، انظر أعلاه ص ٤٦٦و)، بل يتجاوز الاختصار هذه الحالات. ومن الاسم القرشي المعروف «العاص» بدلاً من «العاصي»، ومن وجود حالات مماثلة في الحديث النبوي، يمكن الاستنتاج أنَّ هذا النطق كان يحدث كثيرًا في لهجة

---

[١٥٣] وايضًا «تستنسوا» بدلاً من «تستانسوا» في سورة النور ٢٤: ٢٧ في مجموعة لويس A (انظر ادناه الفقرة (ج)).

[١٥٤] يضاف إلى ذلك «ليلف» سورة قريش ١٠٦: ١ عند القراءة «ليألف» (عكرمة).

[١٥٥] تعتبر كتابة «المومنن» بدلاً من «المؤمنين» في مخطوط غوتا ٤٦٠ سورة الصافات ٣٧: ١١١ خطأ في الكتابة، ومع ذلك راجع مجموعة لويس ادناه الفقرة (ج).

[١٥٦] حول كتابة الأشكال التي ليست لها هذه النهاية يوجد اختلاف وغموض عند المصادر.

[١٥٧] الاستثناء الوحيد هو ﴿يا عبادي الذين﴾ (النطق المقصود هو عباديَ) في سورة العنكبوت ٢٩: ٥٦؛ الزمر ٣٩: ٥٣/٥٤ (هنا وفي مخطوط برلين ٣٥٢)؛ حول الموضع المختلف عليه في سورة الزخرف ٤٣: ٦٨ انظر أعلاه ص ٤٥٥و. وليس من النادر أن نعثر في الشعر على مثل هذا الاختصار، على سبيل المثال «يا قوم».

قريش. ولذا فإننا نجد في القرآن «الداعِ» في سورة البقرة ٢: ١٨٦/ ١٨٢ وسورة القمر ٥٤: ٦، ٨ ﴿يوم يأتِ﴾ سورة هود ١١: ١٠٥/ ١٠٧، «المهتدِ»، سورة الإسراء ١٧: ٩٧/ ٩٩ وسورة الكهف ١٨: ١٧/ ١٦، «نبغِ» سورة الكهف ١٨: ٦٤/ ٦٣، «كالجوابِ» سورة سبأ ٣٤: ١٣/ ١٢، «المنادِ» في سورة ق ٥٠: ٤١/ ٤٠ وغيرها كثير؛ وفي حالة اللاحقة الاسمية للمتكلم المفرد «دعاءِ» في سورة إبراهيم ١٤: ٤٠/ ٤٢؛ وفي اللاحقة الفعلية للمتكلم المفرد، كما في «دعانِ» في سورة البقرة ٢: ١٨٦/ ١٨٢، «واتَّقونِ» في سورة البقرة ٢: ١٩٧/ ١٩٣، «تسألْنِ» في سورة هود ١١: ٤٦/ ٤٨ إلخ... ويكثر هذا الاختصار، لأسباب مشابهة لحالة النداء، في حالة الأمر وحالة الجزم.

ينبغي في مثل هذه الحالات التي تقود مجتمعة إلى اختفاء[١٥٨] ياء المدّ أو تقصيرها[١٥٩] في آخر الكلمة رؤية الهجاء كتعبير عن النطق. ولا يتطابق تأرجح الهجاء بين الكتابات مع الياء أو بدونها في مواضع متوازية إلا مع التأرجح الفعلي للنطق.

لا يعترف معظم قراء القرآن باختفاء الياء إلا في الفاصلة وفي الوقف، ويرجعونها إلى السياق في عدد قليل أو كثير من المواضع، بل ويضعها البعض حتى في الوقف.[١٦٠]

---

(١٥٨) يقدّم «الإتحاف» في بداية «فصل في الآيات الزوائد» (ص ٧١ اسفل) الاحصائية التالية: خارج الفاصلة لا توجد «الياء» في ٣٥ موضعًا منها ٢٢ مع لاحقة المتكلم المفرد؛ في الفاصلة في ٨٦ موضعًا منها ٨١ موضعًا مع لاحقة المتكلم المفرد؛ أي ما مجموعه ١٢١ موضعًا. ومع ذلك فإنَّ هذه الاحصائية تراعي فقط تلك المواضع التي فيها خلاف على النطق؛ والرقم الكلّي هو اعلى من ذلك بكثير («الإتحاف»، ص ٧ اسفل، مع استبعاد صيغة النداء مع لاحقة المتكلم المفرد: ١٣٣). ولا أعرف إحصائية حول الياء غير الساقطة؛ وفي بداية «فصل في ياءات الإضافة» (ص ٦٨و) في كتاب «الإتحاف» تتحدد المواضع المكتوبة مع «ياء اللاحقة» بما يساوي ٧٩٦ موضعًا، مع ملاحظة أنَّ في ٢٣٠ موضعًا من هذه المواضع تنطق الياء مفتوحة مع كسرة قبلها.

(١٥٩) تتناقض البيانات حول بعض الحالات.

(١٦٠) الاشهر بينهم هو يعقوب الحضرمي (البصرة) الذي يدخل «الياء» حتى في الفاصلة (مع «يِيَ» كنطق لسياق اللاحقة)؛ وبعده يأتي ابن كثير (مكة) الذي يعالج مواضع كثيرة بالطريقة نفسها، وأبو عمرو (البصرة) الذي يستخدم «الياء» في السياق أكثر من ابن كثير. ويتمسك الكوفيون (عاصم وحمزة والكسائي وخلف) أكثر بالنص الساكن، ويختصرون (بصرف النظر عن حالات قليلة) حرف المد في السياق والوقف حيث يكتَب ناقص التصريف.

٣) يحذَف حرف الواو كحرف مدّ، إلاّ قبل الوصل، فقط عندما يتكرر في الكلمة، مثل «يلون»، «يستون» بدلاً من «يلوون» و«يستوون» وفي كلمة «رُيا» بدلاً من «رؤيا» < «رويا».[١٦١]

٤) تُكتب لاحقة الضمير الطويلة المد في الاصل (هُ) و (هِ)[١٦٢] بعد نطق السكت (هْ) كحرف ذي تصريف ناقص.[١٦٣]

وهكذا فقد تحولت الأشكال القديمة هُمو، ـهُمو (ـهِمو، ـهِمي) ـتُمو، ـكُمو في اللغة العادية وعلى الأقل في الوقف إلى الشكل الأقصر هُم، ـهُم (ـهِم) تُم، ـكُم الذي يوجد عند كل الشُعراء مع أنه لا يرد كثيرًا كالشكل الأطول؛ ولذا يكتب القرآن «كم، تم، هم».[١٦٤]

أما ما إذا كان حرف الألف في «أنا» لا يصف إلا شكل الوقف أو إذا كان الطول القديم في الحجاز الذي نجده هنا وهناك عند الشعراء[١٦٥] ظل حيًا، فهو أمر لا يمكن البت فيه بالتاكيد.[١٦٦]

---

(١٦١) التفسير الوحيد لهذه الكتابة الغريبة أنَّ الهمزة في لهجة الحجاز اختفت منذ عهد بعيد، مما عرّض الكلمة إلى التأثُر بقانون الصوت «وُي» < «يي». والإمكانية الأضعف أنَّ الكلمة في لهجة أهل الحجاز تُستعمل على وزن «فُعلي» وليس على وزن «فِعلي». وعلى أي حال فإنّه تُروى عن أبي جعفر (المدينة) قراءة الكلمة على كتابة «ريّا» («الإتحاف» حول سورة يوسف ١٢: ٥). وتوجد كتابة «ريا» في مخطوط برلين ٢٦٣، سورة الفتح ٤٨: ٢٧؛ وفي مخطوط غوتا ٤٦٠ سورة الصافات ٣٧: ١٠٥.

(١٦٢) قارن البحث المفصل الذي كتبه A. Fischer, *Die Quantität des arabischen Pronominalsuffixes hu (hi)*, in Festschrift für P. Haupt 1925.

(١٦٣) قرّاء القرآن يحتفظون بالتطويل ما عدا بعد الحروف الساكنة (وخاصة بعد حرف العلة الطويل والحركة الصوتية المزدوجة) وذلك ما عدا ابن كثير وابن محيسن (كلاهما من مكة) اللذين ينطقان «هو» أو «هي» (فصل هاء الكناية في كتب القراءات).

(١٦٤) وفي رواية يقرأ نافع وأبو جعفر (المدينة) وابن كثير وابن محيسن (مكة) ـ أي القراء الحجازيون الصياغات مع واو («الإتحاف» حول سورة الفاتحة ١: ٦).

(١٦٥) Nöldeke, *Zur Grammatik des classischen Arabisch* 1896, p. 14 § 13. قارن أيضًا

J. Barth, *Die Pronominalbildung in den semitischen Sprachen*, 1913, p. 3.

(١٦٦) تعتبر «نَنَا» شكل وقف في قراءة القرآن وعند نافع وأبي جعفر (المدينة) قبل الهمزة («الإتحاف» حول سورة البقرة ٢: ٢٥٨/٢٦٠). ولهذا السبب جاءت كتابة «انا اقل» في مخطوط برلين ٣٢٨ سورة الكهف ١٨: ٣٩/٣٧.

رابعًا، حرف المد الطويل يُعبر عنه كثيرًا في القرآن بألف مقصورة (ى) أو (و).

حيث تكون الألف المقصورة هي الجذر الثالث (كما في «أتى») أو حيث تظهر في التصريف (كما في «تداعى»، المخاطب «تداعيتَ»، «دعوى»، المثنى «دعويان») فان ألف المد التي لا تتبعها همزة[١٦٧] تقلب إلى ألف مقصورة ليس فقط في نهاية الكلمة بل أيضًا قبل اللواحق. كما تكتب الألف المقصورة مع النهاية «ـا» كنهاية مؤنث، كما في «يا حسرتى» وغيرها، أو في عدد من الحروف («إلى» وغيرها، «أنّى»).

هذا الاستعمال ليس سببه تعبير الاشتقاق لأنه هذا كان من شانه كتابة «دعو» بدلاً من «دعا»، وإنما يمكن تفسيره بالنطق المخصوص للحرف، أي أنَّ كلمات مثل «أتى» لم تنطق مع الألف بل مع إمالة نحو الياء [. . .]. وهذا التفسير لا يستند فقط إلى الهجاء بل أيضًا إلى الفاصلة. وإذا تأملنا العدد الكبير من الآيات المنتهية بالمد «ـَا» و «ى»، و «ـَها» فإنّه ليس صدفة أن تكون الفاصلة مقصورة على عدد قليل من «ـَا» و «ى».[١٦٨] وهذه الحالات القليلة لا توضع في الحسبان إذا أُخذ بعين الاعتبار ما هو معروف من عدم دقة الفواصل القرآنية، التي تسمح لنفسها بحريات أخرى تمامًا.[١٦٩]

تلعب الإمالة دورًا كبيرًا في ترتيل القرآن ولكنها لا تتبع فيه ببساطة تقسيم الكتابات «ـَا» و«ـَى».[١٧٠] وهذا النوع من الكتابة لا يتغير إلا في الحالات الآتية:

---

[١٦٧] ألف مقصورة على العكس من ألف ممدودة «اء».

[١٦٨] سورة الكهف ١٨: ١٣/١٢ (حيث لا يفترض الدمشقيون انتهاء الآية)؛ الطلاق ٦٥: ٦؛ الزلزلة ٩٩: ٥ (حيث حذف حرف العلة في المقطع الصوتي ما قبل الأخير، فلا يكون فيها قانون الفاصلة صارمًا)؛ في سورة طه ٢٠: ١٢٥ لن تكون الفاصلة منتظمة لو نطق المرء «ي». انظر أدناه ص ٤٧٨.

[١٦٩] لن امالة فاصلة الالف اسهل من امالة الفاصلة من «و» إلى «ي».

[١٧٠] قارن M. Th. Grünnert, *Die Imala, der Umlaut im Arabischen* 1876, خاصة ص ٣٦وو، ٨٤وو. (مستخلص من «الإتقان»، نوع ٣٠، الذي لا يستغرق على اي حال كل المادة). وأكثر من يتمسك بالهجاء هم الكوفيون (حمزة والكسائي والأعمش وخلف)؛ مع ذلك يوجد بين هؤلاء اختلاف كبير يزيد عن مجرد إطار الهجاء (انظر أدناه الحواشي ١٧٨، ١٧٩، ١٨٥). فعلى سبيل المثال يقرأ حمزة والأعمش ١٠ أفعال من الماضي التام من

١) يُقصَّر حرف المدّ ويختفي الاختلاف أحيانًا عندما يتبعه وصل:[١٧١] ﴿لدا الباب﴾ في سورة يوسف١٢ : ٢٥ (ومختلف عليه ﴿لدا الحناجر﴾ في سورة غافر ٤٠ : ١٨)؛ ﴿الأقصا الذي﴾ في سورة الإسراء ١٧ : ١.[١٧٢] ﴿أقصا المدينة﴾ في سورة القصص ٢٨ : ١٩/٢٠، وسورة يس ٣٦ : ١٩/٢٠؛ ﴿طغا الماء﴾ في سورة الحاقة ٦٩ : ١١؛ ومختلف عليه ﴿وجنا الجنتين﴾ في سورة الرحمن ٥٥ : ٥٤[١٧٣] أو عندما يكون قبل التنوين إذا دخل هذا كما في «طوًا» في سورة طه ٢٠ : ١٢ (مختلف عليه). وعمومًا يعبِّر الهجاء هنا أو في غير ذلك من المواضع عن شكل الوقف.

٢) إذا سبق حرف «ى» حرف «ى» آخر، أو إذا لحق به حرف ى آخر (لتفادي تكرار نفس حروف المد)، على سبيل المثال «بشراى»، «دنيا»، خطينا = خطايانا؛ وأيضًا «يحيى» (كاسم أو كصيغة فعلية، على عكس الأشكال الأخرى للفعل مثل «أحيا»، «انحيا») «وسُقْيــيها» في سورة الشمس ٩١ : ١٣ (بسبب استمرار الفاصلة ـيها).

٣) يُكتب الفعل «رأى» «را»؛ وفي سورة النجم ٥٣ : ١١، ١٨ فقط يكتب

الأفعال المزيدة بحرف مع الإمالة. أما الإمالة عند البصريين (أبو عامر واليزيدي) فتقوم على أساس صوتي (مركّب) وتُجبَر عليها الراء المجاورة للألف (يشبه ذلك ولكن تزيد عن مجرد الإمالة الهجائية، الدوري عن الكسائي، وأقل منه حسب بعض الرواة ورش عن نافع). وتأتي الإمالة أقل كثيرًا عند القراء الآخرين. وموضوع الإمالة المختلف عليه عند النحويين مختلف كثيرًا عند تطبيقه من قِبَل قراء القرآن؛ وهنا يظهر بوضوح أثر الانقسام في اللهجات. راجع أيضًا K. Vollers, *Volkssproche und Schriftsprache im alten Arabien* 1906, p. 101f.؛ Ch. Sarauw, Die altarabische Dialektspaltung, ZA XXI [1908] p. 31ff. خلاصة ص ٣٢ ـ ٤٢ حول محاولة الكاتب فهم الكتابة القرآنية مع «يـ»، «ي» كإعادة لِ «يّ» أو «يْ»، وهو افتراض خاطئ لشروط انتشار هذه الطريقة.

[١٧١] وهو المعترف به في قراءة القرآن. والرأي المخالف الذي يدلي به Schwarz على الصفحة ٥٢ في المصدر المذكور أعلاه، والقائل بأنَّ الحرف الساكن السابق له تأثير معوّق للإمالة، هو رأي باطل بسبب العدد الكبير لِ «ى» بعد نفس الحروف الساكنة في القرآن؛ وتفسير وجود «ا» في «لدا الباب» بطبيعة الحرف في الكلمة يتناقض مع الكتابة بـ «ى» في كافة المواضع الأخرى؛ أما إيراد «جناء» لتفسير «جنا» فهو ليس واردا على حد علمي أما الكتابة التي يذكرها النيسابوري ١، ٣٢، ٤٠، «ومضاء في سورة الزخرف ٤٣: ٧/٨ فهي خطأ؛ لأنَّها لا ترد في المصادر ولا بد من أنَّه أخذها من إحدى المخطوطات مثل مخطوط برلين ٣٥٤ (انظر أدناه ص ٤٧٧).

[١٧٢] ليست، كما يعتقد شفارتس في المصدر السابق له، عند النيسابوري فقط بل أيضًا في «المقنع»، باب ١٩.

[١٧٣] هكذا مخطوط برلين ٣٠٥، ٣٢٧.

«رأى». ومع أنَّه يمكن توضيح بعض الحالات حسب القاعدة رقم ١ (وهكذا تكتب ﴿تراء الجمعان﴾ في سورة الشعراء ٢٦ : ٦١ بدلاً من «تراءى») ولكن ليس كلها. لذا فإنَّه يمكن افتراض جمع هذا الفعل، الذي يفقد في مرات عديدة الهمزة، في «را».[174] وبشكل مشابه يُكتب الفعل «نأى» في سورة الإسراء ١٧ : ٨٣/ ٨٥، وسورة فصلت ٤١ : ٥١ «ونا».[175]

٤) في بعض الكلمات المتفرقة: «تولاه» في سورة الحج ٢٢ : ٤، «سيماهم» في سورة الفتح ٤٨ : ٢٩ والكلمة المختلف عليها «نخشا» في سورة المائدة ٥ : ٥٢/ ٥٧.[176]

تذهب المخطوطات الكوفية أبعد من ذلك في مجال استبدال الألف الممدودة بالألف المقصورة، وهو ما نجده في «حتا»، مخطوط برلين ٣٣٣ (سورة الحجر ١٥ : ٩٩)، مخطوط غوتا ٤٦٠ (سورة ص ٣٨ : ٣٢/ ٣١)؛ «علا»، مخطوط برلين ٣٢٣ (سورة الأنفال ٨ : ٥٣/ ٥١)، ٣٦٢ (بكثرة)، مخطوط غوتا ٤٥٨ (بكثرة)؛[177] «أغنا» مخطوط برلين ٣٤٦ (سورة الشعراء ٢٦ : ٢٠٧)؛ «ومضا»، مخطوط برلين ٣٥٤ (سورة الزخرف ٤٣ : ٨/ ٧)؛ «هداكم»، مخطوط برلين ٣٠١ (سورة النحل ١٦ : ٩)، ٣٠٥ (سورة البقرة ٢ : ١٨٥/ ١٨١)؛ «هداهم»، مخطوط برلين ٣٠١ (سورة النحل ١٦ : ٣٧/ ٣٩)؛ «أتاكم»، مخطوط برلين ٣٤٦ (سورة النمل ٢٧ : ٣٦)؛ «أنجاكم»، مخطوط غوتا ٤٤٧ (سورة إبراهيم ١٤ : ٦)؛ «يلقاه»، مخطوط برلين ٣٣٣ (سورة الإسراء ١٧ : ١٣/ ١٤)؛ «يراك» (**Paleogr. Soc. Or. Ser.**، الجدول ٥٩) (سورة الشعراء ٢٦ : ٢١٨)؛ «مولانا» ***Moritz, Paleography,***

[174] في الواقع يقرأ هكذا الحسن (البصرة) وحسب البعض ورش عن نافع (المدينة) («الإتحاف» حول سورة يوسف ١٢: ٢٨؛ النمل ٢٧: ١٠).

[175] توجد الأشكال الجانبية «راة» و«ناة» (وهذه كقراءة).

[176] تُذكر أيضًا الكلمة المختلف عليها في القراءة والتفسير «تترا» في سورة المؤمنون ٢٣: ٤٤/ ٤٦ و بشأن القاعدة ١ ﴿كلتا الجنتين﴾ في سورة الكهف ١٨: ٣٣/ ٣١ انطلاقًا من الافتراض الضال بأنَّ الأمر يتعلق بشكل تأنيث على« ٢»، (تعامَل الكلمة كذلك بالإشارة إلى الإمالة).

[177] مرارًا على الصورة ١٢، رقم ٢، المأخوذة من هذه القطعة، لدى **I. H. Möller, *Paläographische Beiträge aus den herzoglichen Sammlungen in Gotha* 1844.**

الجدول ٣١ (سورة البقرة ٢ : ٢٨٦) الخ. ويمكن توضيح هذا الاستعمال بغلبة نطق آخر على الهجاء المأثور؛[١٧٨] ونجد هذا الاستعمال في وقت لاحق في المخطوطات المغربية.

بالمقابل نجد أحيانًا الأمر معكوسًا حيث تكتب «ى» بدلاً من «و» حسب الإعراب؛ ومن الحالات التي تذكر لذلك كلمات «ضُحىً» «ودحيها» (سورة النازعات ٧٩ : ٣٠) «وطحيها» (سورة الشمس ٩١ : ٦) التي يكون فيها «ى» الأصل الثالث في الجذر وليس فقط «و». أما في حالة «زكى» (سورة النور ٢٤ : ٢١) فانه يمكن افتراض وجود استبدال عبر «زَكِيَ».[١٧٩] وهكذا فإنَّه لا يبقى لدينا إلا الحالتان «تليها» (سورة الشمس ٩١ : ٢) «وسجى» (سورة الضحى ٩٣ : ٢) اللتان ظلتا هكذا بسبب ضرورات الفاصلة.

يقتصر وجود الياء بدلاً من الألف في وسط الكلمة الدخيلة «تورية» التي قد يكون تفسيرها ممكنًا بواسطة التشكيل المختلف،[١٨٠] وعلى «تقابة»[١٨١] في سورة آل عمران ٣ : ٢٨/ ٢٧ (لكن في سورة آل عمران ٣ : ١٠٢/ ٩٧ «تقاته» أو «تقته»)؛[١٨٢] «مزجاية» في سورة يوسف١٢ : ٨٨ (العراق).[١٨٣] والتأنيث في مثل هذه الأشكال عولج قياسًا على اللواحق (انظر أعلاه ص ٤٧٤). يُضاف إلى ذلك حالتان لم يعترف بهما الداني: يذكر عاصم الجحدري من الإمام كتابة «طيب» بدلاً من «طاب» (سورة النساء ٤ : ٣) ويذكر أبو حاتم السجستاني (ت نحو ٢٥٠) من المخطوطات المكية كتابة «جيا» بدلاً من «جاء» وهلم جرًا.[١٨٤] والحالتان توافقان

---

[١٧٨] هكذا ينطق حمزة الادوات، قارن Grünert، الإمالة، ص ٧٨وو.

[١٧٩] مؤيدو الإمالة يستبعدون هذه الكلمة (الرواية المخالفة حول موقف حمزة والكسائي يرفضها «الإتحاف»).

[١٨٠] قارن الشكل الآرامي אוֹרָיְתָא (شفالي).

[١٨١] قد يكون المقصود بذلك النطق «تقيةً» الذي يؤيده يعقوب الحضرمي والحسن (الاثنان من البصرة).

[١٨٢] في مخطوط برلين ٣٠٨ «تقيته»؛ في مخطوط برلين ٣٠٥ خرجت «تقاته».

[١٨٣] هكذا أيضًا في مخطوط غوتا ٤٤٥.

[١٨٤] هذه الكتابة رواها الكسائي من قرآن ... أيضًا «وللرجيل» بدلاً من «للرجال»).

الإمالة ـ غير المحققة في القرآن ـ كما يمثلها حمزة من بين القراء.[١٨٥]

إن طريقة كتابة الالف «ا» مع «ى» تقابلها طريقة كتابة بعض الكلمات مع الواو. ونظرًا إلى أنَّ النحويين لاحظوا بوضوح أنَّ نطق أهل الحجاز لهذه الكلمات فيه تفخيم أو تغليظ، وأنَّ فيها إمالة نحو الواو فإنَّه يمكننا الافتراض أنَّ حرف المد ينطق هنا كما في الكلمات «زكوة»،[١٨٦] «صلوة»، «حيوة»، «مشكوة» في سورة النور ٢٤ : ٣٥،[١٨٧] «نجوة» في سورة غافر ٤٠ : ٤١/٤٤ «ومنوة» في سورة النجم ٥٣ : ٢٠[١٨٨] وكذلك «الربوا».[١٨٩][١٩٠] وتصلح الكتابة مع الواو فقط، إذا لم تكن الكلمة لاحقة، وعند إضافة اللاحقة يكتب الحرف المتحرك مع «ـا» أو بتصريف ناقص.[١٩١] وقد عادت المصاحف الكوفية إلى كتابة الألف، كما في كلمة «حياة» في مخطوط برلين ٣٥٢ (سورة الزمر ٣٩ : ٢٦/٢٧)، مخطوط غوتا ٤٤٢ (سورة التوبة ٩ : ٣٨)، ٤٤٦ (سورة إبراهيم ١٤ : ٣)، وفي كلمة «صلاة» (سورة الأنفال ٨ : ٣) **Moritz, *Paleography*** لوحة ٣٣.

خامسًا، عند انتهاء الكلمة بواو فإنَّه يلحقها «ا».[١٩٢] والتفسير الصوتي لهذه الكتابة ـ الألف تعبِّر عن «النغمة الفخمة للواو الخاتمة» ـ يفشل ليس فقط بسبب الظاهرة الصوتية المتساوية لحرف المد الطويل (وُ) مع الحرف المركب (ا + و)، بل أيضًا لأنَّ الألف في كلمة «الربوا» تكتب في الأسماء «ـُوَ».[١٩٣] في كثير من

---

(١٨٥) قارن أعلاه الحاشية ١٧٠؛ **Sarauw**، المصدر المذكور، ص ٣٥و.

(١٨٦) حرف المد في هاتين الكلمتين وقع تحت تأثير حرف المد في الشكل الأساسي الآرامي **זכותא צלותא** (شفالي)؛ قارن **Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 25, 29.**

(١٨٧) بالاثيوبية «مسكوت» (في الواقع مشكوت)، **Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 51.**

(١٨٨) أيضًا بالنبطي **מנותו** (شفالي).

(١٨٩) سورة الروم ٣٠: ٣٩/٣٨ يرويها البعض «ربًا» (الموضع الوحيد مع التنوين، قارن أعلاه ص ٤٧٦).

(١٩٠) حول «غدوة» انظر أعلاه الحاشية ٤٣.

(١٩١) سورة التوبة ٩: ١٠٣/١٠٤؛ وسورة هود ١١: ٨٧/٨٩ حيث تكتب «صلوتك» وأيضًا في سورة المؤمنون ٢٣ : ٩ (صلوتهم)، وهي القراءة المعتادة للجمع.

(١٩٢) لا يعرف الهجاء القرآني القديم الفرق بين «يدعو» و «يدعوا».

(١٩٣) حيث كتابة شكل الوقف تحقق بمدها «و».

الصياغات بهمزة في آخر الكلمة[١٩٤] (انظر أدناه ص ٤٨٤وو). هكذا فإنَّ الأمر ظاهرة بيانية بحتة وبقية من فاصل للكلمة استمر التمسك به بعد الواو بسبب تقويم النحويين العربِ لحقيقة أنَّ حرف الواو ينبغي أن يرتبط عادة بالكلمة اللاحقة به.

يمكن تفسير الاستثناءات من القاعدة بسهولة: ففي «فاؤ، جاؤ، باؤ» (سورة البقرة ٢: ٢٢٦)[١٩٥] ينقص حرف الختام «ا» بسبب الكلمة السابقة، وفي ﴿تبوؤ الدار﴾ (سورة الحشر ٥٩: ٩) بسبب الألف اللاحقة مباشرة؛ وفي «ذو»[١٩٦] بسبب إلغاء فاصل الكلمة بواسطة الربط بين كلمة مشددة وكلمة غير مشددة، وفي ﴿وعَتَوْ عُتُوًّا﴾ (سورة الفرقان ٢٥: ٢١/٢٣)[١٩٧] على الأرجح بسبب الاختلاف مع الكلمة اللاحقة التي لها بالعادة الصوت نفسه.[١٩٨] ولم يبق إلا «سَعَوْ» (سورة سبأ ٣٤: ٥)، «يعفوَ» (سورة النساء ٤: ٩٩/ ١٠٠)[١٩٩] والموضع المختلف عليه «آذَوْ» (سورة الأحزاب ٣٣: ٦٩).

سادسًا، تثير الكلمات مع الهمزة أكثر الصعوبات في النطق وخاصة في الدرجة الوسطى بين إغلاق الحلق وفتحه. تضاف إلى ذلك الحالات التي تنطق فيها الهمزة كحرف ساكن كامل ليس له رسم واضح، خاصة وأنَّ حرف الألف الذي يساعد الهمزة في هذه الحالة ازداد استعماله كحرف مدّ. وتظهر هنا بوضوح قلة الحيلة عند كُتاب القرآن القدماء.

يتطلب تقييم الهجاء القديم أن ننطلق من جواز وضع الهمزة، حيث نكتب الألف، لكن وجود هذه الألف لا يضمن نطق الهمزة. وانطلاقًا من هذه القاعدة

---

[١٩٤] التفسير الصوتي لشفارتز (المصدر السابق نكره، ص ٥٤وو) ينطلق من الهجاء الكلاسيكي والبيانات غير المضبوطة للنيسابوري بدلاً من طريقة الكتابة القرآنية القديمة.

[١٩٥] كنلك ايضًا «رَأَوْ» في سورة غافر ٤٠: ٨٤ مخطوط برلين ٢٥٤؛ وسورة الجمعة ٦٢: ١١ إصدار Adler, *Descriptio*؛ «لوَّوْ»، سورة المنافقون ٦٣: ٥، مخطوط عند Adler.

[١٩٦] بخلاف نلك الجمع اولوا مع «ا». اما ما نكره النيسابوري ١، ٣١، ٤٠ (شفارتز، المصدر السابق، ص ٥٦) من أنَّ «نو» كُتبت في كل موضع ما عدا في ٦ مواضع مع الف فهو قول منعزل.

[١٩٧] مخطوط برلين ٣٤٥ «وعتوًا عتوًا».

[١٩٨] شفارتز، المصدر السابق نكره، ص ٥٧.

[١٩٩] ولكن في سورة البقرة ٢: ٢٣٧/٢٢٨ «يعفُوَا»، وهو ما يقدمه مخطوط برلين ٣١٣ في الموضع الآخر.

يصل هجاء القرآن القديم إلى نتيجة مفادها أنَّ أصحاب هذه القاعدة لم ينطقوا الهمزة إلا بمقدار محدود جدًّا، وأنَّها كانت تختفي في حالات كثيرة وفي حالات أخرى تُستبدَل بها الياء أو الواو كحرف وسط بين السواكن والهمزة. وهذه النتيجة تتفق تمامًا مع بيانات النحويين حول اللهجة القرشية وبشكل عام حول اللهجة الحجازية.

تُلغى كتابة الهمزة بعد السواكن، ولذا يكتب المرء «يسل» لكلمة «يَسْأل» إلخ،[٢٠٠] «مل» لكلمة «ملءٌ» «ملءِ»، «شطه» (سورة الفتح ٤٨ : ٢٩) لكلمة «شطأه»؛ وبعد الحركة الصوتية المزدوجة «المودة» (سورة التكوير ٨١ : ٨)[٢٠١] لكلمة «الموودة» وهذه لكلمة «الموءودة». ودليل اختفاء الهمزة في كلمة «قرآن» أنَّها ظلت كحرف مد فقط وهو كتابة «قرنا» (سورة يوسف ١٢ : ٢، سورة الزخرف ٤٣ : ٣/ ٢)[٢٠٢] (مع إلغاء الألف في داخل الكلمة بسبب دخول التنوين). ويعترض على هذه الكتابة ـ بالتأكيد بدون حق ـ الداني على أساس نتائج المخطوطات العراقية.[٢٠٣]

الاستثناء من ذلك هو «نشاة = نَشْأة» (سورة العنكبوت ٢٩ : ٢٠/ ١٩). وهذه الكتابة كما أدرك الداني تنقل على الأرجح القراءة الأخرى «نشاءة». والاستثناء الثاني هو «مَوْئلا» (سورة الكهف ١٨ : ٥٨/ ٥٧) حيث لجأ المرء صوتيًّا لمعالجة أخرى بين الحركة الصوتية المزدوجة وحرف المد اللامتجانس. وأخيرًا فإنَّ الألف المتحركة تُكتب بعد ال التعريف مراعاة للشكل الذي ليس له ال التعريف، وتستثنى من ذلك الكلمات غير الشفافة «أصحاب ليكة» (سورة الشعراء ٢٦ : ١٧٦؛ سورة

---

(٢٠٠) تُروى كتابة «يسالون» في سورة الأحزاب ٣٣. ٢٠. وتكتب نسخة غوتا ٤٤٣ سورة يونس١٠: ٩٤ «فَسْأَلْ».

(٢٠١) هكذا Moritz, *Palaeography,* اللوحة ٣٠.

(٢٠٢) توجد أيضًا في مخطوط برلين ٣٠٥ «القرن»، وقد أضيفت الألف لاحقا؛ وأيضًا Palaeogr. Soc. Or. Ser. اللوحة ٥٩ (سورة النمل ٢٧: ١). «قرنا» موجودة في نص أوراق لويس (الجزء ج) سورة فصلت ٤١: ٣/٢، نص أوراق لويس الجزء ب، سورة الرعد ١٣: ٣١/ ٣٠. ابن كثير يقرأ في كل موضع «قُرآن» (الداني، «التيسير»، حول سورة البقرة ٢: ١٨٥/ ١٨١).

(٢٠٣) حتى في داخل الكلمة اختفت الهمزة بعد الواو كما في «لون» بدلاً من «لو أنَّ» في سورة الأعراف ٧. ٩٦/ ٩٤، مخطوط برلين ٣٠٥، وفي وقت لاحق صُححت الكلمة.

ص ٣٨: ١٣/ ١٢) (إلى جانب «الايكة»، سورة الحجر ١٥: ٧٨؛ وسورة ق ٥٠: ١٤/ ١٣) والن = الآن.[٢٠٤][٢٠٥]

ومن المعروف أيضًا اختفاء الهمزة غير المتحركة والاستعاضة عنها بمد الحرف السابق، وأمثلة ذلك إهمال الألف أحيانًا بعد الفتح (انظر أعلاه ص ٤٧٢) وبعد الكسر والضم، وعند الكتابة مع «ي» و «و» (مع ي: «ريا»، سورة مريم ١٩: ٧٤/ ٧٥ لكلمة «رِئْيًا» بنطق «رِيًا»؛ ومع و: «توى»، سورة الأحزاب ٣٣: ٥١ (كما في المعارج ٧٠: ١٣) لكلمة «تُؤْوى» بنطق «تُووي»).

يمكن أن تختفي الهمزة بين حروف المد عندما يكون الحرفان صوتين مفتوحين. وهذا يفسر طريقة الكتابات غير المروية بالإجماع «لاملن» لكلمة «لامَلأَنَّ» (سورة الأعراف ٧: ١٨/ ١٧) «واطمنوا»، سورة يونس ١٠: ٧ لكلمة «واطمأَنُّوا»،[٢٠٦] «اشمزت»، سورة الزمر ٣٩: ٤٥ لكلمة «اشمأَزَت»،[٢٠٧] وكذلك جزئيًا «أريتكم» «أريتم» لكلمة «أرأيتكم» «أرأيتم»[٢٠٨] وقبل الألف «المنشت» لكلمة «المنشآت» سورة الرحمن ٥٥: ٢٤ (انظر أعلاه ص ٤٥٧)؛ وكذلك الأشكال التي عالجناها أعلاه في الصفحة ٤٧٧ «را» و «نا». وتسمح الكتابات غير المستثناة «أنت» لكلمة «أأنت» (مع ألف الاستفهام) وحتى «أمنتم» لكلمة «أآمنتم» (سورة الأعراف ٧: ١٢٣/ ١٢٠)، «الهتنا» لكلمة «أآلهتنا» بتفسير ـ أقل ترجيحًا ـ يُركز على الحذف البياني البحت لرسم الألف.

هذا الارتباك في التفسير ينطبق أيضًا على نقل الوصل «ـيْـي» في «متكين» لكلمة «متكئين»، «خاطين» لكلمة «خاطئين»، وهلم جرًا.

---

[٢٠٤] يوجد في سورة الجن ٧٢: ١ «الآن» (حسب «الإتحاف» في بعض المخطوطات فقط).

[٢٠٥] قارن حول ذلك «عادالولى» أو «عادلولى»، وهو ما يورده الزمخشري في سورة النجم ٥٣: ٥٠/ ٥١ لكتابة «عاداً الأولى».

[٢٠٦] هنا أيضًا نسخة برلين ٣٢٥.

[٢٠٧] «لتخذن» بدلاً من «لاتخذن» في سورة النساء ٤: ١١٨ مخطوط برلين ٣١٣.

[٢٠٨] «أريتم» في مخطوطات برلين ٣٠٧ (سورة يونس ١٠: ٥٩/ ٦٠)، ٣٢٧ (نفس المصدر)، ٣٥٩ (سورة الأحقاف ٤٦: ٤/ ٣)، ٣٦٤ (سورة الملك ٦٧: ٢٨).

يُطبق على حالة وضع الهمزة بين حروف المد المختلفة الهجاء المعتاد في الأوقات المتأخرة. ونذكر في ما يلي الاختلافات التالية في هذا المجال:

بعد بدايات الكلمات لا يلحق بالألف في أول الكلمة عمومًا أي تغيير ما عدا في «أئـِ» حيث تصبح «أيـِ» («أئِنَّ»، «أئِذا»؛ «أئِفكا» سورة الصافات ٣٧: ٨٦/ ٨٤)، وفي بعض الأحيان «أؤ» حيث تصبح «أو»: «أؤنبّئكم» (سورة آل عمران ٣: ١٣/١٥). ونظرا لأنه في عدد من المواضع، حيث تأتي قبل «إن» و «إذا» ألف الاستفهام[٢٠٩] ولكن تكتب «إذا ان»،[٢١٠] فإنَّ الاحتفاظ بالهمزة ينبغي أن يظل ممكنا «اذا ان» بدلاً من «اااذا اان»،[٢١١] وألا فإنَّ «ـيـ» تكتب عند الحرف اللاحق «ئـِ» فقط في الكلمات «حينئذ»، «يومئذ»، «لئن». وتتحول «ـئِـ» إلى «ـي» في التركيب الذي يظهر ككلمة واحدة «ليلا = لِئَلاَّ». وفي سورة قريش ١٠٦: ١وو جاء النص الساكن كما يلي: ﴿ليلف.. الفهم﴾، وليس أكيدا ما هو النطق المقصود بذلك. قارن حول ذلك أدناه ص ٤٨٥وو.

وفي الوصلة «ـئُـو» تختفي الهمزة في الأفعال الثلاثية، كما في «ويستبنونك» لكلمة «ويستنبئونك»، سورة يونس ١٠: ٥٣/٥٤. والأمر يتعلق هنا بنقلة متقدمة للأفعال الثلاثية مع الهمزة في تصريف الأفعال الثلاثية. وهذا يحدد أيضًا فهم الأشكال مثل «ينبئكم».

تختفي الهمزة أيضًا بعد الواو والياء. والاستثناء من ذلك «السوأى» (سورة الروم ٣٠: ١٠/٩)[٢١٢] ولكن لا ينطبق ذلك على «تبوا» لكلمة «تبوء» (سورة المائدة ٥: ٢٩/ ٣٢) «ولتنوا» لكلمة «لَتنوءَ» (سورة القصص ٢٨: ٧٦)[٢١٣] حيث لا يوجد إلا فاصل الكلمة بعد الواو في آخرها.[٢١٤]

---

[٢٠٩] في بعض المواضع يوجد اختلاف عما إذا كانت ستفهم كسؤال أو كتقرير.

[٢١٠] حسب ﴿إله مع الله﴾ في سورة النمل ٢٧: ٦٠/ ٦١ = «ءَإِلهٌ»، وهلم جرا.

[٢١١] هذا موجود فعلا في مخطوط برلين ٣٤٩ (سورة السجدة ٣٢: ١٠/٩) وفي نص اوراق لويس الجزء ب (سورة الإسراء ١٧: ٤٩/٥٢).

[٢١٢] «السوء» خطأ عند Flügel.

[٢١٣] هنا أيضًا مخطوط برلين ٣٤٨.

[٢١٤] عرف السيوطي هذا الامر، «الإتقان»، نوع ٧٦، فصل ٢، قاعدة ٣، عند النهاية.

ينبغي أن تحصل الكلمات التي في آخرها «ـاءُ» «ـاءِ» «ـاءً» (الى جانب التنوين) على ألف في آخرها؛ وغالبًا ما تكتب هذه الكلمات بالرفع مع الواو وبالجر مع الياء. وعلى سبيل المثال «جزاؤ» في سورة المائدة ٥: ٢٩/ ٣٢، ٣٣/ ٣٧. الشورى ٤٢: ٤٠/٣٨. الحشر ٥٩: ١٧؛[٢١٥] «تلقائي» في سورة يونس ١٠: ١٥/ ١٦، «وايتائي» في سورة النحل ١٦: ٩٠/ ٩٢، «انائي» في سورة طه ٢٠: ١٣٠[٢١٦] «ورائي» في سورة الشورى ٤٢: ٥١/ ٥٠ وحرف «إلى» المذكور أعلاه على الصفحة ٤٧٠و. وقد نقلت الكتابات المصححة في الصوت داخل الكلمة (على سبيل المثال قبل اللاحقة «أولياوه» في سورة الأنفال ٨: ٣٤ «أولياؤهُ > أولياؤه (انظر أعلاه). خلاف ذلك تختفي الواو أو الياء أحيانًا داخل الكلمة؛ كذلك «أوليا» مع اللاحقة (أولياهم وغيرها) في حالة الرفع وحالة الجر[٢١٧] في جميع المواطن باستثناء المواطن المذكورة في المخطوطات العراقية على الأقل.[٢١٨] وبهذا يُقصد النطق الموصول «أولياهم» الذي قد يصدر من المفعولية «أولياءَهم / أولياهم (انظر أعلاه).

إلى جانب «او» يُستَعمل أيضًا عكسها، «وا»، من اجل التعبير عن «ـاءُ» في الحركة الأخيرة في الكلمة:[٢١٩] «الضعفوا» في سورة البقرة ٢: ٢٦٦/٢٦٨؛ سورة إبراهيم ١٤: ٢١/ ٢٤؛ سورة غافر ٤٠: ٤٧/ ٥٠؛ «انبوا» في سورة الأنعام ٦: ٥؛

[٢١٥] تتارجح الروايات حول حالات أخرى، ونجد «جزاوه» في مخطوطات برلين ٣١٣ (سورة المائدة ٥: ٢٩/ ٣٢)، ٣١٦ (السورة نفسها)، ٣١٧ (سورة المائدة ٥: ٨٥/٨٨)، ٣٥٥ (سورة فصلت ٤١: ٢٨)، ٣٥٦ (السورة نفسها)؛ عند *Adler, Deseriptio* (سورة الحشر ٥٩: ١٧).

[٢١٦] قارن «انىء» سورة آل عمران ٣: ١١٣/١٠٩ مخطوط برلين ٣٠٨ (بدلاً من آناءَ)؛ وبخلاف ذلك سورة طه ٢٠: ١٣٠ كتبت في مخطوط برلين ٣٤١ «اناء».

[٢١٧] هكذا «اوليكم» مخطوط برلين ٢٤٩ سورة الاحزاب ٣٣: ٦.

[٢١٨] «الإتحاف» حول سورة البقرة ٢ والأنعام ٦.

[٢١٩] هذه الكتابة لفتت نظر الزمخشري وتناولها في مجال سورة إبراهيم ١٤: ٢١/ ٢٤؛ الشعراء ٢٦: ١٩٧؛ الروم ٣٠: ١٣/ ١٢. والتحديد المتبادل للكتابات «او» و «وا» ليس اكيدًا تمامًا؛ لأنّ الداني في «المقنع» يكتفي بالقول مع «و» أو بدونها دون ان يوضح التتابع، أما نسخة برلين من «المقنع» فإنّها ليست أمينة في كتاباتها. وينكر «الإتحاف» «وا»، ما يعتبر بالتاكيد خطأ، وذلك حسب شهادة قطع القرآن الكوفية، على الاقل بالنسبة لكلمة «غزا».

سورة الشعراء ٢٦: ٦/ ٥؛ «شركوا» في سورة الأنعام ٦: ٩٤؛[٢٢٠] وسورة الشورى ٤٢: ٢١/ ٢٠؛ «نشوا» في سورة هود ١١: ٨٧/ ٨٩؛ «علموا» في سورة الشعراء ٢٦: ١٩٧؛[٢٢١] «شفعوا» في سورة الروم ٣٠: ١٣/ ١٢؛ «البلوا» في سورة الصافات ٣٧: ١٠٦؛ «وبلوا» في سورة الدخان ٤٤: ٣٣/ ٣٢؛ «دعوا» في سورة غافر ٤٠: ٥٠/ ٥٣؛ «بروا» (لكلمة بُرَآءُ) في سورة الممتحنة ٦٠: ٤.[٢٢٢] وتجدر هنا رؤية الألف على أنها تفصل الكلمة (انظر أعلاه ص ٤٥٣وو)، وقد أزاحت حرف المد، الألف، المتوقع قبل الواو، فيما ان العكس حصل في الكتابة.[٢٢٣]

بعد ما سبق قوله تبدو الكتابة المشابهة «وا» (بدلاً من ألف) لحرف المد الأخير القصير«ـُ» مفهومة في أشكال الأفعال «يبدوا» بدلاً من «يبدؤُ»، «تفتوا» سورة يوسف ١٢: ٨٥ «يتفيوا» سورة النحل ١٦: ٤٨/ ٥٠، «اتوكوا» سورة طه ٢٠: ١٨/ ١٩، «تظموا» سورة طه ٢٠: ١١٩/ ١١٧، «يدروا» سورة النور ٢٤: ٨، «يعبوا» سورة الفرقان ٢٥: ٧٧، «ينشوا» سورة الزخرف ٤٣: ١٨/ ١٧؛ «ينبوا» سورة القيامة ٧٥: ١٣. وفي الأسماء «الملوا» سورة المؤمنون ٢٣: ٢٤؛ وسورة النمل ٢٧: ٢٩، ٣٢، ٣٨[٢٢٤] «ونبوا» بدلاً من «نَبَؤُ» سورة إبراهيم ١٤: ٩؛[٢٢٥] سورة ص ٣٨: ٢١/ ٢٠؛[٢٢٦] وسورة التغابن ٦٤: ٥؛ وأيضًا «نَبَؤٌ» سورة ص ٣٨: ٦٧.

معهودة تمامًا هي أيضًا كتابة «وا» في «ولولوا» بدلاً من «ولؤلؤٍ» سورة الحج

---

[٢٢٠] هكذا هنا مخطوط برلين ٣١٤.

[٢٢١] تتارجح البيانات بشأن الكتابة في سورة المائدة ٥: ١٨/ ٢١ (الإتحاف).

[٢٢٢] والمختلف عليها كلمة «ابنوا» في سورة المائدة ٥: ١٨/ ٢١، ومخطوط برلين ٣١٦، وغوتا ٤٢٧.

[٢٢٣] يؤيد هذا الحكم أنَّ الكتابة «اي» بدلاً من «او» ينقصها المقابل الملائم «يا».

[٢٢٤] بخلاف ذلك مخطوط برلين ٣٤٦، سورة النمل ٢٧: ٢٩ «الملو»؛ لكن في سورة النمل ٢٧: ٣٢،٣٨ «الملوا».

[٢٢٥] مخطوط غوتا ٤٤٧ (وأيضًا *Möller, Paläogr. Beitr.* اللوحة ٧ الرقم ٢).

[٢٢٦] يَذكر «الإتحاف» أنَّ هذه هي الحال في بعض المخطوطات فقط.

٢٢ : ٢٣؛[٢٢٧] وفي «امروا» بدلاً من «امرُؤٌ» سورة النساء ٤ : ١٧٦/ ١٧٥؛ وتؤدي الكتابة هنا أيضًا صيغة الوقف «وُ» مع ألف الفصل المعتادة بعد آخر حركة في الكلمة.

وتوجد كتابات أخرى للهمزة الداخلية، لا توضِّح بهذه السهولة، تظهر فيها جنبًا إلى جنب، وأحيانًا بتتالٍ غير منتظر، «ا» و «و»، أو «ي» (أو ألِفانْ). ويمكن تنظيم هذه الكتابات في مجموعتين:

١) السابقة المفتوحة قبل «ء» كمقطع صوتي تبدأ به الكلمة مكتوبة مع «ا»، سواء قبل «أ»: «لا اذبحنّه» في سورة النمل ٢٧ : ٢١ بدلاً من «لأذبحنّه»، «ولأوضعوا» في سورة التوبة ٩ : ٤٧؛[٢٢٨] أو قبل «ءِ»[٢٢٩]: «أفإين» (بدلاً من «أفَئِنْ») في سورة آل عمران ٣ : ١٤٤/ ١٣٨؛[٢٣٠] وسورة الأنبياء ٢١ : ٣٤/ ٣٥؛ «لاإلى» (بدلاً من «لإلى») في سورة آل عمران ٣ : ١٥٨/ ١٥٢؛ وسورة الصافات ٣٧ : ٦٨/ ٦٦؛ وقبل «أو»[٢٣١]: «سأوريكم» في سورة الأعراف ٧ : ١٤٥/ ١٤٢؛ وسورة الأنبياء ٢١ : ٣٧/ ٣٨،[٢٣٢] «ولاوصلبنَّكم» في سورة طه ٢٠ : ٧١/ ٧٤؛ وسورة الشعراء ٢٦ : ٤٩.[٢٣٣][٢٣٤] وفي هذه الحالات ربما نفترض أنَّ حركة المدّ

---

[٢٢٧] ومثل ذلك «الإمام» حسب ما ذكره عاصم الجحدري، وأيضًا في مخطوطات الكوفة والمدينة في المواضع الموازية في سورة فاطر ٣٥: ٣٣/ ٣٠. والهجاء في الموضعين المذكورين قاد ببعض القراء إلى نطق مصطنع بصيغة النصب. والتوضيح الصحيح للألف «ا» حسب أبي عبيد قدّمه النحوي والمقرئ أبو عمرو (ت حوالي ١٥٤)؛ وقد تعرّف الكسائي على «ا» باعتبارها بيانًا بحتًا. (المقنع، باب ٥ فصل ١).

[٢٢٨] مختلف عليه. حسب النيسابوري ١، ٢٢، ٢، يضاف إلى ذلك في المخطوطات الدمشقية «ولا أمة» في سورة البقرة ٢: ٢٢١/ ٢٢٠ (شفارتس، المصدر السابق ذكره، ص ٥٠). ويفهم ابن كثير «لا ادركم» في سورة يونس ١٠: ١٦/ ١٧ على أنَّها «لأدراكم».

[٢٢٩] لا يوجد إجماع على المواطن جميعها.

[٢٣٠] مخطوط غوتا ٤٣٣، الجدول عند Karabacek, *Koranfrag*. «فاينا» (بدلاً من «فإنّا») في سورة مريم ١٩: ٣٦ مخطوط برلين ٣٢٩.

[٢٣١] كلها غير متفقة المواضع.

[٢٣٢] ويقرأها البعض «ساوريكم» (من ورى مزيد الثلاثي المتعدي) أو حتى «ساورثكم».

[٢٣٣] في مخطوط برلين ٣٠٥ بدون «و»(كما بالإجماع سورة الأعراف ٧: ١٢٤/ ١٢١).

[٢٣٤] على العكس كتب «الإمام»، حسب الزمخشري، في سورة القيامة ٧٥: ١ «لاقسم» بدلاً من «لا اقسم».

تقع تحت تأثير الهمزة اللاحقة (جزئيًا تتحول إلى ي أو وُ)،[٢٣٥] كما نجدها في حالات عروضية مشابهة ـ بعد اللواحق أو داخل الكلمة قبل الهمزة ـ في الأشعار وعند المكّي عمر بن أبي ربيعة.[٢٣٦]

٢) وبالمقابل يبدو أنَّ الأمر في المجموعة الثانية يتعلق بخصوصية بيانية محضة عندما يُكتب الترتيب الصوتي «ـئِـ» مثل «نباي» بدلاً من «نبإ» في سورة الأنعام ٦ : ٣٤، «ملايهم ملايه» بدلاً من «مَلَئِهم، مَلَئِه» أو بالعكس «ـئَـ» مثل «ماية» التي تكتب هكذا في الهجاء المتأخر أيضًا؛ «بابيد» بدلاً من «بأيْدٍ» في سورة الذاريات ٥١ : ٤٧؛ «بابيكم» بدلاً من «بأيّكم» في سورة القلم ٦٨ : ٦؛ وفي كثير من المخطوطات «بابيت»[٢٣٧] بدلاً من «بآيات»، «وبابيم» بدلاً من «بأيام» في سورة إبراهيم ١٤ : ٥؛ أو حتى «يء» مثل «جاي» بدلاً من «جِئَ» في سورة الزمر ٣٩ : ٦٩؛ وسورة الفجر ٨٩ : ٢٣/ ٢٤؛ في المخطوطات الأندلسية بحسب نموذج المصحف المدني كما يزعَم؛ و«اى» =« ءَ ي» بدلاً من« يَ ء» في «لشاى» بدلاً من «لِشَيءٍ» في سورة الكهف ١٨ : ٢٣؛[٢٣٨] وفي صيغة الماضي «يئس»[٢٣٩]: «يايس» في سورة يوسف ١٢ : ٨٧ الخ.[٢٤٠][٢٤١]

---

(٢٣٥) Schworz، المصدر السابق ذكره، ص ٤٩و.

(٢٣٦) ب. شفارتز، ديوان عمر بن ابي ربيعة ١٩٠٩، ص ١٧٤.

(٢٣٧) يصف الداني هذه الكتابة بأنها الأندر، ومع ذلك فإنها الكتابة السائدة في الأجزاء الكوفية التي وصلتنا وحتى في المفرد «بايية» مخطوط برلين ٣١٠ (سورة آل عمران ٣: ٥٠/٤٤) غوتا ٤٤٦ (سورة الرعد ١٣: ٣٨). (على خلاف ذلك «اييت» في عناوين السور [بدون أن يسبقها «بِـ»] في مخطوط برلين ٣٠٥ هو تعميم باء فهمه لطريقة كتابة قديمة بعد بِ). ومن النادر كتابة الجمع بدون «ى» في المخطوطات الكوفية الصحيحة؛ وأجدها فقط في مخطوط برلين ٣٠٥ («بآياتنا»، سورة البقرة ٢: ٣٩/٣٧) وغوتا ٤٤٦ (سورة إبراهيم ١٤: ٥). وفي مخطوط برلين الأحدث ٣٠٢ صحُحت «باييتنا» في سورة المؤمنون ٢٣: ٤٥/٤٧ إلى «بآياتنا».

(٢٣٨) إلى ذلك «شاى» في سورة النحل ١٦: ٣٥/٣٧ مخطوط برلين ٣٣٥؛ سورة النساء ٤: ٥٩/٦٢ Moritz, Palaeg.، اللوحة ٤٤. وحسب ما ذكر محمد بن عيسى في «المقنع»، باب ٥ فصل ٢، فإنَّ ابن مسعود كتب دائمًا «شاى». ولا أجد دليلا في كتب القراءات على النطق مع «ا»؛ ومع ذلك يكتب مخطوط برلين ٣٢٨ «شَياه «شَى». قارن أيضًا أدناه ص ٤٨٩و.

(٢٣٩) لا يوجد منها إلا الشكل الجانبي «ايس».

(٢٤٠) يراها البعض في صيغة «استايسوا» في سورة يوسف ١٢: ٨٠، «استايس» الآية ١١٠. ويقرأها البزيّ عن ابن كثير (مكة) «يايَس» (يجادل البعض في ذلك)، ويرى البعض فيها وقف حمزة. (انظر أدناه، الحاشية ٢٤٣).

لا يمكن تقرير ما إذا كانت الكتابات المشابهة لما ذكر في «اولائكم» «اولائك» «اولاء» «اولات» «اولى» «اولوا» يقصد منها التعبير عن «ءوُ» بكتابة «او»، أو يقصد منها فعلا نطق «ءوُ»؛ ويبدو أنَّ الشعر لا يعرف التطويل في المقاطع الأولى.

وتظهر حركة أول الكلمة عمومًا على الشكل الذي كان ستبدو عليه الكلمة وهي مكتوبة وحدها، وتوجد اختلافات متفرِّقة لذلك.[٢٤٢] ويوصف ذلك بأنه القاعدة بعد الواو والفاء، على سبيل المثال «وأْتوا» في سورة البقرة ٢: ١٨٩/ ١٨٥.

تعتبر معالجة الهمزة أصعب فصل في قراءة القرآن، فعلاوة على تعقيدها أساسًا يزداد تعقيدها بسبب العلاقة التبادلية مع هجاء القرآن الذي تسير فيه الظواهر الصوتية جنبًا إلى جنب مع الظواهر البيانية البحتة. أما الأمل بأن يسهل العثور على النطق المشترط كأساس لطريقة الكتابة القرآنية في قراءات الحجاز فإنَّه يخيب، لكن بدرجة أقل من الفصل الذي يعالج حركة المد في آخر الكلمة «ي»، و «و»، وفي الامالة.[٢٤٣]

---

[٢٤١] الحذف المزعوم للواو والياء كحاملين للهمزة إلى جانب واو او ياء ثانية (في حالات كون «و» أو «ي» حرف ساكن كامل) يقوم على ما ذكر أعلاه ص ٤٨١و من امثلة وعلى كتابة «سيّآت»، التي يعبر فيها عن الهمزه بالف. وفي المفرد «سيِّئة» «سيِّئ» وكذا في «وهيِّئ» في سورة الكهف ١٨: ١٠/ ٩ «ويهيِّئ» في سورة الكهف ١٨: ١٦/ ١٥ تتارجح الروايات فقط بين هاتين الكتابتين وتلك التي مع «ا» (سيّا وغيرها)، والأخيرة ذكرها الجزري من مخطوطات مدنية، وأكّد السخاوي (في «الإتحاف»، فصل مرسوم الخط، جزء حذف الياء) وجودها في المصحف الدمشقي.

[٢٤٢] وينكر كمثل ﴿قال اتوني﴾ في سورة الكهف ١٨: ٩٦/ ٩٥ بدلاً من ﴿قال ائْتوني﴾ (كما في سورة يوسف ١٢: ٥٩) و ﴿ردمًا اتوني﴾ السورة نفسها، الآية ٩٥ ـ ٩٦/ ٩٤ ـ ٩٥. وعلى اي حال تقرا هنا أيضًا «أْتوني»، وهذا هو ما تريد الحروف على الأرجح التعبير عنه.

[٢٤٣] نظام الوقف المنسوب لحمزة (الكوفة) هو الاكمل لهجاء القرآن؛ ولذا فإنَّه يحمل اسم «رسمي». ويظهر التكلف في هذا النظام من الجهود التي بذلت لنقل نص القرآن بالسواكن كاملا بنطق الوقف. أما النظام الثاني المنسوب بدوره بقدر اكبر لحمزة، وهو نظام نطق الوقف (التشريفي) (الذي يقتصر الداني عليه في كتابه «التيسير») فإنَّه اقرب لهجاء القرآن، واقل منه هشام عن عامر (دمشق) والاعمش (الكوفة). وهذه الأنظمة (التي يتناولها فصل «مذهب حمزة وهشام في الوقف على الهمزة» في كتب القراءات) تمثل حلاً وسطًا بين النص بالسواكن والنطق الفعلي للقارئ المعني وهي بذلك تقدم مساعدة بسبب ما يمنحه الوقت من حرية. ويحافظ ورش عن نافع (المدينة) أكثر من غيره على النطق الفعلي (الدرج) للخصائص الصوتية لنص القرآن، ويعترف ورش

سابعًا، الكلمة ذات الكتابة المميَّزة هي «نجى» التي فهمناها في سورة يوسف ١٢: ١١٠، وربما في سورة الأنبياء ٢١: ٨٨ على أنَّها «ننجي»؛ يضاف إلى ذلك كما يرى البعض كتابة «النظر» بدلاً من «النظر» في سورة يونس ١٠: ١٤/١٥؛ «ولنصر» بدلاً من «النصر» في سورة غافر ٤٠: ٥١/٥٤ (المدينة) والتي لم يجدها الداني في أي مخطوط؛[٢٤٤] قارن أيضًا الصيغة لسورة الفرقان ٢٥: ٢٥/٢٧ أعلاه ص ٤٥٣. ومن الأرجح أنَّ الأمر في مثل هذه الحالات لا يتعلق بمجرد الإهمال في الكتابة، وإنما بتنقيص تغايري للحرف الثاني الواقع قبل الحرف الساكن «ن».[٢٤٥]

ثامنًا، لا يحدث إخفاء حرف اللام في الاسم الموصول فقط (في كافة الصيغ)، كما في «الذي» الخ، «الذان»، «الى» = «اللاء»، وإنما أيضًا في «اليل» بدلاً من «الليل»؛[٢٤٦] وربما يضاف إلى ذلك «الدار» بدلاً «للدّار» (انظر أعلاه ص ٤٥٢).

إخفاء ألف الوصل: الصيغة المتكررة هي بسم الله (بدلاً من باسم)، بعد لـِ قبل ال التعريف (على سبيل المثال «لَلكافرين» بدلاً من «لا لكافرين») (ويشبه ذلك بعد لـَ في «لَتَّخذْت» في سورة الكهف ١٨: ٧٧/٧٦،[٢٤٧] بعد حرف الاستفهام أ (على سبيل المثال «أتّخذتم» سورة البقرة ٢: ٨٠/٧٤)، في «وَسْئل»، الخ، بدلاً من «واسْأل»،[٢٤٨] وفي الكتابات التي استعرضناها آنفا «يبنوم» (ص ٤٦٩)، «ليكة»

وحده باختفاء الهمزة من الساكن؛ وفي بعض النقاط الاخرى يتجاوزه المدني الآخر ابو جعفر. والذين يسهّلون الهمزة بدرجة كبيرة هم قالون عن نافع (المدينة) وابن كثير (مكة) وبالدرجة الاولى ابو عمرو واليزيدي (البصرة) الذين يتميزون بإغفال الهمزة المسكَّنة.

[٢٤٤] لم يتحقق التثبت منها في المخطوطات الكوفية التي وصلتنا.

[٢٤٥] بشكل مشابه، Schwarz، المصدر السابق، ص ٤٨.

[٢٤٦] مخطوط برلين فيه استثناء «الليل» (سورة النحل ١٦: ١٢).

[٢٤٧] البعض يقرأها «لَتَخِذْت» (من فعل ثانوي «تخذ»). وفي مخطوط برلين ٣٣١، يوجد «افتخنتم» بدلاً من «فاتخذتم» في سورة الرعد ١٣: ١٦/١٧.

[٢٤٨] الكتابة المأثورة تقصد بالطبع نطق «وَسَلْ».

(ص ٤٨١و) «الولى» (ص ٤٨١و)، «وأتوا» (ص ٤٨٨[٢٤٩])؛ ولكن ليس في «ابن» (عيسى ابن مريم).

تاسعًا، توجد شواذ في كتابة أصوات الصفير حيث تُكتب بمراعاة الإدغام السين صادًا («صراط»؛ و«يبصط» في سورة البقرة ٢: ٢٤٥/٢٤٦؛ «بصطة» في سورة الأعراف ٧: ٦٩/٦٧؛[٢٥٠] «مصيطر» في سورة الطور٥٢: ٣٧، وسورة الغاشية ٨٨: ٢٢، أو الظاء ضادًا «بضنين» في سورة التكوير ٨١: ٢٤، بدلاً من بظنين).[٢٥١]

عاشرًا، أخيرًا تجب ملاحظة أنَّ نطق الوقف في الفاصلة، المتغيّر بعض الشيء، يجد تعبيرًا له بالكتابة كما في «الظنونا» في سورة الأحزاب ٣٣: ١٠، «الرسولا» في الآية ٦٦، «السبيلا» في الآية ٦٧؛ «سلطانيه» في سورة الحاقة ٦٩: ٢٩ الخ. لكنَّ ذلك لا يحدث دائمًا (كما في «أزيد» في سورة المدَّثّر ٧٤: ١٥ «ازيدا»).

إذا ما أُضيف إلى كل هذه التأرجحات في نوع الكتابة أنَّ الخط لا يفرق بين يـ، ذ، ثـ، تـ و بـ في حركة أول الكلمة وآخرها، ب، ت و ث في نهايتها، فـ و قـ في أول الكلمة وآخرها، ولا يفرق أصلاً بين ج، ح، خ، د و ذ، ر، و و ز، س و ش، ص و ض، ط و ظ، ع و غ،[٢٥٢] وأنَّ الرسم لا يقدم مساعدة للنطق، وأنَّ الكلمات لم تكن تنفصل انفصالاً مناسبًا عن بعضها البعض،[٢٥٣] فإنَّه يمكن القول

---

[٢٤٩] أيضًا «يسجدوا» في سورة النمل ٢٧: ٢٥ عندما يقرأ المرء قبل ذلك «ألا» (بدلاً من «ألاّ») ثم يفهم «يسجدوا» باعتبارها «يا اسجدوا». أما الشكل مع ألف الوصل «ياسجدوا» فإنَّه، حسب ما ذُكر في النشر، استُحدث بالتأكيد بهدف مساندة هذه القراءة، فهو موجود في «الإمام» والمخطوطات الدمشقية (قارن «الإتحاف»).

[٢٥٠] هكذا في مخطوطة غوتا ١ ٤٤.

[٢٥١] يشير أبو عبيد في «الإتحاف» إلى ضآلة الاختلاف في الخط الكوفي.

[٢٥٢] في الحركة الاخيرة لا يأخذ الحرفان «ن» و «ي» فقط بل أيضًا «الفاء» و«القاف» أشكالا ذاتية تمنع من الخلط بينهما.

[٢٥٣] الخط الكوفي الأصلي لا يترك بين الكلمات فراغًا أكبر من الذي بين أجزاء الكلمة التي تقبل الوصل. على سبيل المثال، المعنى وحده هو الذي يبت في ما إذا كان المرء يقرأ «كفرواناامن» على أنها «كفر وأنا من»، أو «كفروا ناامن».

بأنَّ العرض التحريري للنص المقدس كان فيه نقص كبير جدًّا.

ج) ضبط أوراق لويس (Lewis'sche Palimpseste)

أولاً، يتطلب ضبط أوراق لويس للقرآن بحثًا مستقلاً.[٢٥٤] ومع أنَّ هذه الأوراق تتطابق إلى مدى كبير مع الضبط المأثور للقرآن[٢٥٥] (لاسيما في ندرة وضع الألف الممدودة أكثر مما هو وارد في الرواية الأدبية والمصاحف الكوفية)،[٢٥٦] إلا أنَّها تظهر طائفة من الاختلافات المجموعة ضمن ترتيب هذا الفصل حول ضبط الكتابة في مصاحف عثمان.

ثانيًا، تتواصل عملية دمج الكلمات على نحو كبير هنا، فالكلمات المنتهية بالميم تدمج كثيرًا بالكلمات التالية (أ: سورة فصلت ٤١: ٤٠، ٤١؛ ج: سورة الأعراف ٧: ١٤٨ (حتى ﴿سبيلاً﴾)/١٤٦، ١٥٦/١٥٥، وغيرها)، وتُعلَّق الواو أيضًا مرة بالكلمة السابقة. (أ: سورة فصلت ٤١: ٣٨).[٢٥٧]

من ناحية أخرى، من الممكن أن تُقطع الكلمة بعد الحروف القابلة للوصل في نهاية السطر؛ وذلك كما هو الحال في أ، بعد «الكاف» في سورة الجاثية ٤٥: ١٣/ ١٢، وفي المجموعة ب بعد العين في سورة هود ١١: ٣٣ (؟)، وبعد الشين في

(٢٥٤) A. Mingana and A. S. Lewis, *Leaves from three ancient Qurans possibly pre-'Othmanic* 1914.

والصحف تنقسم إلى ثلاث مجموعات ا، ب، ج، تتصف بالوحدة فيما يختص بخاصية الكتابة (ربما كانت مجموعة ا و ب غير موحَّدة تمامًا). وحسب الحكم الصحيح للناشرين فإن أ و ب لها نفس العمر، اما ج فإنها أحدث، وعلى اي حال فإن الناشرين لم يحكما حكمًا صحيحًا على صفة هجاء نصَّهما (الذي كان من الممكن ان يكون سهلاً لو أُخذت دراسة نولدكه حول تاريخ القرآن بعين الاعتبار) ولا على تفصيلات كثيرة؛ كما أنَّ بعض قراءاتهما غير مرجحّة؛ ولذا فإنَّ النسخة تحتاج إلى مراجعة من طرف خبير.

(٢٥٥) يناسب ذلك أيضًا كتابات «تر» لكلمة «ترى» في سورة النحل ١٦: ١٤ (ب) و«يهد» لكلمة «يهدي» في سورة التوبة ٩: ٢٤، ٣٧ (ج)؛ والكلمتان قبل ألف الوصل، انظر أعلاه ص ٤٦٦.

(٢٥٦) على سبيل المثال جاء في المجموعة (ب)، حيث توجد (بكثرة، في سورة الرعد ١٣: ٣٨ «كتب» بينما تطلب الرواية «كتاب»؛ وعلى العكس في سورة الحجر ١٥: ٨٧ «آتيناك»؛ وفي سورة الإسراء ١٧: ١٣/ ١٤ «طائره». ويكتب الجزء ج دائمًا ضد القاعدة «يا ايها»؛ على سبييل المثال في سورة الأعراف ٧: ١٥٨/١٥٧ وسورة التوبة ٩: ٢٣.

(٢٥٧) على العكس من ذلك (ب) «إن ماء» في سورة الرعد ١٣: ٤٠ بدلاً من «إمّا».

سورة الرعد ١٣ : ٣٦، وبعد اللام في سورة النحل ١٦ : ١٧، وبعد النون في سورة النحل ١٦ : ٢٤/٢٦، وبعد الكاف في سورة التوبة ٩ : ٧٢. وتكمن ندرة هذه الظاهرة نسبيًا في المقطوعة «أ» إلى حد ما في أنَّ الكثير من نهايات السطور وبداياتها غير مقروءة هناك، غير أنَّ المجموعات الثلاثة تظهر فروقات واضحة فيما بينها.

ثالثًا، وكما هي الحال بالنسبة للألف تختفي الواو والياء أحيانًا باعتبارهما شبهي حركة دون سبب وجيه؛ وهكذا تُكتب في المجموعة أ «الاثم» بدلاً من «الأثيم» في سورة الدخان ٤٤ : ٤٤؛ وفي المجموعة «ب» «عضن» بدلاً من «عضين» في سورة الحجر ١٥ : ٩١؛ وتُكتب «اتا» في سورة النحل ١٦ : ٩٠/ ٩٢ بدلاً من «إيتاء»؛ وفي المجموعة ج تُكتب «لمقتنا» في سورة الأعراف ٧ : ١٥٥/ ١٥٤ بدلاً من «لميقاتنا»، وفي السورة نفسها «شت» بدلاً من «شيت» (شئت)؛ وفي المجموعة ب «النجم» في سورة النحل ١٦ : ١٢ بدلاً من «النجوم»؛ وفي المجموعة ج «جندا» في سورة التوبة ٩ : ٢٦ بدلاً من «جنودا».[٢٥٨]

رابعًا، كثيرًا ما يُكتب الشكل «ـا» قبل اللاحقة الصرفية بدلاً من الياء «ـيـ» حسب الطريقة المتَّبعة لاحقًا (أو ما يخرج من شكل مشابهه، دون أي حروف صوتية)، وهذا ما نجده في المجموعة أ مع ألف سورة الدخان ٤٤ : ٥٦، وبدون حروف صوتية في سورة العنكبوت ٢٩ : ٢٤/ ٢٣؛ وفي المجموعة ب مع ألف في سورة هود ١١ : ٢٧/ ٢٩، ٢٨/ ٣٠؛ وبدون حروف صوتية في سورة الرعد ١٣ : ١٦/ ١٧، ١٧و/ ١٨، وسورة إبراهيم ١٤ : ٦؛ وسورة الإسراء ١٧ : ١٣/ ١٤ (لكن مع ياء في سورة هود ١١ : ٢٩/ ٣١، ٣٥/ ٣٧ وغيرها)؛ المجموعة ج مع ألف في سورة الأعراف ٧ : ١٤٣/ ١٣٩؛ وبدون حركة في سورة الأعراف ٧ : ١٥٧/ ١٥٦، وسورة التوبة ٩ : ٥١، وغيرها (وهكذا أيضًا «التورة» في سورة الأعراف ٧ : ١٥٧/ ١٥٦)؛ وترد «ـا» أحيانًا في آخر الكلمة بدلاً من «ى»، وذلك كما في المجموعة أ «يوحًا» سورة فصلت ٤١ : ٦/ ٥؛ وفي المجموعة ب ترد «أرْبا» في سورة النحل

---

[٢٥٨] الكتابتان المزعومتان «عيلم» في سورة الرعد ١٣: ٤٣ (ب) و«الصيلوة» في سورة التوبة ٩: ٧١/ ٧٢ (ج) اللتان تحتويان على« يـ» فائضة تحتاجان الى إثبات.

١٦ : ٩٢/ ٩٤.[٢٥٩]

خامسًا، غالبًا ما تختفي ألف الفصل قبل الكلمة المبدوءة بالألف، وذلك كما في المجموعة أ في سورة النور ٢٤ : ٢٢؛ وفي المجموعة ب في سورة الرعد ١٣ : ١٩؛ وفي المجموعة ج في سورة التوبة ٩ : ٣٤، ٦٧/ ٦٨.[٢٦٠]

سادسًا، تبقى الهمزة في الأغلب غير معلَّمة، وذلك في داخل الكلمة وفي حالة الوصل مع الحركة المزدوجة «ـئِـ»، «يومذ» بدلاً من «يومئذ» في سورة النور ٢٤ : ٢٥ [المجموعة أ]؛ النحل ١٦ : ٨٧/ ٨٩ [ب]؛ «يسوا» بدلاً من «ييئسوا» في سورة العنكبوت ٢٩ : ٢٣/ ٢٢ [أ]؛ «تطمن» في سورة الرعد ١٣ : ٢٨ (حتى ﴿القلوب﴾)/ ٢٨ [ب]، و«مطمن» في سورة النحل ١٦ : ١٠٦/ ١٠٨[ب] بدلاً من «تطمئن» و «مطمئن»؛ «ـاءِ» «ملكة» سورة فصلت ٤١ : ١٤/ ١٣ [أ] بدلاً من «ملائكة»؛ «جار» سورة النحل ١٦ : ٩ [ب] بدلاً من «جائر»، «ـئَـ » «السية» سورة الرعد ١٣ : ٢٢ بدلاً من «السيئة»؛ و«سيه» سورة الإسراء ١٧ : ٣٨/ ٤٠ [ب] بدلاً من «سيِّئُه»، «ـآ» «سيت» الجاثية ٤٥ : ٢١/ ٢٠ [أ]؛ النحل ١٦ : ٣٤/ ٣٦ [ب]؛ سورة الأعراف ٧ : ١٥٣/ ١٥٢ [ج] بدلاً من «سيئآت»؛ إضافة إلى ذلك «ـاؤ» في «شركانا» سورة النحل ١٦ : ٨٦/ ٨٨ [ب] بدلاً من «شركاؤنا»، قارن أعلاه الحاشية ٢١٤.[٢٦١]

وليس من رجعة في كل المجموعات عن غرابة كتابة الهمزة؛ فتُكتب «أتا» في سورة النحل ١٦ : ٩٠/ ٩٢ [ب] بدلاً من «إيتاء»، وليس «إيتاى»؛ «سأُريكم» سورة الأعراف ٧ : ١٤٥/ ١٤٢ [ج]، وليس «ساوريكم»؛ «ولأوضعوا» سورة التوبة ٩ : ٤٧ [ج]، وليس «ولااوضعوا»؛ «بايت» وغيرها [أ] سورة العنكبوت ٢٩ : ٢٣/ ٢٢؛

---

[٢٥٩] على العكس من ذلك (ب) «الاقصى الذي» في سورة الإسراء ١٧: ١ حيث كان ينبغي كتابة «الاقصاء». والإمالة الظاهرية في داخل الكلمة «اقيمتكم» في سورة النحل ١٦: ٨٢ (ب) بدلاً من «إقامتكم» (اقمتكم) و «يحيدد» في سورة التوبة ٩: ٦٤ (ج) بدلاً من «يحادد» (يحدد) حيث، حسب علمي، لا يقرأ القارئ بالإمالة، تظهر بدون صدقية كمثل الكتابات المذكورة أعلاه على الصفحة السابقة.

[٢٦٠] عدا عن ذلك أحيانًا المرة التي كتبت فيها (ب) «أدعو» في سورة الرعد ١٣: ٣٦.

[٢٦١] ربما عدا عن ذلك بعد ال التعريف في «لخسرون» في سورة هود ١١: ٢٤ (ب) بدلاً من «(ا) لاخسرون»؛ انظر أدناه الحاشية ٢٦٤.

فصلت ٤١ : ١٥/١٤؛ [ب] سورة إبراهيم ١٤ : ٥؛ النحل ١٦ : ١٠٤/١٠٦؛ [ج] الأعراف ٧: ١٤٦ (ابتداء من ﴿ذلك﴾)/ ١٤٤، ١٥٦/١٥٥ بدلاً من «بآيات»، وليس «بابيت».

على العكس من ذلك فإنَّ الكتابة الواردة «شاى» بدلاً من «شيء» هي القاعدة فقط في موضع واحد في الضبط المأثور للقرآن. ([أ] سورة العنكبوت ٢٩ : ٢٠/١٩؛ [ب] سورة النحل ١٦ : ٨٩/ ٩١؛ الإسراء ١٧ : ١٢/ ١٣، وغيرها، [ج] سورة الأعراف ٧: ١٤٥/ ١٤٢، ١٥٦/ ١٥٥؛ «شى» ترد فقط في سورة النحل ١٦ : ٣٥/ ٣٧)، بينما تُكتب «ييس»[٢٦٢] سورة الرعد ١٣ : ٣١/ ٣٠ [ب] بدلاً من «يايس» (أي، «يَيْئَسَ»).

وكذلك للشكل السياقي في الكلمة المبدوءة بحركة «وللأرض أُتِيا» سورة فصلت ٤١ : ١١/ ١٠ ([أ] بدلاً من «ائتيا»[٢٦٣])

سابعًا، تخفيف الكتابة حال اجتماع نونين «اذنا» سورة فصلت ٤١ : ٥/ ٤ [أ] بدلاً من «آذاننا»، ويرد النطق «آذانّا» الذي يذكره المطوعي نقلاً عن الأعمش (الكوفة). وترد اختصارات مماثلة في الرسم العثماني في سورة الكهف ١٨ : ٩٤؛ النمل ٢٧ : ٢١؛ الزمر ٣٩ : ٦٤، انظر أعلاه ص ٤٥٢و.

ثامنًا، المجموعة [ب] تكتب «الليل» في سورة النمل ٢٧ : ١٢؛ وسورة الإسراء ١٧ : ١٢/ ١٣، وعلى نحو ملفت للنظر تُحذف ألف الوصل في عدة مرات: [أ] «يومَلْفصلِ» سورة الدخان ٤٤ : ٤٠؛ [ب] «هم لخسرون» سورة هود ١١ : ٢٢/ ٢٤ (بدلاً من «هم الأخسرون»).[٢٦٤]

يبدو من النظرة الخاطفة أنَّ هذه الاختلافات لأوراق لويس عن طريقة الكتابة

---

[٢٦٢] يظهر من الرواية المذكورة على الصفحة الثالثة أنَّ هذه الكتابة قديمة جدًا، وأنَّ «ييئس» كتابة خاطئة لـ «يتبين»، ما يشترط هجاء «سس» [بدون نقط].

[٢٦٣] مجموعة حروف الكلمة «اسا» [بدون نقط] هي نفس ما ذكره الزمخشري «آتيا»، وربما كان هذا هو القصد المطلوب.

[٢٦٤] إذا تكن كتابة «هم لَخاسرون» موجودة؛ مما يؤيد ذلك أنَّ الميم لا تكتب مع الكلمة الثانية، كما حدث في المثال السابق.

الموجودة في المصاحف القديمة الأخرى تخلط معالم من أشكال قديمة مع معالم حديثة، ومن هذه الأشكال الميل إلى «ـا» بدلاً من «ـيـ» داخل الكلمة، وهو ما يناسب كلية الكتابة المألوفة لاحقا، وهي ملفتة للنظر على نحو كبير. فنحن نتعامل إذن مع نص غير قديم، من الممكن أن يكون قد أخذ فقط من مصدرٍ ما بعضَ الملامح القديمة، على الأرجح من مصادر غير عثمانية. بناء على هذا الرأي يبقى من غير البيِّن أن تُظهر المجموعة الأحدث ب رجوعًا واضحًا إلى «ـا» بدلاً من «ـيـ». سيُفهم هذا الوضع فقط في حالة توافر نص قديم في المجموعتين أ، ج يوازي نص عثمان، تم تعديله بناء على ذلك في المجموعة ب. نعثر هنا، إذًا، على تقارب في التطور الذي سنؤكده مكرَّرًا في مجال القراءات لاحقًا، وأيضًا في ميدان ضبط الكتابة. وتشير إحدى المفردات، بهذا الاعتبار، إلى اتجاه مماثل: الشيوع السائد وحده تقريبًا لكتابة «شاى» بدلاً من «شي»،[٢٦٥] فهي واردة في قرآن ابن مسعود، كما يُشهَد. (انظر أعلاه الحاشية ٢٣٨). ولا يمكن ان تنتمي الاوراق مباشرة إلى هذه الرواية؛ هذا ما ينتج من دراسة صيغها المختلفة. نخرج، اذًا، بالنتيجة ان ابن مسعود لم يكن وحيدًا في استعماله هذه الكتابة؛ ظهور «شاى» في القرآن العثماني مرة واحدة ليس، اذًا، حالة خاصة وقعت صدفة، بل تبنيًا غير متواتر لكتابة غير مستعملة على العموم، لكنها واسعة الانتشار.

حين نتوصل على هذا النحو إلى الاستعمال المبكر جدًّا لأوراق لويس، ينبغي أن ننظر إلى هذه الاختلافات مثل «ـا» بدلاً من «ـيـ» باعتبارها تأثيرات قاعدة لهجية أخرى، أو على الأقل تأثيرات تصور مخالف للقواعد اللهجية ذاتها. الحكم ذاته ينطبق على الاختفاء التام للهمزة في الكتابة؛ فلا يمكن أن يُفسَّر فقط باعتباره من المخلَّفات القديمة.

---

[٢٦٥] لا ترد «شي» إلا في المجموعة (ب). تمّ التاكيد اعلاه الحاشية ٢٦٢ على انّ نقصان الكتابة العثمانية «بايس» لا يشير أن الكتابة احدث عهدًا.

٤ ـ الصياغات والقراءات غير العثمانية

أ. المصادر

رأينا أنَّ النص العثماني لم يكن موحَّدًا تمامًا. وبحكم أنَّ غالبية النسخ كانت متكافئة فقد كان هذا النص يحتوي على صياغات وعلى تأرجحات في الهجاء، تكاثرت عند النسخ من هذا النص. رغم ذلك، يشكِّل النص العثماني وحدة مترابطة نسبيًا بالمقارنة مع الصياغات المنقولة بحروف ساكنة أو مع القراءات التي تشترط وجود نص سواكن مخالف.

أقدم مجموعة وصلتنا من هذه القراءات موجودة في «باب الزوائد من الأحرف[٢٦٦] التي خُولِفَ بها الخط» لأبي عبيد (ت ٢٢٣ أو ٢٢٤) والمذكور في كتاب «فضائل القرآن» (مخطوط برلين ٤٥١، رقاقات ٣٧، وجه ٢وو). يحتوي هذا الباب على أكثر من مئة صياغة أو قراءة مختلفة عن النص العثماني بالسواكن التي تروى، بحسب التقليد، عن الصحابة وفي جزء منها عن النبي. ويتكرّر ذكر نسخ قرآن ابن مسعود وأُبيّ، لكن بدون إبرازهما في مواجهة المراجع الأخرى. وفي مجموعات الحديث[٢٦٧] نجد أبوابًا خاصة بالقراءات أو شرح القرآن. وتخلو هذه الأبواب نسبيًا ممّا يعتبَر مهمًّا، فهي، بصرف النظر عن المعايير النقدية المتَّبعة كثيرًا أو قليلاً في هذه المجموعات، لا تراعي الا ما يُنسب للنبي، أو على الأكثر ما يُنسب إلى عدد محدود من الصحابة ذوي الشأن (وخاصة عمر). من ناحية أخرى، أدرج الطبري قسمًا كبيرًا من مادة الموضوع في شرحه للقرآن. من بين التفاسير

---

(٢٦٦) لا تقتصر القائمة على اضافات الى النص العثماني.

(٢٦٧) قارن الفصل المختصر حول القراءات في «كنز العمال» ١، ٢٨٤وو، الذي يتناول، إضافةً إلى كتب التقليد، طالما كان ذلك ممكنا، شرح القرآن للطبري وعددًا من الكتب المتخصصة، ومنها «فضائل القرآن» لابي عبيد وكتب «المصاحف» لابن أبي داود وابن الانباري (انظر أعلاه الحاشية ١٠٢ والحاشية ٢).

المتأخِّرة يتميز شرح الزمخشري[٢٦٨] بثرائه الفائق بالبيانات المطلوبة في هذا المجال. ويقدِّم هذا الشرح عرضًا يزيد عمَّا استطاع اخذه عن شرح الطبري. ومن الأرجح أنَّه استفاد من كتاب أقدم عن القراءات الشواذّ (قارن ما سيكتَب عن ذلك لاحقا).[٢٦٩] القراءات غير العثمانية التي تنتمي إلى أنظمة مغلقة لقراءة القرآن من النوع الذي وصلنا، تشكل تكملة مهمة لكتاب الزمخشري. وتوجد إشارات متفرقة عن القراءات غير العثمانية في كثير من المواضع في كتب الأحاديث والتفاسير والقراءات، وفي المعاجم وكتب النحو،[٢٧٠] وبما يفوق النسبة في كتب القراءات التي تعالج بتفصيل كبير نسبيًّا القراءات غير العثمانية. لا تقتصر هذه الكتب على مجرَّد ذكر أنواع القراءات، وإنما تبحث في أسبابها، ما يتطلب أيضًا تقييم القراءات غير العثمانية المتوافقة من حيث المعنى.[٢٧١] تضاف إلى أول سورة في القرآن بعض المواضع التي تظهر هذه السورة كنموذج للقراءات.[٢٧٢]

ب) نص ابن مسعود[٢٧٣]

من بين الأعداد الكبيرة للكتابات والقراءات غير العثمانية تستحق مجموعتان

---

[٢٦٨] يبدو أنُّه، بوصفه من المعتزلة، سجَّل عن قصد قراءات غير رسمية. لكن بياناته ليست كاملة للأسف، سواء فيما يتعلق بصيغ الكتابة نفسها أو بأسماء القراء؛ وتزداد الثغرات باطِّراد في الجزء الثاني من الكتاب.

[٢٦٩] ومن المحتمل من كتاب مجاهد (ت ٣٢٤) الذي يستشهد بكتاب «المُحتسَب» (وليس «المُحتسِب» كما يرد في مخطوط القسطنطينية لراغب باشا ١٣) حول سورة مريم ١٩: ٨٢/٨٥ لابن جني الذي يداب على ذكره (ت ٣٩٢)؛ Brockelmann, 1, 125. وينبغي دراسة المخطوط بالتفصيل لمعرفة ما إذا كان هذا الكتاب هو مصدره الوحيد.

[٢٧٠] لم اسجِّل المواد الموزَّعة في هذه المصادر، باستثناء سيبويه وكتاب الزمخشري «المفصَّل». والذي جمعته من هذه المواد، لا يأتي بجديد لما هو معروف لدينا من الشروحات وكتب الحديث والقراءات.

[٢٧١] أضفتُ إلى هذه المصادر بالدرجة الاولى كتاب «الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها» لابي محمد مكي بن ابي طالب القيسي (ت ٤٣٧، Brockelmann, 1, 406)، في نسخة برلين ٥٧٨؛ والكتاب عبارة عن شرح كتاب «التبصرة» للمؤلف نفسه.

[٢٧٢] مكِّي، «معاني القراءات» (ملحق للكشف) مخطوط برلين ٥٧٨، ص ١٧٥و؛ «النشر»، مخطوط برلين ٦٥٧ رقاقات ١٨ وجه ٢ ـ ١٩ وجه ٢.

[٢٧٣] قارن حوله اعلاه الجزء ٢، ص ٢٥٩و، A. J. Wensinck في الموسوعة الاسلامية، ٢ ص ٤٢٨؛ Goldziher, *Richtungen*, p. 8؛ Caetani, *Annali*، السنة ٣٢، الرقم ١٢٦ ـ ١٤٤.

منهما معالجة منفصلة، وهاتان المجموعتان هما تلك المنسوبتان لابن مسعود وأُبي. يعود هذا التخصيص إلى ما رُوي بامانة عن الرجلين أنَّه كان بحوزة كل منهما نسخة من المصحف (انظر أعلاه المجلد الثاني ص ٢٥٩و). ويحقّ هنا التساؤل عما إذا كانت الكتابات والقراءات المنسوبة[٢٧٤] لهما جاءت من نصوص مصاحفهما.

لكي نقترب من الإجابة على هذا السؤال يتعين علينا أولاً تجميع الكتابات والقراءات المرويَّة، كلّما كانت تختلف عن السواكن،[٢٧٥] في النص العثماني،[٢٧٦] ثم توضحيها بايجاز. ونبدأ أولاً بابن مسعود.

سورة الفاتحة ١: ٦/ ٥ «اهدنا»: «ارشدنا».[٢٧٧] |الفاتحة ١: ٧/ ٦ «الذين»: «مَن».

سورة البقرة ٢: ٢٠/ ١٩ «يخطف»: «يختطف»، قارن البقرة ٢: ١٥٨/ ١٥٣[٢٧٨] (وشكل مشابه ١٨٤/ ١٨٠): «يَطَّوَّع»: (الى جانبها القراءة «تطوَّع»): «يتطوَّع»؛ البقرة ٢: ٢٢٢: «حتى يطهرن»: «حتى يتطهرن»؛[٢٧٩] الأنعام ٦: ١٢٥ «يصَّعَّد»: «يتصعَّد»؛ النساء ٤: ١٤٣/ ١٤٢ «مذبذبين»: «متذبذبين»؛ الأعراف ٧: ١٧١/ ١٧٠ «واذكروا»: «وتذكَّروا» (امر)؛ وقارن يونس ١٠: ٢٤/ ٢٥ «وازينت»: «وتزينت». ويسمح النص العثماني دائمًا بالقراءة كفعل انعكاسي (يصَّعّد، يخطّف

[٢٧٤] لا يوجد هنا فصل بين المصطلحين لأنَّ القراءات، إذا أُلحقت فعلا بابن مسعود او أُبيّ، ستكون أيضًا موجودة في نسختيهما (التفرقة المتأخرة بين الكتابة والقراءة لا تنطبق عليهما). اي هي في الوقت نفسه كتابات. والغالب ألاّ يفرّق المأثور بينهما ويستعمل تعبيرات مثل «في قراءة ابن مسعود»، «في حرف ابن مسعود»، «في مصحف ابن مسعود» وما الى ذلك (وينطبق ذلك على أُبيّ ايضًا).

[٢٧٥] تُركت جانبًا الاختلافات التي لا تتفق مع النص العثماني لفظًا، لكنها تتفق معه، كما يقول فقهاء القرآن، تقديرًا، بحيث يمكن بمساعدة الحريات التي كانت متاحة للهجاء القديم للقرآن قبول كتابة واحدة للقراءتين.

[٢٧٦] اساس هذه القوائم التالية هو «كشاف» الزمخشري مع ذكر المصادر الأخرى بوضوح، واذا نقصت إحدى القراءات عند الزمخشري، ذُكِر ذلك. واعتقد أنّني قدمت مادة «الكشاف» كاملة، واقل من ذلك مادة الطبري. أما الشروحات الأخرى فلم تعالج بانتظام.

[٢٧٧] ايضًا ملحق «الكشف» و«النشر» وغير ذلك.

[٢٧٨] ايضًا الطبري ٢، ٣٠، ١٩؛ «الإتحاف».

[٢٧٩] ايضًا «الكشف»، «الإتحاف».

الخ)، وهو ما طالب به ابن مسعود؛ هكذا فإنَّ كتابته أوضح. مع ذلك فإنَّ هذا التوضيح لا يرضي كثيرًا؛ فهو غير ممكن في الكتابة الموازية في البقرة ٢: ٢٤/ ٢٢ «أُعدَّت»: «أعتدت». وأكثر من ذلك في العلاقة العكسية المؤمنون ٢٣: ١٠١/ ١٠٣: «يتساءلون»: «يسَاءلون»[٢٨٠] | البقرة ٢: ٣١/ ٢٩ «عَرَضهم»، أي المواضع المزودة بالأسماء: «عرضهن» (بالإشارة إلى «الأسماء»)؛[٢٨١] تصحيح غير محق. |البقرة ٢: ٣٦/ ٣٤ «فازلَّهما»: «فوسوس لهما»، إيضاحية | البقرة ٢: ٤٩/ ٤٦ «يذبحون»: «يقتلون» |البقرة ٢: ٦١/ ٥٨ «وفومها»: «وثومها»[٢٨٢]، أي الشكل الفصيح للكلمة بدلاً من شكلها في اللهجات أو الشكل الفردي| البقرة ٢: ٦١/ ٥٨ «مصرًا»: «مصر»[٢٨٣]، الشكل الصحيح|البقرة ٢: ٦٩/ ٦٣ «ادْعُ»: «سل». | البقرة ٢: ٨٣/ ٧٧ «لا تعبدون»: «لا تعبدوا»، منع صريح. |البقرة ٢: ١٠٠/ ٩٤ «نبذه»: «نقضه»،[٢٨٤] مرادف أكثر شهرة. |البقرة ٢: ١٠٤/ ٩٨ «راعنا»: «راعونا».[٢٨٥] |البقرة ٢: ١٠٦/ ١٠٠ «ما ننسخ من آية أو نُنسها نأت بخير منها أو مثلها»: «ما نُنسِك من آية أو ننسخها نجئ بمثلها»[٢٨٦]: نص أيْسر وأسهل على الفهم لموضع مختلف عليه. |البقرة ٢: ١١٩/ ١١٣ «ولا»: «ولن»، لمواجهة التشكيل «ولا تسأل».[٢٨٧] |البقرة ٢: ١٢٨/ ١٢٢ «وارِنا مناسكنا»: «وأرهم مناسكهم»[٢٨٨] (يعني السلالة في قول إبراهيم وإسماعيل). |البقرة ٢: ١٣٢/ ١٢٦ «ويعقوب»: بعد ذلك

---

[٢٨٠] انظر سورة النحل ١٦: ٣٧/ ٣٩ «يهتدي» = يهدّي: يَهْدي، كأحد محاولات تفسير هذا الموضع (انظر أُبيّ الذي يؤدّي تصحيحه إلى بناء الجملة المصطنع نفسه، وانظر قراءة «يُهْدي»).

[٢٨١] أيضًا الطبري ١، ١٦٩، ٥.

[٢٨٢] أيضًا الطبري ١، ٢٢٧، ٢٦.

[٢٨٣] أيضًا «الإتحاف».

[٢٨٤] أيضًا الطبري ١، ٣٢٣، ٢٢ عن أبي عبيد.

[٢٨٥] أيضًا الطبري ١، ٣٥٧، ٧.

[٢٨٦] هكذا الطبري ١، ٣٥٩، ١٦؛ الزمخشري لديه الجملة الأولى فقط.

[٢٨٧] أيضًا الطبري ١، ٣٨٩، ١٢.

[٢٨٨] أيضًا الطبري ١، ٤١٤، ٧.

تُضاف «أن» لإدخال الكلام المباشر، وأيضًا كذلك النازعات ٧٩: ١٧؛ وبالعكس فإنَّ «أنَّ» محذوفة في النص العثماني فصلت ٤١: ٣٠؛[٢٨٩] الرحمن ٥٥: ٨/ ٧؛ القلم ٦٨: ٢٤؛ نوح ٧١: ١.[٢٩٠]|البقرة ٢: ١٣٧/ ١٣١ «بمثل ما»: «بما»،[٢٩١] تصحيح عقائدي (غولدتسيهر، «اتجاهات» ص ٢٥). |البقرة ٢: ١٥٨/ ١٥٣ «أنْ»: «أنْ لا»؛[٢٩٢] تصحيح لتأمين الحرية السابقة ضد الاتجاه الذي بدأ يتقدم تدريجيًا بأنَّ السعي بين الصفا والمروة لا غنى عنه. |البقرة ٢: ١٧٦/ ١٧١ «أنَّ»: «بأنَّ»،[٢٩٣] استبعاد التركيب غير العادي. |البقرة ٢: ١٨٧/ ١٨٣ «الرفث»: «الرفوث».[٢٩٤] |البقرة ٢: ١٩٨/ ١٩٤ بعد «ربكم» يُضاف «ومن تاجر فلا إثم لمن اتقى الله»،[٢٩٥] إضافة إيضاحية. |البقرة ٢: ٢١٣/ ٢٠٩ بعد «واحدة» يُضاف «فاختلفوا»،[٢٩٦] إضافة إيضاحية من الموضع الموازي في سورة يونس١٠: ١٩/ ٢٠ (غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٢)|البقرة ٢: ٢١٧/ ٢١٤ قبل «قتال» يُضاف «عن»؛[٢٩٧] تكرار حرف الجر قبل البدل لتثبيت العلاقة النحوية، قارن الإعادة المتكررة بعد «و»: البقرة ٢: ٢٣٨/ ٢٣٩. النساء ٤: ١. المائدة ٥: ٥٧/ ٦٢ (انظر أدناه) وقارن الذاريات ٥١: ٤٦ «وقوم»: «وفي قوم»، بعد «في ثمود» الآية ٤٣. |البقرة ٢: ٢٢٦ «يؤلون»: «آلوا»؛ وأيضًا الماضي بدلاً من المضارع بعد «الذين» آل عمران ٣: ٢١/ ٢٠[٢٩٨] («قاتلوا» بدلاً من «ويقتلون» الثانية، حيث

---

[٢٨٩] أيضًا الطبري ٢٤، ٦٧، ١٣.

[٢٩٠] أيضًا الطبري ٢٩، ٤٩، ٣٥.

[٢٩١] الطبري ١، ٤٢٢، ١٦ فقط ابن عباس الذي لا ينكرهُ الزمخشري أيضًا.

[٢٩٢] أيضًا الطبري ٢، ٢٩، ٨.

[٢٩٣] أيضًا «الكشف».

[٢٩٤] أيضًا الطبري ٢، ٩١، ٥.

[٢٩٥] أبو عبيد، وليس الزمخشري.

[٢٩٦] يعني ذلك الطبري أيضًا ٢، ١٨٨، ٣٠.

[٢٩٧] أيضًا الطبري ٢، ١٩٤، ١٨.

[٢٩٨] أيضًا الطبري ٣، ١٣٢، ٢٨؛ «الكشف».

الماضي أقرب من ناحية المضمون)؛ الأعراف ٧: ١٧٠/١٦٩ (انظر أدناه)، وبعد «مَن» النازعات ٧٩: ٣٧/٣٦. |البقرة ٢: ٢٢٦ وراء «فاؤا» يُضاف «فيهن»،[٢٩٩] إضافة إيضاحية. |البقرة ٢: ٢٢٩ «يخافا»: «تخافوا»،[٣٠٠] موازٍ للكلمة اللاحقة «خفتم»؛ تصحيح تبسيطي. |البقرة ٢: ٢٤٠/٢٤١ «والذين... لأزواجهم»: «كتب عليكم الوصية لازواجكم»، إزالة حذف جسيم بتحويل مُختصِر.[٣٠١]|البقرة ٢: ٢٥٩/٢٦١ «وشرابِك»: «وهذا شرابُك»|البقرة ٢: ٢٥٩/٢٦١ «يتسنّه»: «يتسنّ»، الشكل العادي (انظر أعلاه الحاشية ٤٣). |البقرة ٢: ٢٦٧/٢٦٩ «تيمموا»: «تأمموا»،[٣٠٢] الشكل الأصلي والفصيح. |البقرة ٢: ٢٧٥/٢٧٦ وراء «المسّ» تكملة مضافة «يوم القيامة».[٣٠٣]|البقرة ٢: ٢٨١ «تُرجَعون»: «تُرَدّون»، تُقرأ بالضرورة كمبني للمجهول. |البقرة ٢: ٢٨١/٢٨٢ «يُضار»: «يضارر»،[٣٠٤] جزم واضح. |البقرة ٢: ٢٨٥: «نفرّق»: «يفرقون»، ربط بجمع الغائب.

سورة آل عمران ٣: ١ «القيوم»: «القيم»[٣٠٥] (يعني القيام). |آل عمران ٣: ٥/٧ «وما يعلم تأويله إلا الله»: «إن تأويله إلا عند الله»،[٣٠٦] لمنع أن تكون «والراسخون» مبتدأً ثانيًا للفعل «يعلم». |آل عمران ٣: ١٨/١٦ «أنّه»: «أنّ»[٣٠٧] (قبل الكلام المباشر). |آل عمران ٣: ١٨/١٦ «قائما»: «القائم»؛[٣٠٨] من الصعب أن توضع كحال. |آل عمران ٣: ٤٩/٤٣ «فانفخ فيه»: «فانفخها»[٣٠٩] بإلحاق

---

[٢٩٩] ينسبه أبو عبيد كما يبدو لأُبي.

[٣٠٠] أيضًا الطبري ٢، ٢٦١، ٢٢.

[٣٠١] قارن أيضًا الطبري ٢، ٣٢٨، ١٦.

[٣٠٢] أيضًا الطبري ٣، ٥١، ٢.

[٣٠٣] أيضًا الطبري، وليس الزمخشري.

[٣٠٤] الطبري ٣، ٨٣، ١٥؛ الزمخشري بدون أسماء.

[٣٠٥] كقراءة أبي عبيد؛ الطبري ٣، ١٠١، ٨ «القيام»؛ ليس عند الزمخشري.

[٣٠٦] أيضًا الطبري ٣، ١١٣، ٢٩.

[٣٠٧] أيضًا الطبري ٣، ١٢٨، ٣١.

[٣٠٨] أيضًا الطبري ٣، ١٢٩، ١٨.

[٣٠٩] الطبري ٣، ١٧٣، ٢ يترك دونما حسم ما إذا كان ابن مسعود أو أُبي صاحبها (في إحدى القراءتين).

أفضل لما يرد قبلها «كهيئة الطير» وإعراب أوضح (نفخ). |آل عمران ٣: ٥٠/ ٤٤ وراء ﴿فاتقوا الله﴾ إضافة إيضاحية «لما جئتكم به من الآيات»، ووراء «وأطيعون» يُضاف «فيما أدعوكم أليه» (قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٢) |آل عمران ٣: ٨١/٧٥ «النبيين»: «الذين اوتوا الكتاب»،[٣١٠] وهي تناسب أكثر في السياق الذي يأتي لـ «النبيين» باتهام ليس له سبب. |آل عمران ٣: ٨٦/٩٢ «مما»: «بعض ما»، أوضح. |آل عمران ٣: ١١٤/١١٨ «بدت»: «بدا»، مباشرة قبل المؤنث؛ وبالعكس في نفس الحالة مؤنث بدلاً من المذكر في النص العثماني القلم ٦٨: ٤٩. |آل عمران ٣: ١٢٧/١٣٣ «وسارعوا»: «وسابقوا». |آل عمران ٣: ١٦٥/١٧١ «وإنَّ الله»: «والله»،[٣١١] أوضح ومثلها الأنفال ٨: ١٩؛[٣١٢] وقارن الأنعام ٦: ١٥٣/ ١٥٤ (انظر أدناه). |آل عمران ٣: ١٦٩/١٧٥ «يخوّف»: «يخوّفكم»، من أجل تفادي سوء الفهم بأنَّ أولياءه يُخوَّفون (بدلاً من أن يكونوا هم الذين يخوِّفون). |آل عمران ٣: ١٧٧/١٨١ «ونقول»: «ويقال» (وقبل ذلك «سيُكتَب») وبالتالي لا يكون الله هو مباشرة المبتدأ، يشبه ذلك سورة ق ٥٠: ٢٩/٣٠.

سورة النساء ٤: ١٩/١٥ «الفاحشة»: «بالفاحشة»، بعد «أتى» التركيب الأكثر اعتياداً؛ قارن الأنعام ٦: ٥٧ «بالحق»[٣١٣]: «الحق» بعد «يقْضِ»= «يقضي» (مما يؤدّي في ذات الوقت إلى استبعاد قراءة يقصّ)؛ النمل ٢٧: ٨٢/ ٨٤ «أنَّ»: «بأنَّ» بعد «كلَّم» (مما يؤدي في ذات الوقت إلى تحديد أداة الربط بأنها «أنَّ» والفعل بأنَّه مُخاطَب = «تكلم»)؛ والحجرات ٤٩: ٢ «أصواتكم»: «بأصواتكم» بعد «رفع». |النساء ٤: ٣٨/٣٤ «فالصالحات قانتات حافظات»: جمع داخلي. |النساء ٤: ٣٤/ ٣٨ بعد كلمة «الله» الثانية يُضاف «فأصلحوا إليهن»، تكملة الحذف بشكل موازٍ للأمر في النصف الثاني من الآية. |النساء ٤: ٤٠/ ٤٤ «ذرة»: «نملة»، مرادف أشهر. |النساء ٤: ٥٦/٥٣ «يؤتون»: «يؤتوا»،[٣١٤] بعد «فإذًا لا». |النساء ٤:

[٣١٠] انظر اعلاه الحاشية ١٥؛ ابن مجاهد يستند إلى قراءة ابن مسعود.

[٣١١] ايضًا الطبري ٤، ٩، ١٠، ١٥.

[٣١٢] الطبري ٩، ١٢١، ١٢ التي لها القيمة نفسها «وإنّ» له.

[٣١٣] ايضًا ابو عبيد.

[٣١٤] قارن أبيّ حول ١٧، ٧٨.

٧٩/٨١ بعد «فمن نفسك» يُضاف «وإننا كتبناها عليك»،[٣١٥] لتخفيف النكرَة الشديدة «فمن نفسك». |النساء ٤: ١٠١/١٠٢ «إن خفتم»[٣١٦] تنقص، و«أنْ» اللاحقة بمعنى = «حتى لا». وربما جاءت «وإن خفتم» في النص العثماني من الموضع الموازي البقرة ٢: ٢٣٩/٢٤٠. |النساء ٤: ١٠٩ «عنهم»: «عنه»، تغيير غير محق لصالح التفسير لشخص محدَّد. |النساء ٤: ١٢٨/١٢٧ «يصلحا»: «أصلحا»،[٣١٧] مما يؤدّي إلى أن تكون «أن» الغالبة «إنْ». |النساء ٤: ١٣٥/١٣٤ «غنيًّا أو فقيرًا»: «غني أو فقير»، بعد فعل «يكن» الذي ينقصه المبتدأ؛ ويشبه ذلك يونس ١٠: ٢ «عجبا»: «عجب». |النساء ٤: ١٦٢/١٦٠ «والمقيمين»: «والمقيمون»،[٣١٨] إزالة خطأ معروف (انظر أعلاه ص ٤٤٤).

سورة المائدة ٥: ٢ «آمّين»: «آمّي»، قبل المفعول به والمضاف إليه (المجرور)؛ وبالعكس مريم ١٩: ٩٣/٩٤ «آتي»: «آتٍ»؛ الحج ٢٢: ٣٥/٣٦ «والمقيمي»: «والمقيمين». |المائدة ٥: ٢/٣ «صدّوكم»: «يصدّوكم»،[٣١٩] بعد «انْ» محدَّدة «إنْ» (أن = لأنها تحتاج إلى الماضي القريب). |المائدة ٥: ٣/٤ «والنطيحة»: «والمنطوحة»، إزالة الاستنكار القواعدي الذي يكمن في صيغة المبني للمجهول «فعيل» مع نهاية التأنيث، وبالعكس قارن المائدة ٥: ٦٤/٦٩ «مبسوطتان»: «بسطان»،[٣٢٠] وهو تعبير مصطلحي وربما أكثر أصالة. |المائدة ٥: ٣٨/٤٢ مفرد جمعي «والسارق والسارقة»: «والسارقون والسارقات»[٣٢١]، قارن الأنعام ٦: ١٥٤/١٥٥ «الذي أحسن»: «الذين أحسنوا»[٣٢٢]، يُستثنى هنا في

---

[٣١٥] أبو عبيد (المخطوط فيها: «كتبها»، مما يمكن قراءتها «وانا كتبتها»)؛ ليس عند الزمخشري.

[٣١٦] نُسبت خطأ لابن مسعود؛ الطبري ٥، ١٤٤، ٧ والأرجح أنّها لأُبيّ.

[٣١٧] «الكشف»، ليست عند الزمخشري.

[٣١٨] أيضًا الطبري ٦، ١٦، ١٢.

[٣١٩] أيضًا الطبري ٦، ٣٧، ١٥.

[٣٢٠] أيضًا أبو عبيد.

[٣٢١] أيضًا الطبري ٦، ١٢٣، ١.

[٣٢٢] أيضًا أبو عبيد؛ الطبري ٨، ٦١، ٢٠.

الوقت نفسه المفرد الحقيقي واسم التفضيل. |المائدة ٥: ٣٨/ ٤٢ «أيديهما»: «أيمانهما»،[٣٢٣] أكثر تحديدًا (قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٦). المائدة ٥: ٥٥/ ٦٠ «وليّكم»: «مولاكم»:؛ وبالعكس محمد ٤٧: ١١/ ١٢ «مولى»: «ولي».[٣٢٤]|المائدة ٥: ٥٧/ ٦٢ «والكفار»: «ومن الذين أشركوا»،[٣٢٥] جاء التصحيح لأنَّ كلمة «كفّار» قد تشمل أهل الكتاب المذكورين قبل ذلك. |المائدة ٥: ٦٠/ ٦٥ «وعبد»: «ومَن عبدوا»،[٣٢٦] تستوعب اسم الموصول، وكما في الكلمة السابقة، تتشكل حسب المعنى. |المائدة ٥: ٦٩/ ٧٣ «إنَّ»: «يا أيّها»، مما يؤدي إلى إزالة الاستنكار القواعدي للآية (انظر أعلاه ص ٤٤٤). |المائدة ٥: ٨٩/ ٩١ بعد «أيام» يُضاف «متتابعات»،[٣٢٧] مما يؤدّي إلى تحديدٍ أكثر واتخاذ موقف في مسألة مثيرة للجدل (قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٥). |المائدة ٥: ٩٥/ ٩٦ «فجزاء»: «فجزاؤه»،[٣٢٨] أوضح وأسهل لغويًا. | سورة المائدة ٥: ١١٤ «تكون» (كصفة): «تكن» (كإضافة للأمر).

سورة الأنعام ٦: ١٦ وراء «يصرف» يضاف «الله»،[٣٢٩] أوضح من «يُصْرِف» بدون فاعل أو مبني للمجهول «يُصرَف». | الأنعام ٦: ٧١/ ٧٠ «ائْتِنا» لا يمكن تفسيرها بسهولة: «بيِّنا».[٣٣٠] |الأنعام ٦: ٩٤ بعد «تقطع» تُضاف «ما» مما يؤدي إلى إزالة الاستعمال الاسمي الثقيل لكلمة «بينكم» اللاحقة. الأنعام ٦: ١٠٥ «درست»: «درس»،[٣٣١] مما يعني استبعاد فهم الكلمة المختلف عليها كثيرًا كصيغة

---

[٣٢٣] أيضًا الطبري ٦، ١٣٣، ٢وو؛ الزمخشري، «المفصّل»، بند ٢٢٣. في طبعة القاهرة من «الكشاف»: «أيمانهم»، وهو تصحيح غير محق.

[٣٢٤] كلاهما أيضًا الطبري ٢٦، ٢٧، ٣١وو.

[٣٢٥] أيضًا الطبري ٦، ١٦٦، ٢٧ عن أبي عبيد؛ ولكن ليس في كتابه «فضائل».

[٣٢٦] أيضًا الطبري ٦، ١٦٩، ٣ والأرجح دون «من»، مشابه لنص أُبيّ.

[٣٢٧] أيضًا الطبري ٧، ١٩، ١١وو؛ انظر أبو عبيد: إبراهيم (النخعي)، انظر نهاية الفصل.

[٣٢٨] أيضًا الطبري ٧، ٢٧، ٣.

[٣٢٩] «الكشف»؛ ليست عند الزمخشري، حيث لا يمثل القراءة إلا أُبيّ المذكور في «الكشف».

[٣٣٠] أبو عبيد؛ الطبري ٧، ١٤٢، ١٨وو، وأيضًا لأبي عبيد، لا الزمخشري.

[٣٣١] الطبري ٧، ١٨٩، ١٣. ٢١ هنا عن أبي عبيد (هكذا تقرأ)؛ وإلى جانبه الزمخشري السطر ١٦، الذي يمثّل الرأي نفسه، لكنه يتوافق مع الرسم العثماني «درسْتْ»، ليس الزمخشري.

مخاطَب. |الأنعام ٦: ١٣٩/ ١٤٠ تصبح «خالصة»، مُصرَّفة بشكل غير دقيق مع «الأنعام» بدلاً من أن يكون معها «ما»: «خالص».[٣٣٢] | الأنعام ٦: ١٥٣/ ١٥٤ «وإنَّ هذا صراطي»: «وهذا صراط ربكم»،[٣٣٣] ترفض قراءة «وأنَّ» وتستمر في صيغة الغائب.

سورة الأعراف ٧: ٢٠/١٩ «وُورِيَ»: «أوري»، لهجة مختلفة. | الأعراف ٧: ٢٦/ ٢٥ تنقص كلمة «ذلك» قبل «خير»؛ وهي فائضة ومزعجة لأنها تتكرّر بعد ذلك مباشرة، فشطبها يعتبَر بالتالي منطقيًا. قارن شطب «أنَّكم»[٣٣٤] الأولى، المؤمنون ٢٣: ٣٥/ ٣٧ و«إنْ» الأولى الأحزاب ٣٣: ٥٠/ ٤٩[٣٣٥] والكلمة المنقولة بها «فإنَّه» الجمعة ٦٢: ٨. |الأعراف ٧: ٤٠/ ٣٨ بعد «الجمل» يضاف «الأصفر».[٣٣٦]|الأعراف ٧: ٤٠/ ٣٨ «الخياط»: «المخيط». |الأعراف ٧: ١٠٥و/ ١٠٣ تنقص «على» قبل «أنْ»؛ ولا تناسب بعد «حقيق» في التركيب، وهي الصعوبة التي حاول المرء تفاديها بتشكيل «عَلَيَّ». |الأعراف ٧: ١٧٠/ ١٦٩ «يمسكون»: «استمسكوا».

سورة الأنفال ٨: ١ ينقصها[٣٣٧] «عن»؛ وتكون «الشبان» = «الأنفال» فاعل «يسألونك»، لكنَّ الكلمة كما يبدو ليس لها هذا المعنى. والواقع أنَّ المقصود هو الأنفال؛ وقد خفَّف النص العثماني هذا التركيب الصارم جدًّا بوضع «عن» وذلك بدون تغيير المعنى. |الأنفال ٨: ٢ «وَجِلت»: «فَرَقت»، مرادف أكثر شيوعًا. |الأنفال ٨: ٣٨/ ٣٩ «لهم»: «لكم» (يتغيّر تنقيط الافعال بحسب هذا التغيير). |الأنفال ٨: ٥٩/ ٦١ قبل «سبقوا» يُضاف «أنَّهم»[٣٣٨] التي امكن إضافتها بسهولة

---

[٣٣٢] ايضًا الطبري ٨، ٣٤، ٤.

[٣٣٣] عند الطبري ٨، ٦٠، ١٦و، وعلى اي حال يستشهد ابن مسعود بالآية في الشكل المعتاد.

[٣٣٤] ايضًا الطبري ١٨، ١٤، ٢.

[٣٣٥] ايضًا الطبري ٢٢، ١٤، ١٩.

[٣٣٦] ابو عبيد والطبري ٨، ١٢١، ٤؛ ليس الزمخشري.

[٣٣٧] ايضًا الطبري ٩، ١١٠، ١٩و.

[٣٣٨] ايضًا الطبري ١٠، ١٨، ٢٨.

بعد فعل «حسب».

سورة التوبة ٩ : ٥١ «لن»: «هل» |التوبة ٩ : ١٠٦/ ١٠٧ «عليم حكيم»: «غفور رحيم»، ما يؤدّي إلى ترجيح كفة «يتوب عليهم» على «يعذبهم». |التوبة ٩ : ١١٠/ ١١١ «إلا أن تقطع»: «ولو قطعت»،[٣٣٩] أقوى. |التوبة ٩ : ١١٧/ ١١٨ «كاد يزيغ»: «زاغت»؛ النص العثماني فيه تخفيف.

سورة يونس ١٠ : ١١/ ١٢ «لقضي»: «لقَضي» (مبني للمعلوم أو للمجهول): «لقضينا» (مبني واضح للمعلوم، لكنه لا يناسب كثيرًا الفاعل السابق «الله»). | يونس ١٠ : ٨١ «السحر»: «سحر»،[٣٤٠] أكثر اعتيادًا كخبر. |يونس ١٠ : ٩٨ «فلولا»: «فهلاّ».[٣٤١] وقد اعتيد على توضيح ذلك في الشروحات.

سورة هود ١١ : ٢٨/ ٣٠ انظر عند أُبيّ. |هود ١١ : ٥٧/ ٦٠ «ولا تضرونه»: «ولا تضروه» (تكملة جملة شرطية تبدأ بـ «فقد»). |هود ١١ : ٧١/ ٧٤ بعد «قائمة» يُضاف «وهو قاعد»[٣٤٢] (قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٣). |هود ١١ : ٧٢/ ٧٥ «شيخا»: «شيخ»،[٣٤٣] أكثر قربًا إلى المعنى. |هود ١١ : ٨١/ ٨٣ «ولا أحد»[٣٤٤] تنقص؛ وقد تكون الجملة دخلت إلى هذا الموضع من الموضع الموازي الحجر ١٥ : ٦٥. |هود ١١ : ١١١/ ١١٣ «كلاًّ»: من الصعب تفسيرها: «كلٌّ». |هود ١١ : ١١١/ ١١٣ «لما»: الأوضح والأكثر اعتيادًا «الا».

سورة يوسف ١٢ : ٣١ «بشرا»، خبر «ما»، وهو مشكوك فيه بسبب وجوده في القرآن هنا وهناك في حالة النصب على المفعولية: «بشر»؛[٣٤٥] قارن الموضع

---

(٣٣٩) ايضًا الطبري ١١، ٢٣، ١٥.

(٣٤٠) ايضًا ابو عبيد؛ الطبري ١١، ٩٥، ١.

(٣٤١) أيضًا الطبري ١١، ١١١، ١١؛ الجملة الموجودة في الموضع قد لا يكون المقصود منها أن تكون قراءة، إنما توضيحًا، حتى رغم المدخل المشابه.

(٣٤٢) الطبري ١٢، ٤١، ٢١: «وهو جالس».

(٣٤٣) سيبويه ١١٩؛ الزمخشري بدون أسماء.

(٣٤٤) أيضًا الطبري ١٢، ٥٣، ٢٤وو؛ لأبي عبيد (ليس في كتابه «فضائل»).

(٣٤٥) أيضًا «المباني»، جزء ٤ من المقدمة.

الآخر مع النصب (مرفوع في حالات أخرى) بعد «ما» المجادلة ٥٨ : ٢ «أمهاتهم»: «بأمهاتهم». | يوسف ١٢ : ٣٥ «حتى»: «عتى»؛[٣٤٦] توصف بأنّها شكل للهجة هذيل (ابن مسعود كان من هذيل)، ولكنها تقع هنا بوضوح تحت تأثير تغايري لكلمة «حين» اللاحقة. |يوسف ١٢ : ٣٦ «خمرا»: «عنبا»،[٣٤٧] بعد «عصر» هي الأقرب. |يوسف ١٢ : ٦٤ «خير حافظا» (أو «حِفْظا»): «خير الحافظين»،[٣٤٨] تقريب غير محقّ نحو العبارة اللاحقة «أرحم الراحمين». |يوسف ١٢ : ٧٠ «جعل»: «وجعل». |يوسف ١٢ : ١٠٥ «يمرّون»: «يمشون»، وقبل ذلك الكلمة الضرورية «والأرض»؛ إنَّ استعمال الفعل الآخر يؤكّد هذه القراءة المطلوبة.

سورة إبراهيم ١٤ : ٤٦/ ٤٧ «كان»: «كاد»،[٣٤٩] تخفيف المعنى الذي يأتي من الفهم الشرطي لكلمة «وإن».

سورة الحجر ١٥ : ٦٦ قبل «أنَّ» يُضاف «وقلنا»،[٣٥٠] لتخفيف الاتصال المباشر لكلمة الأمر مع «أنَّ» التابعة.

سورة النحل ١٦ : ٩ «ومنها»: «ومنكم»[٣٥١] منطقية أكثر. |النحل ١٦ : ٧٦/ ٧٨ «يُوجِّهه»: «يُوجَّه».

سورة الإسراء ١٧ : ١ «ليلاً» إلى جانب «أسرى» (اطناب): «من الليل» (جزئيًا).[٣٥٢] | الإسراء ١٧ : ٢٣/ ٢٤ «وقضى»، البعض رأى في الكلمة خطأ

---

[٣٤٦] ايضًا «كنز» ١، رقم ٤٨٢١ يُقال إنَّ عمر لحتجّ في رسالة أُرسلت إلى ابن مسعود ضد النُطق.

[٣٤٧] ايضًا الطبري ١٢، ١١٩، ٧وو.

[٣٤٨] «الكشف»؛ الزمخشري، والارجح ابو هريرة.

[٣٤٩] هكذا الطبري ١٣، ١٤٧، ٢، ٨ (المعنى ايضًا ١٤٥، ٢٨. ١٤٦، ٢، حيث، كما حدث عدة مرات في هذا الجزء، طبعت «كان» خطأ بدلاً من «كاد». ابو عبيد و«الكشف»، ليس الزمخشري، وبحسبه استبعد ابن مسعود على الارجح التصور الصحيح المؤكد عن طريق «وما» بدلاً من «وان». هذه الصياغة والتصور السلبي عمومًا تبينان في نشوئهما للسعي المشترك إلى التخفيف كما هي الحال في الصياغة «كاد» التي تبناها الكثير من المرجعيات القديمة.

[٣٥٠] ايضًا الطبرى ١٤، ٢٧، ١٠.

[٣٥١] ايضًا الطبري ١٤، ٥٤، ٤.

[٣٥٢] ايضًا الطبري ١٥، ٣، ٧.

كتابيًا (انظر أعلاه ص ٤٤٤): «ووصى».[٣٥٣] |الإسراء ١٧: ٩٣/ ٩٥ «زُخْرُف»: «ذَهَبْ»؛[٣٥٤] قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٧.

سورة الكهف ١٨: ٢٥/ ٢٤ قبل «ولبثوا» يضاف «وقالوا»،[٣٥٥] تصحيح عقائدي بسبب القول ﴿الله أعلم بما لبثوا﴾ في التكملة. |الكهف ١٨: ٣٣/ ٣١ «كلتا»: «كل»، ثم «آتت أكلها»: «آتى أكله»، إزالة عدم التوافق بين «كلتا» والخبر المفرد. |الكهف ١٨: ٣٨/ ٣٦ «لكنّا»، شكل ملفت للنظر: «لكنْ انا». |الكهف ١٨: ٣٨/ ٣٦ «هو الله»: «لا إله إلا هو»، إدخال لصيغة الشهادة يصعب فهمه، |الكهف ١٨: ٦٣/ ٦٢ «ان اذكره» قبل «الا الشيطان»،[٣٥٦] وضع طبيعي أكثر. | الكهف ١٨: ٧٧/ ٧٦ «لتَّخذت»: «لاتخذت»،[٣٥٧] كتابة أكثر وضوحًا (انظر أعلاه الحاشية ٢٤٧). |الكهف ١٨: ٧٩/ ٧٨ بعد «سفينة» يُضاف «صالحة»،[٣٥٨] إضافة حافزة. |الكهف ١٨: ١٠٢ «أفحسب»: «أفظن»، رفض لقراءة «أَفَحَسْبُ».

سورة مريم ١٩: ٣٤/ ٣٥ «قول»: «قال»،[٣٥٩] مرادف مزعوم. |مريم ١٩: ٦٤/ ٦٥ «بأمر»: «بقول»، أعمّ عن قصد.

سورة طه ٢٠: ٣١/ ٣٢ «اشدد»: «واشدد»، متصلة بصيغة الامر السابقة، ولذا فإنها هي نفسها أمر (وليس كما تُقرأ أيضًا على أنَّها متكلم مفرد في حالة الجزم). |طه ٢٠: ٦٣/ ٦٦ «لساحران»: «ساحران»[٣٦٠] (وقبل ذلك «أن»، كتقديم للكلام

---

[٣٥٣] الطبري ١٥، ٤٤، ١٨، ليس الزمخشري.

[٣٥٤] ابو عبيد، الطبري ١٥، ١٠٢، ٥وو، ليس الزمخشري.

[٣٥٥] الطبري ١٥، ١٤٢، ٣، ليس الزمخشري.

[٣٥٦] هكذا الطبري ١٥، ١٦٤، ٢٧؛ لا يذكر الزمخشري ذلك بل فقط «انكركه» بدلاً من «انكره»، بعيدة عن الصحة.

[٣٥٧] ابو عبيد، لا الزمخشري.

[٣٥٨] ايضًا الطبري ١٦، ٣، ٦.

[٣٥٩] هكذا الطبري ١٦، ٥٥، ٢٠ (قارن ايضًا السطر ١٠)، يتبع عند الزمخشري بعد ذلك «وقال الله».

[٣٦٠] ايضًا «المباني»، الجزء ٤ من المقدمة.

المباشر)؛ إزالة وضع قواعدي سيء (انظر أعلاه ص ٤٤٤). |طه ٢٠: ٨١/٨٣ «فيحلّ»: «لا يحلّنّ». |طه ٢٠: ٩٦ بعد «أثر» يُضاف «فرس»، مطابقة لصيغة الحكاية المتداولة. |طه ٢٠: ٩٧ «لنحرقنه»: «لنذبحنه ونحرقنه».[٣٦١]

سورة الحج ٢٢: ٢٧/٢٨ «عميق»: «معيق». |الحج ٢٢: ٣٦/٣٧ «صواف»: «صوافن»،[٣٦٢] ربما صحيح، ولم يكتب كتابة صحيحة في النص العثماني فقط («صوافٍ» لشكل الوقف «صوافنْ»). | الحج ٢٢: ٤٦/٤٥ «فإنّها»: «فإنّه»[٣٦٣] (ضمير حال)، تصحيح معقول لتوضيح التأنيث.

سورة المؤمنون ٢٣: ٢٠ «تنبت بالدهن»: «تخرج الدهن»،[٣٦٤] فعل أكثر تلاؤمًا مع المفعول به. |٢٣: ٢٠ «وصبغ الآكلين»: «وصبغ للاكلين»، تحديد بسبب الكلمة السابقة «الدهن».

سورة النور ٢٤: ١٥/١٤ «تلقونه»: «تثقفونه»، مرادف غير عادي. |النور ٢٤: ٢٧ «تستأنسوا»: «تستأذنوا» (خطأ معترف به نوعًا ما، انظر أعلاه ص ٤٤٤و) وهذه توضع وراء «أهلها».[٣٦٥] |النور ٢٤: ٣٥ وراء «نوره» يُضاف «في قلب المؤمن»،[٣٦٦] قارن أعلاه ص ٤٤٤و.

سورة الشعراء ٢٦: ٢٠/١٩ «الضالين»: «الجاهلين»،[٣٦٧] تخفيف. |الشعراء ٢٦: ١٦٦ «خَلَقَ»، لا تناسب كثيرًا كلمة «أزواجكم» المفهومة على أنّها مفعول به: «أصلح».[٣٦٨]

---

[٣٦١] الطبري ١٦، ١٢٨، ١٢ «ثم» بدلاً من «و».

[٣٦٢] ابو عبيد؛ الطبري ١٧، ١٠٧، ٢٨؛ الزمخشري دون اسماء. «ليذكروا» بدلاً من «فاذكروا»، ويبدأ استشهاد القرآن عند ابي عبيد بقوله «ليذكروا»، وهذا خطأ.

[٣٦٣] أيضًا الطبري ١٧، ١١٧، ١٠.

[٣٦٤] أيضًا الطبري ١٨، ١٠، ٩.

[٣٦٥] أيضًا الطبري ١٨، ٧٨، ١٠ من ابي عبيد؛ غير موجودة في كتابه «فضائل».

[٣٦٦] نولدكه في الطبعة الأولى من هذا الكتاب، ص ٢٧٣، من مصدر غير معروف لديّ.

[٣٦٧] أيضًا عند ابي عبيد؛ الطبري ١٩، ٢٨، ٢٣.

[٣٦٨] أيضًا الطبري ١٩، ٥٩، ١٣.

سورة النمل ٢٧ : ٢٥ «ألاّ يسجدوا»: «هلاّ تسجدون»، قارن الحاشية ٢٤٦. |النمل ٢٧ : ٢٥ «الخبء»: «الخبا» (هذا يعني باستقاء الهمزة[٣٦٩] «الخبأ»). |النمل ٢٧ : ٣٢ «قاطعة»: «قاضية»، مرادف أسهل. |النمل ٢٧ : ٣٦ «جاء»: «جاءوا»، يناسب الجمع السابق على هذه الكلمة. |النمل ٢٧ : ٣٧ «بها» بالإشارة إلى «جنود»: «بهم». |النمل ٢٧ : ٤٠ بعد «أنا»، إضافة «انظر في كتاب ربي ثم».[٣٧٠] |النمل ٢٧ : ٨١/٨٣ «أنت بهادي»: «أن تهدي؟».[٣٧١]

سورة القصص ٢٨ : ٨/٩ «لا تقتلوه» قبل «قرة» وهو ما يسندها. |القصص ٢٨ : ١٤/١٥ «فوكزه»: «فلكزه». |القصص ٢٨ : ٢٨ «أيما الأجلين»: «أي الأجلين ما»، قارن نوح ٧١ : ٢٥ «خطيئاتهم مِمّا»: «من خطيئاتهم ما».

سورة العنكبوت ٢٩ : ٢٤/٢٥ قبل «مودة» إضافة «إنَّما»، وهو ما يحدد «إنَّما» في بداية الآية على أنَّها «إن + ما».

سورة لقمان ٣١ : ٢٦/٢٧ «والبحر»: «وبحر»،[٣٧٢] غريبة ولذا فالأرجح أنَّها أصلية.

سورة الأحزاب ٣٣ : ٦ بعد «أنفسهم» إضافة «وهو أب لهم»؛[٣٧٣] قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٢. |الأحزاب ٣٣ : ٤٠ «رسول الله وخاتم»: «نبيا ختم»،[٣٧٤] تبسيط بمعنى القراءة «خاتم». |الأحزاب ٣٣ : ٤٩ /٥٠ قبل «اللاتي هاجرن» إضافة «و»،[٣٧٥] صياغة صعبة من ناحية المضمون، ولم تنشأ على الأغلب

---

[٣٦٩] يرى الزمخشري أنَّ كتابة «الخبا» هي نقل لصيغة الوقف على ما، ولا يُفسّر ذلك إلا بافتراض وجود نسخة قرآنية مكتوبة كأساس للرواية، وأن هجاء هذه النسخة لم يفهم في بدايته.

[٣٧٠] أبو عبيد، لا الزمخشري.

[٣٧١] كتب الزمخشري «اتل» في سورة النمل ٢٧ : ٩٢/ ٩٤ لـ «أتْلُوَ»، وأبو عبيد «اتلوا» (وهذه ليست قراءة، قارن أعلاه ص ٤٧٩)؛ وربما كان الأساس المشترك هو صيغة الأمر (اتْلوا).

[٣٧٢] تُنسب في «الكشف» بالأحرى إلى أبيّ ـ وهذا خطأ.

[٣٧٣] قارن الطبري ٢١، ٧٠، ٨وو، حيث لا يُذكر ابن مسعود، وتوصف قراءة الحسن البصري بأنَّها «القراءة الأولى».

[٣٧٤] أيضًا الطبري ٢٢، ١١، ٢٨.

[٣٧٥] الطبري ٢٢، ١٤، ٧وو، لا الزمخشري.

بتغيير مقصود. الأحزاب ٣٣: ٥٠/٤٩ تنقص «إن» قبل «وهبت» التي تلحقها مباشرة «إن» ثانية موازية.[٣٧٦] الأحزاب ٣٣: ٥١ «كلّهن» قبل «بما» التي هي الوضع الأكثر اعتيادًا.

سورة سبأ ٣٤: ١٤/١٣ «الجن ان»: «الإنس ان الجن»،[٣٧٧] ملاءمةً مع الصيغة القصصية السائدة.

سورة فاطر ٣٥: ٤٣/٤١ «ومكر السيء»: «ومكرا سيئا»،[٣٧٨] أقرب إلى «استكبارا» المنكَّرة.

سورة يس ٣٦: ٨/٧ «أعناقهم»: «أيمانهم»[٣٧٩] التي تقدم صورة واضحة. يس ٣٦: ٢٩/٢٨ «صيحة»: «زقية»،[٣٨٠] مرادف أقل اعتيادًا. يس ٣٦: ٣١/٣٠ «كم»: «مَنْ».[٣٨١] يس ٣٦: ٣٨ «لمستقر»: «لا مستقرَّ».[٣٨٢] يس ٣٦: ٥٢ «بعثنا»: «أهّبنا»،[٣٨٣] مرادف غير مألوف. يس ٣٦: ٥٦ «متكئون»: «متكئين»، الصيغتان ممكنتان بدرجة متساوية؛ قارن الحشر ٥٩: ١٧ على العكس «خالدين»: «خالدان».[٣٨٤] يس ٣٦: ٥٨ «سلام»: «سلاما»،[٣٨٥] صعب أيضًا من الناحية القواعدية، لكن أقرب إلى الصحة بجانب المفعول به «قولا».

---

(٣٧٦) ايضًا الطبري ٢٢، ١٤، ١٩.

(٣٧٧) حسب الطبري ٢٢، ٤٥، ٨و. والارجح أنّه نص ابن عباس. ويعطي الطبري في السطر ٢٧ قراءة ابن مسعود: «فمكثوا يدأبون له من بعد موته حولاً كاملاً»، من دون وصف موضعها في النص المعتاد. اما ما يتبع ذلك «فأيقن الناس عند ذلك أنّ الجن...» فهو منقول عن نص ابن عباس الذي يفترض هذه الرواية عند ابن مسعود.

(٣٧٨) ايضًا الطبري ٢٢، ٨٥، ٢٢.

(٣٧٩) ايضًا الطبري ٢٢، ٨٨، ١٧.

(٣٨٠) ايضًا عند ابي عبيد؛ «المباني»، الفقرة الرابعة من المقدمة.

(٣٨١) ايضًا الطبري ٢٣، ٣، ٢٢.

(٣٨٢) هذه المعلومة تتعارض مع رواية عند البخاري، كتاب التوحيد، باب ٢٢ (Goldziher, *Richtungen*, p. 10, n. 5)؛ ومُسلم، كتاب الايمان، باب ٧١، ونجد في نهايته: «ثم قرأ (النبي) «ذلك مستقر لها» في قراءة عبدالله»؛ ويرجح الطبري ٢٣، ٤، ٣٥ انّ الرواية تتمة لكلمة النبي «وذلك مُستقرها».

(٣٨٣) ايضًا الطبري ٢٣، ١١، ٧.

(٣٨٤) يرجِّح الطبري ٢٨، ٣٣، ٤، بناء على رواية نحوية كوفية، «خالدين في النار» بدلاً من «فيها».

(٣٨٥) ايضًا الطبري ٢٣، ١٣، ٢٦.

سورة الصافات ٣٧: ٤٦/ ٤٥ «بيضاء»: «صفراء»، [٣٨٦] قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٨. |الصافات ٣٧: ٥٦/ ٥٤ «لتردين»: «لتغوين». |الصافات ٣٧: ٦٨/ ٦٦ «مرجعهم»: «منقلبهم». [٣٨٧] |الصافات ٣٧: ١٢٣ «إلياس»: «إدريس» (وهكذا الآية ١٣٠ «إلياسين»: «إدراسين» [٣٨٨]). |الصافات ٣٧: ١٧١ «لعبادنا»: «على عبادنا»، [٣٨٩] أوضح. |الصافات ٣٧: ١٧٧ «فساء»: «فبئس».

سورة ص ٣٨: ٦/ ٥ «أن امشوا واصبروا»: «يمشون أن اصبروا». [٣٩٠]|ص ٣٨: ٢٣/ ٢٢ بعد «ولي نعجة» [٣٩١] «أنثى»، ملفتة للنظر. |ص ٣٨: ٣٩/ ٣٨ «عطاؤنا» بعد «أمسك»؛ [٣٩٢] ترتيب للجملة غير معتاد كليًا.

سورة الزمر ٣٩: ٣/ ٤ وراء «أولياء» إضافة «قالوا»، [٣٩٣] كتقديم للكلام المباشر اللاحق.

سورة غافر ٤٠: ١٦ «على الله»: «عليه»، بدون علاقة واضحة. | غافر ٤٠: ٣٥/ ٣٧ «كل قلب»: «قلب كل» [٣٩٤] التي تستبعد الصلة النعتية لـِ «قلب» مع «متكبر».

سورة الشورى ٤٢: ٢/ ١ «عسق»: «سق». [٣٩٥]

---

(٣٨٦) الطبري ٢٣، ٣١، ١٨وو؛ لا توجد عند الزمخشري.

(٣٨٧) ابو عبيد؛ الطبري ٢٣، ٣٨، ٦؛ الزمخشري بدون اسماء.

(٣٨٨) يذكر الزمخشري اسم ابن مسعود في الموضع الأول فقط والطبري في الموضع الثاني فقط (٢٣، ٥٥، ٣٥). وحسب الطبري ٧، ١٥٨، ١٤، ينتمي ابن مسعود الى الذين يماهون بين «الياس» و«ادريس». قارن Goldziher, *Richtungen*, p. 18.

(٣٨٩) ايضًا الطبري ٢٣، ٦٥، ٢٦.

(٣٩٠) ايضًا الطبري ٢٣، ٧١، ٢٩.

(٣٩١) ايضًا الطبري ٢٣، ٨١، ٢٤ والارجح خلف اول «نعجة».

(٣٩٢) حسب الطبري ٢٣، ٩٤، ١٤.

(٣٩٣) ايضًا سيبويه § ٢٦٩؛ الطبري ٢٣، ١١٠، ٢٦، ٢٨.

(٣٩٤) ابو عبيد وعنه الطبري ٢٤، ٣٨، ١٧وو؛ لا توجد عند الزمخشري.

(٣٩٥) ايضًا «الفهرست»، ص ٢٦ السطر ٢٩؛ الطبري ٢٥، ٥، ١١.

سورة الزخرف ٤٣ : ٥٨ «هو»: «هذا»،[٣٩٦] لتأكيد الإشارة إلى محمد. |الزخرف ٤٣ : ٧٧ «يا مالك»: «يا مالِ».

سورة الدخان ٤٤ : ٥٤ «بحُورٍ»: «بعيس»[٣٩٧] الذي هو مرادف غير مألوف، علاوة على أنَّه قد يكون قديمًا جدًّا. |الدخان ٤٤ : ٥٧ قبل «الموت» إضافة «طعم» الذي يناسب أكثر كمفعول به للفعل «يذوقون».

سورة الجاثية ٤٥ : ٢٤/٢٣ «نموت ونحيا»: «نحيا ونموت»،[٣٩٨] وضع طبيعي أكثر.

سورة محمد ٤٧ : ٢٠/٢٢ بدلاً من «محكمة» كلمة «مُحدثة»[٣٩٩] للأيضاح.

سورة الفتح ٤٨ : ٩ «تسبحوه»: «تسبحوا الله»[٤٠٠] لكي تستبعد الصلة مع رسوله. |الفتح ٤٨ : ٢٦ «أحق بها وأهلها»: «أهلها وأحق بها»،[٤٠١] ربما يهدف التحويل إلى تصعيد المعنى.

سورة الحجرات ٤٩ : ٢ «أن تحبط» (بعد المنع). «فتحبط»،[٤٠٢] أوضح. |الحجرات ٤٩ : ١١ «عسى»: «عسوا» أو «عسين» (يوجد كلا النوعين في القرآن). |الحجرات ٤٩ : ١٧ «أنْ» قبل «هداكم»: «إذ».

سورة ق ٥٠ : ١٩/١٨ «الموت بالحق»: «الحق بالموت»،[٤٠٣] طبيعية أكثر.

---

[٣٩٦] حسب الطبري ٢٥، ٤٧، ٢٧وو، والارجح نص أُبيّ.

[٣٩٧] أيضًا الطبري ٢٥، ٧٥، ١٢وو.

[٣٩٨] أبو عبيد؛ لا توجد عند الزمخشري.

[٣٩٩] أيضًا الطبري ٢١، ٣١، ٢٨.

[٤٠٠] أبو عبيد، لا توجد عند الزمخشري؛ الطبري ٢٦، ٤٣، ١٩وو بدون ذكر أسماء، أما وضع «يعروه» في بداية الاستشهاد القرآني عند أبي عبيد فهو خطأ.

[٤٠١] هذا ما جاء، حسب الزمخشري، في مخطوط الحارث بن سويد؛ (انظر المقطع ج في النهاية، ملاحظة) الطبري ٢٦، ٦١، ٢٦، حيث جاء فقط «في قراءات عبدالله».

[٤٠٢] أيضًا الطبري، ٢٦، ٦٩، ١٦.

[٤٠٣] أيضًا ملحق «الكشف»، وكما يبدو الطبري ٢٦، ٩١، ١٤.

سورة الذاريات ٥١ : ٥٨ «إنَّ الله هو»: «إني أنا»،[٤٠٤] استمرار للمتكلم في الآية السابقة.

سورة الرحمن ٥٥ : ٦/٧ «ووضع»: «وخفض».[٤٠٥]|الرحمن ٥٥ : ٨/٩ «بالقسط»: «باللسان»؛[٤٠٦] قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٧.|الرحمن ٥٥ : ٢٧ «ذو»: «ذي»؛[٤٠٧] الصياغتان ممكنتان، قارن الآية ٧٨ حيث الصياغتان في النص العثماني (انظر أعلاه ص ٤٥٤).|الرحمن ٥٥ : ٤٣ «يكذب بها المجرمون» التي تكسر الوزن: «كنتما بها تكذبان... تصليانها لا تموتان فيها ولا تحييان»،[٤٠٨] بمثنى صعب على الفهم (حيث لا تُلحق التكملة إلا إذا قُرئت الآية ٤٤ «تطوفان» بدلاً من «يطوفون»).

سورة الحديد ٥٧ : ٢٣ «اتاكم»، على وزن فَعَلَ أو فاعَلَ بمفعول به غير واضح: «أوتيتم» على وزن فاعَلَ، بكل وضوح.

سورة المجادلة ٥٨ : ٨/٧ «هو» (٣ مرات): «الله»، أوضح.|المجادلة ٥٨ : ٨/٧ خلف «رابعهم» إضافة «ولا أربعة إلا الله خامسهم» ملء دقيق لفجوة ظاهرة.|المجادلة ٥٨ : ٨/٧ «أدنى»: «أقل».|المجادلة ٥٨ : ٨/٧ خلف «معهم» إضافة «إذا انتجوا»،[٤٠٩] أو «إذا أخذوا في التناجي»،[٤١٠] قارن **Goldziher, *Richtungen*, p. 12f.**

سورة الممتحنة ٦٠ : ١١ «شيء»: «أحد»، يلائم اكثر للتكملة «من

---

[٤٠٤] الذهبي، «تذكرة الحفاظ» ١، طبقة ٧، رقم ٧٦ (Goldziher, *Richtungen*, p. 44, n. 2)؛ الزمخشري فقط: «قراءة النبي»، وبهذه الصفة (مأثورة عن ابن مسعود) أيضًا ابو داود، «سنن»، كتاب الحروف، رقم ٢٥ والترمذي، ابواب القراءات عن رسول الله، رقم ١٤.

[٤٠٥] أيضًا الطبري ٢٧، ٦٢، ٢٢.

[٤٠٦] غولدتسيهر من الغزالي، «إحياء»، كتاب الكسب والمعاش، باب ٣، قسم ٢، رقم ٣. لا توجد عند الزمخشري.

[٤٠٧] أيضًا الطبري ٢٧، ٧٠، ٢٥؛ الكشف حول سورة الرحمن ٥٥: ٧٨.

[٤٠٨] أيضًا الطبري ٢٧، ٧٥، ١٩. كتب الزمخشري خطأ «تصليان» بدلاً من «تصليانها».

[٤٠٩] يورد الزمخشري هذه فقط.

[٤١٠] غولدتسيهر من فخر الدين الرازي.

أزواجكم»؛ بشكل مشابه الليل ٩٢: ٣ «ما»: «الذي».(٤١١)

سورة الصف ٦١: ١١ «تؤمنون... وتجاهدون»: «آمنوا... وجاهدوا»،(٤١٢) أوضح. |الصف ٦١: ١٤ وراء «كونوا» إضافة «أنتم» للتقوية، قارن الأعلى ٨٧: ١٦ بعد «تؤثرون» اضافة «أنتم»(٤١٣) تضمن المخاطب في ذات الوقت.

سورة الجمعة ٦٢: ٩ «فاسعوا»: «فامضوا»،(٤١٤) تصحيح لأنَّ المرء يشعر بأنَّ «سعى» مستنكَرة للصلاة.

سورة التحريم ٦٦: ٤ «صغت»: «زاغت».(٤١٥)|التحريم ٦٦: ١٢ «فيه»: «فيها»، كما انها مناسبة أكثر في الموضع الموازي الأنبياء ٢١: ٩١.

سورة القلم ٦٨: ٢٤ تنقص «أنْ» (تكملة للكلام المباشر الذي بدأ بالأداة «أنْ» في الآية ٢٢، لكنه توقف بسبب الآية ٢٣). |القلم ٦٨: ٥١ «ليزلقونك»: «ليزهقونك».(٤١٦)

سورة الحاقة ٦٩: ٩ «قبله»: «ممه»، تلائم أفضل في هذا المقام.

سورة المدثّر ٧٤: ٦ قبل تستكثر يُضاف «أنْ»؛(٤١٧) توضيح يزعج التعبير الشعري. |المدثّر ٧٤: ٤٢/٤٣ في بداية الآية إضافة «يا أيها الكفار»،(٤١٨) إضافة

(٤١١) هكذا الزمخشري، وحسب الرواية السائدة (أبو عبيد؛ البخاري؛ كتاب فضائل الأصحاب، باب ٢٧، وكتاب التفسير [Goldziher, *Richtungen*, p. 11, n 5]؛ الترمذي، المصدر المذكور، رقم ١٥؛ الطبري ٣٠، ١١٩، ٣٣وو؛ «النشر»، مخطوط برلين ٦٥٧، الرقاقة ٦ وجه ٢) يرجِّح أن تتوافق قراءة ابن مسعود مع قراءة أبي الدرداء، ويُرجعها إلى النبي. وهذه القراءة هي «والذكر والأنثى» (بدون «ما خلق»). قراءة «الذي» بدلاً من «ما» ينكرها الطبري ٣٠، ١٢٠، ٢٠، كتوضيح للحسن البصري.

(٤١٢) الأول حسب الطبري ٢٨، ٥٤، ٢٧.

(٤١٣) حسب الطبري ٣٠، ٨٦، ٣٠، ومن المرجَّح نص أُبيّ.

(٤١٤) أيضًا أبو عبيد؛ الطبري ٢٨، ٦٠، ٣٢. ٦١، ٩وو؛ الزرقاني حول «الموطأ» (الذي لا ينكره ابن مسعود) ١، ص ١٩٧؛ وغيرهم.

(٤١٥) أيضًا الطبري ٢٨، ٩٣، ١٥.

(٤١٦) أبو عبيد؛ الطبري ٢٩، ٢٦، ٢٠؛ الزمخشري من دون أسماء.

(٤١٧) أيضًا الطبري، ٢٩، ٨١، ٣٤.

(٤١٨) أبو عبيد؛ تنقص عند الزمخشري.

إيضاحية. |المدثّر ٧٤: ٤٢/٤٣ «سلككم»: «أسلككم».

سورة الإنسان ٧٦: ٣٠ «أن يشاء»: «ما شاء».[٤١٩]|الإنسان ٧٦: ٣١ «والظالمين»: «وللظالمين»،[٤٢٠] دوّنت ثانية بواسطة «لهم»، وهو ما يصعب قواعديًا مع «والظالمين».

سورة المرسلات ٧٧: ١٧ «نتبعهم»: «سنتبعهم»، لرفض القراءة مع السكون.

سورة التكوير ٨١: ١١ «كُشِطت»: «قشطت»،[٤٢١] صياغة من اللهجات؛ قارن على العكس الضحى ٩٣: ٩ «تقهر»: «تكهر».[٤٢٢]|التكوير ٨١: ٢٤ «بضنين»: «بظنين»، الشكل الأصح (انظر ص ٤٩٠).[٤٢٣]

سورة الفجر ٨٩: ٢٩ قبل «عبدي» (هكذا) إضافة «جسد»، توضيح يضمن قراءة الكلمة اللاحقة كمفرد، لكنه يقلب المعنى.

سورة الضحى ٩٣: ٥ «ولسوف يعطيك»: «ولسيعطيك».[٤٢٤]

سورة الشرح ٩٤: ٦ ليست موجودة، وكتكرار للآية ٥ يمكن حذفها بدون عناء؛ مع ذلك تفقد الآية عندئذٍ الوزن المناسب.

سورة التين ٩٥: ٢ «سينين»: «سيناء»؛[٤٢٥] ضد الفاصلة، حسب المؤمنون ٢٣: ٢٠ |التين ٩٥: ٥ «سافلين»: «السافلين»، ما يتناسب مع الاستعمال القرآني المعتاد.

سورة العلق ٩٦: ١٥ «لنسفعا»: «لاسفعا» | لا تتناسب كثيرا و«سندعُ» في الآية ١٨.

سورة البيّنة ٩٨: ٢ «رسول»: «رسولا» | ترتبط قواعديًا بشكل أفضل مع ما

---

(٤١٩) هكذا الطبري ٢٩، ١٢٢، ٢٤؛ الزمخشري، على الأرجح خطأ، «يشاء».

(٤٢٠) أيضًا الطبري ٢٩، ١٢٢، ٢٩.

(٤٢١) أيضًا الطبري ٣٠، ٤٠، ٢١.

(٤٢٢) أيضًا الطبري ٣٠، ١٢٨، ٣١.

(٤٢٣) أيضًا «الإتحاف».

(٤٢٤) الزمخشري حول سورة مريم ١٩: ٦٦/٦٧.

(٤٢٥) «كنز» ١، رقم ٤٨١٣؛ ليست عند الزمخشري.

سبقها. [البيّنة ٩٨: ٤/٥ «دين»: «الدين»،[٤٢٦] ربما كانت هي الأصل (بسبب الفاصلة «الدين القيّمة» بدلاً من المذكّر).

سورة الزلزلة ٩٩: ٤ «تحدِّث»: «تُنبِئ».[٤٢٧]

سورة القارعة ١٠١: ٤/٥ «كالعهن»: «كالصوف»،[٤٢٨] مرادف أكثر شهرة.

سورة العصر ١٠٣ نص مختلف تمامًا: «والعصر* لقد خلقنا الإنسان لخسر* وإنَّه فيه إلى آخر الدهر* إلاّ الذين آمنوا وتواصوا بالتقوى وتواصوا بالصبر*».[٤٢٩]

سورة الماعون ١٠٧: ١ «أرأيت»: «أرأيتك».[٤٣٠][الماعون ١٠٧: ٥ «ساهون»: «لاهون».

سورة الكافرون ١٠٩: ١ «قل يا أيّها الكافرون»: «قل للذين كفروا»،[٤٣١] وهو ما يتناسب مع الفاصلة، ولكنه لا يشكل آية مستقلة.

سورة المسد ١١١: ١ «وتبّ»: «وقد تبّ»،[٤٣٢] قول واضح على عكس كلمة التمنّي «تبّت».

سورة الإخلاص ١١٢: ١ ـ ٢ «قل هو الله أحد الله»: «الله الواحد».[٤٣٣]

وحول الخصوصيات الهجائية قارن كتابة «شاي» بدلاً من «شيء» أعلاه الحاشية ٢٣٨.

---

[٤٢٦] الطبري ٣٠، ١٤٥، ٢١، على شك (فيما أرى)، الزمخشري من دون أسماء.

[٤٢٧] أيضًا الطبري ٣٠. ١٤٧، ١٨.

[٤٢٨] أيضًا «المباني»، الفقرة ٤ من المقدمة.

[٤٢٩] «الفهرست»، ص ٢٦، السطر ٢٣؛ ليست عند الزمخشري. الآية ١ ـ ٣ أيضًا في «كنز»،١ رقم ٤٧٠ ولكن في الآية ٢ «وإنّه ـ الدهر ـ إنَّ الانسان ليخسر» يورده الطبري ٣٠، ١٦٠، ١٩و كنص لعلي، والسطر ٢٢ مجهول المؤلف.

[٤٣٠] الظاهر المقصود حسب الطبري ٣٠، ١٧٣، ٩.

[٤٣١] «الفهرست»، ص ٢٦، س ٢٥، ليس الزمخشري.

[٤٣٢] أيضًا عند «الفهرست»، ص ٢٦، س ٢٥؛ الملاحظة حول ابن هشام، السيرة ص ٢٣١؛ الطبري ٣٠، ١٩٠، ٢٦.

[٤٣٣] هكذا «الفهرست»، ص ٢٦، س ٢٦؛ حسب الزمخشري تنقص فقط كلمة «قل»، وربما كان ذلك بسبب خلط مع نص أُبيّ الذي أورده.

عالج غولدتسيهر كتابات ابن مسعود وقراءاته وكافة قراءات القرآن من منظور الاختلاف عن نص القرآن الحقيقي. وتوجد في الواقع حالات كثيرة في الكتابات والقراءات المنسوبة لابن مسعود، غُيِّر فيها النص العثماني خطأً،[٤٣٤] أو على الأقل يظهر فيها دافع للاختلاف عن النص العثماني، أي أنَّ نص ابن مسعود يصبح نصًا ثانويًا. والدوافع الأهم، وإن لم تكن الأقوى، تشمل ما أبرزه غولدتسيهر من إزالة المخالفات من حيث المحتوى[٤٣٥] أو الأيضاح الموضوعي[٤٣٦] أو التوضيح اللغوي للنص؛[٤٣٧] يضاف إلى ذلك حذفُ الغرائب أو الأخطاء وحالات أسلوبية قاسية[٤٣٨] والتبسيطُ والتسهيلُ العام.[٤٣٩] مع ذلك، لا ينبغي النظر لنص ابن

[٤٣٤] لا يوجد تغيير مقصود، بل بالتأكيد نص خاطئ في سورة البقرة ٢: ٣١/ ٢٩؛ النساء ٤: ١٠٩؛ إبراهيم ١٤: ٤٦/٤٧؛ المدثر ٧٤: ٦؛ الفجر ٨٩: ٢٧؛ التين ٩٥: ٢؛ وقارن الشرح ٩٤: ٦.

[٤٣٥] حول السور البقرة ٢: ١٣٧/١٣١؛ ١٥٨/١٥٣؛ آل عمران ٢: ٨١/٧٥، ١٨١/١٧٧؛ النساء ٤: ١٠٩؛ المائدة ٥: ٥٧/٦٢؛ التوبة ٩: ١٠٦/١٠٧؛ إبراهيم ١٤: ٤٦/٤٧؛ الإسراء ١٧: ١؛ الكهف ١٨: ١٥/١٤؛ النور ٢٤: ٢٧؛ سبأ ٣٤: ١٤/١٣؛ الجمعة ٦٢: ٩؛ عبر اضافات إلى النص، انظر سور النساء ٤: ٧٩/٨١؛ النور ٢٤: ٥؛ المجادلة ٥٨: ٧/٨. ثمة مواضع، ينبغي فيها تلطيف قساوة المضمون فقط.

[٤٣٦] حول الإضافات الايضاحية والوصفية والمكمِّلة والمبسِّطة انظر السور البقرة ٢: ١٩٨/ ١٩٤، ٢١٣/٢٠٩، ٢٢٦، ٢٧٥/٢٧٦؛ آل عمران ٣: ٥٠/ ٤٤؛ النساء ٤: ٢٤/٢٨؛ هود ١١: ٧١/ ٧٤؛ الكهف ١٨: ٧٩/٧٨؛ طه ٢٠: ٩٧؛ النمل ٢٧: ٤٠؛ الأحزاب ٣٣: ٦؛ الدخان ٤٤: ٥٦/ ٥٧؛ المجادلة ٥٨: ٧/٨؛ المدثّر ٧٤: ٤٢/٤٣؛ الفجر ٨٩: ٢٩؛ تُضاف إلى ذلك إضافة تحسم جدلاً قائمًا حول سورة المائدة ٥: ٨٩/ ٩١ وصياغة حكائية تنوينية لسورة طه ٢٠: ٩٦. وللدفاع ضد سوء الفهم بسبب تغيير النص انظر سور آل عمران ٣: ٧/٥، ١٧٥/١٦٩؛ الزخرف ٤٣: ٥٨؛ الفتح ٤٨: ٩.

[٤٣٧] انظر السور البقرة ٢: ٢١٧/ ٢١٤؛ آل عمران ٣: ٩٢/٨٦؛ المائدة ٥: ٣٨/٤٢، ٦٠/ ٦٥؛ الأنعام ٦: ١٦؛ هود ١١: ١١١/١١٣؛ طه ٢٠: ٨١/٨٣؛ النمل ٢٧: ٢٥؛ الحجرات ٤٩: ٢؛ المجادلة ٥٨: ٧/٨؛ الصف ٦١: ١١؛ المدثر ٧٤: ٦.

[٤٣٨] انظر السور البقرة ٢: ٦١/٥٨، ٢٥٩/٢٦١، ٢٦٧/٢٦٩؛ النساء ٤: ١٣٥/١٣٤، ١٦٢/١٦٠؛ المائدة ٥: ٣/٤، ٦٩/٧٣؛ الأنعام ٦: ١٣٩/ ١٤٠؛ هود ١١: ١١١/١١٣؛ الإسراء ١٧: ٢٣/ ٢٤؛ الكهف ١٨: ٣٨/٣٦؛ طه ٢٠: ٦٣/٦٦؛ الحج ٢٢: ٤٦/٤٥؛ الإنسان ٧٦: ٣١؛ التكوير ٨١: ٢٤.

[٤٣٩] انظر السور البقرة ٢: ٣١/٢٩، ١٠٦/١٠٠، ١٧٧/١٧٢، ٢٢٩، ٢٤٠/٢٤١، ٢٨٥؛ آل عمران ٣: ١٨/١٦، ٢١/ ٢٠ (عند البقرة ٢: ٢٢٦)، ٤٩/٤٢، النساء ٤: ١٩؛ المائدة ٥: ٦٠/٦٥، ٩٥/٩٦؛ الأنعام ٦: ٧١/٧٠، ٩٤، ١٥٣/١٥٤؛ الأعراف ٧: ٢٦/٢٥، ١٠٥/١٠٣؛ الأنفال ٨: ٥٩/٦١؛ يونس ١٠: ٨١؛ هود ١١: ٧٢/٧٥؛ يوسف ١٢: ٦٤؛ الحجر ١٥: ٦٦؛ النحل ١٦: ٩؛ الكهف ١٨: ٣٢/٣١، ٦٣/٦٢؛ المؤمنون ٢٣: ٢٠؛ النمل ٢٧: ٣٦؛ القصص ٢٨: ٩/٨؛ الأحزاب ٣٣: ٤٠، ٥٠/٤٩، ٥١؛ فاطر ٣٥: ٤١؛ يس ٣٦: ٥٨ (؟)؛ الزمر ٣٩: ٣/ ٤؛ الجاثية ٤٥: ٢٤/٢٣؛ الفتح ٤٨: ٢٦ (؟)؛ ق ٥٠: ١٩/١٨؛ الذاريات ٥١: ٥٨؛ الحديد ٥٧: ٢٣؛ الممتحنة ٦٠: ١١؛ الصف ٦١: ١٤؛ التحريم ٦٦: ١٢؛ القلم ٦٨: ٢٤؛ الحاقة ٦٩: ٩؛ التين ٩٥: ٥؛ البينة ٩٨: ٢.

مسعود على أنَّه نص لحقه التصحيح، في كل موضع يُقرأ بشكل أبسط من النص العثماني. ويُظهر البحث في المرادفات التي توضع بدلاً من بعض الكلمات في النص العثماني - يبرز غولدتسيهر أيضًا كثرة تكرار المرادفات في القراءات العثمانية - أنَّ الكلمة التي توجد عند ابن مسعود هي في الغالب الأكثر شهرة والمريحة أكثر من غيرها.[٤٤٠] لكن الامر ليس دائمًا كذلك.[٤٤١] ويمكن توضيح ذلك بأنَّه، في الحالات الأخيرة، إما أن يكون النصّ العثماني هو الثانوي مقابل نص ابن مسعود أو، وهذا هو الأصح، أنَّ كثيرًا من مواضع القرآن كانت ذات أشكال شفويَّة مختلفة، اختلفت عن بعضها البعض بسبب استعمال مرادفات مختلفة، وأنَّ نصّ ابن مسعود، أو النصّين معًا، مباشرة، وذلك كلٌّ منهما على حدة، يستقي من الرواية الشفوية. والارجح من ذلك هو اتّخاذٌ مباشر عن الرواية الشفوية في أغلب الحالات التي يقدِّم فيها ابن مسعود شكلاً واضحًا[٤٤٢] مقابل الشكل الغامض أو الكتابة الغامضة في النص العثماني.[٤٤٣] والعلاقة هنا ليست قطعًا أنَّ واضع كتابة ابن

---

(٤٤٠) انظر السور البقرة ٢: ٣٦/ ٣٤، ١٠٠/ ٩٤؛ النساء ٤: ٤٠/ ٤٤؛ الانفال ٨: ٢؛ يونس ١٠: ٩٨؛ يوسف ١٢: ٣٦؛ الاسراء ١٧: ٩٣/ ٩٥؛ المؤمنون ٢٣: ٢٠؛ الشعراء ٢٦: ١٦٦؛ النمل ٢٧: ٣٢؛ القصص ٢٨: ١٥/ ١٤؛ يس ٣٦: ٨/ ٧؛ محمد ٤٧: ٢٢؛ القارعة ١٠١: ٥/ ٤. صيغة الانثناء في سور مريم ١٩: ٦٤/ ٦٥؛ الشعراء ٢٦: ٢٠/ ١٩؛ تجديد اكثر للمضمون: انظر سورة المائدة ٥: ٣٨/ ٤٢. حذف لتشابهات: انظر سور البقرة ٢: ٢٨١؛ يوسف ١٢: ١٠٥؛ الكهف ١٨: ١٠٢.

(٤٤١) ادخال المرادفات لا يأتي بتسهيل ملحوظ: سورة الفاتحة ١: ٦/ ٥؛ البقرة ٢: ٤٩/ ٤٦، ٦٧/ ٦٣، ١٠٦/ ١٠٠؛ آل عمران ٣: ١٣٣/ ١٢٧؛ الاحزاب ٣٣: ٤٠؛ الصافات ٣٧: ٥٦/ ٥٤، ١٧٧؛ الرحمن ٥٥: ٧/ ٦؛ المجادلة ٥٨: ٧/ ٨؛ التحريم ٦٦: ٤؛ القلم ٦٨: ٥١؛ الزلزلة ٩٩: ٤؛ الماعون ١٠٧: ٧. من الصعب تفسير المرادفات عند ابن مسعود النور ٢٤: ١٥/ ١٤؛ يس ٣٦: ٢٩/ ٢٨، ٥٢؛ الدخان ٤٤: ٥٤. وتختلف عن المضمون سورة الصافات ٣٧: ٤٦/ ٤٥؛ الرحمن ٥٥: ٩/ ٨.

(٤٤٢) الشكل: انظر سورة البقرة ٢: ٨٣/ ٧٧، ٢٨٢؛ الانعام ٦: ١٥٤/ ١٥٥ (عند المائدة ٥: ٣٨/ ٤٢)؛ هود ١١: ١١١/ ١١٣؛ العنكبوت ٢٩: ٢٥/ ٢٤؛ الكهف ١٨: ٧٧/ ٧٦؛ الكتابة: انظر سورة البقرة ٢: ٢٠/ ١٩؛ الكهف ١٨: ٧٧/ ٧٦؛ وخاصة التغيير بحيث تسقط الإمكانية الموجودة في النص العثماني للتشكيل المزدوج (أو التنقيط): انظر سورة البقرة ٢: ١١٩/ ١١٣، ٢٨١؛ آل عمران ٣: ١٧١/ ١٦٥؛ النساء ٤: ١٢٨/ ١٢٧؛ المائدة ٥: ٢/ ٣؛ الأنعام ٦: ٥٧ (عند النساء ٤: ١٥/ ١٩)، ١٠٥، ١٥٣/ ١٥٤؛ يونس ١٠: ١١/ ١٢؛ يوسف ١٢: ١٠٥، الكهف ١٨: ١٠٢؛ طه ٢٠: ٣١/ ٣٢؛ النمل ٢٧: ٨٢/ ٨٤ (في النساء ٤: ١٥/ ١٩). المرسلات ٧٧: ١٦/ ١٧؛ الأعلى ٨٧: ١٦ (عند الصف ٦١: ١٤)؛ الفجر ٨٩: ٢٩. انتاج علاقة نصية واضحة عبر التغيير: انظر سورة غافر ٤٠: ٣٥/ ٣٧.

(٤٤٣) ايضًا عندما يغيّر ابن مسعود على نحو مؤكَّد، فليس من الضرورة أن يكون النص العثماني المثبَّت كتابةً هو الأساس الذي اعتمده. ومن الممكن في مثل هذه الحالات ان يكون قد استمدَّ مباشرة من الروايات الشفوية. وقد

مسعود عُرِضَ عليه النص العثماني واتضح له التباسه، ما دفعه للبت لصالح مفهوم معين عبَّر عنه بالكتابة، وإنما على الأرجح أنَّ معنى الموضع كان حيًّا بالنسبة له؛ ولذا حاول نقله من خلال الكتابة بأكثر ما يمكن من الوضوح؛[٤٤٤] هو يختلف عن أصحاب النص العثماني بتطلعه القوي إلى تعبير كتابي واضح، بالقدر الذي يسمح به عدم كمال الخط. أخيرًا، من الضروري قبول افتراض وجود رواية موازية للنص العثماني ومستقلة عنه في آن، وذلك في حال الصيغ الوفيرة، الضئيلة الاهمية، التي لا تستحق أن تكون اختلافاتها تغييرات مقصودة[٤٤٥] (من بينها تلك المتعلّقة بضبط الكتابة)،[٤٤٦] أو لتلك الصيغ التي تحمل، في جزء منها، بوضوح ختم الكتابة الأصلية،[٤٤٧] وفي جزء آخر، على الاقل، طابع الاستقلال الكامل عن النص

تكون الصياغات المختلفة للمواضيع التالية بيانية، لكن صدفة: سورة القصص ٢٨: ١٥/ ١٤؛ القلم ٦٨: ٥١؛ الماعون ١٠٧: ٧.

[٤٤٤] هذا ما يمنح نصّ ابن مسعود ـ الى جانب الاضافات الايضاحية المقصودة وسواها، التي نوّه بها غولدتسيهر ـ صفة التفسير للنص العثماني، وهذا ما سبق للمراجع في تفسير القرآن ان عرفوه، واستفاد الزمخشري منه بكثرة. قارن حول ذلك القول المنسوب الى ابن مجاهد: «لو كنت قرات قراءة ابن مسعود قبل ان اسال ابن عباس ما احتجت ان اساله عن كثيرٍ مما سالته عنه». (ملاحظة حول ابن هشام، «السيرة»، ص ٢٣١).

[٤٤٥] انظر سور الفاتحة ١: ٧﴿صراط الذين انعمت عليهم﴾/٦؛ البقرة ٢: ١٢٦/١٣٢، ١٨٧/١٨٣، ٢٢٦؛ آل عمران ٣: ١٦/١٨؛ النساء ٤: ٣٨/٣٤، ٥٦/٥٣؛ المائدة ٥: ٢، ٥٥/ ٦٠، ١١٤؛ الاعراف ٧: ٣٨/٤٠، ١٧٠/ ١٦٩؛ التوبة ٩: ٥١؛ يوسف ١٢: ٧٠؛ طه ٢٠: ٨٣/٨١؛ الحج ٢٢: ٢٨/٢٧؛ المؤمنون ٢٣: ١٠٣/١٠١ (عند البقرة ٢: ٢٠و/١٩)؛ النمل ٢٧: ٣٧؛ يس ٣٦: ٣١/ ٣٠؛ ص ٣٨: ٥٦؛ الزخرف ٤٣: ٧٧؛ الحجرات ٤٩: ١١؛ الرحمن ٥٥: ٢٧؛ المدثر ٧٤: ٤٣/٤٢؛ الإنسان ٧٦: ٢٠؛ الضحى ٩٣: ٥؛ الماعون ١٠٧: ١؛ تُضاف إلى تلك الاختلافات في اللهجات في مجال الاصوات، انظر سورة الاعراف ٧: ٢٠/ ١٩؛ يوسف ١٢: ٣٥؛ النمل ٢٧: ٢٥؛ التحريم ٦٦: ٤ (؟)؛ التكوير ٨١: ١١؛ قارن ايضًا سورة البقرة ٢: ٥٨/٦١، ٢٦٧/ ٢٦٩؛ التكوير ٨١: ٢٤.

[٤٤٦] مما لا شك فيه انَّ الاحتمال موجود نظريًا بان تكون نسخ معينة من القرآن، كتلك التي تظهر اختلافات كبيرة عن النص العثماني، قد نُسبت خطأً إلى نسخة ابن مسعود المشهورة. فمن المحتمل، في هذه الحال، أن تتسلل اخطاء النسخ إلى صياغات ابن مسعود المزعومة. غير أن هناك ايضًا احتمالاً ضعيفًا بان تكون قراءات ابن مسعود مجرد اخطاء في الكتابة.

[٤٤٧] حول سورة (النساء ٤: ١٠١/ ١٠٢)؛ المائدة ٥: ٦٤/ ٦٩ (عند المائدة ٥: ٣/ ٤)؛ الأنفال ٨: ١؛ التوبة ٩: ١١٧/١١٨؛ هود ١١: ٨١/ ٨٣؛ يوسف ١٢: ٣١؛ الحج ٢٢: ٣٦/ ٣٧؛ لقمان ٣١: ٢٧/ ٢٦؛ البينة ٩٨: ٥/ ٤؛ قارن ايضًا القراءات الملفتة للنظر وربما غير الاصلية في سور هود ١١: ٥٧/ ٦٠؛ الاحزاب ٣٣: ٥٠/ ٤٩؛ ص ٣٨: ٢٣/ ٢٢، ٣٩/ ٣٨؛ غافر ٤٠: ١٦؛ الكافرون ١٠٩: ١.

العثماني، كما هي الحال في الاختلافات الكبيرة في السور الأخيرة.[٤٤٨] وإذا ما اعترفنا باحتمال نشوء كثير من الكتابات بسبب النقل الشفوي، فإنّه ينبغي الاعتراف بانه من الممكن أن تنشأ أيضًا عنها قراءات أبسط وأكثر راحة، بل وأصَحّ لغةً. مع ذلك، لا يمكن بالطبع التوصل إلى البتّ المؤكَّد في شأن كل المواضع المفرَدة.

من المرجح أن تكون مجموعة القراءات المنسوبة لابن مسعود ذات أصل موحَّد نسبيًا. وتتجمَّع هذه الكمية بالإعادة المتكرِّرة للمعالم نفسها، فتصبح وحدة واحدة،[٤٤٩] بدون إثارة شك حول توحيدها واتباعها لمبدأ واحد. ولا يمكننا البتّ في مسألة ما إذا كان هذا الشكل النصّي يعود إلى ابن مسعود، وإلى أيّ مدى قام هو فعلاً بتدوين الرواية الشفوية الأصلية بهذا الشكل، وبمراعاة إدخال تغييرات مراعاةً للنص الأصلي، أو ربما أيضًا غيَّر بنفسه أحيانًا في النصّ. مهما يكن، ليس مستحيلاً ان يكون هو واضع النصّ؛ وبالدرجة الأولى لا توجد شكوك بسبب الترتيب التاريخيّ، نظرًا إلى انه، حتى بالنسبة للصياغات الناشئة عن تغيير مقصود للنص، يجب أن يكون لها أجل محدَّد، نشأت قبله، وهذا ينطبق على كل الصياغات غير العثمانية (انظر أعلاه ص ٤٤٥و). الوسيلة الوحيدة التي نملكها للبتّ في مسألة الصحة هي الإسناد الذي يرفقه أبو عبيد بكل البيانات، والطبري بنصفها، وسوى ذلك من بيانات المنشأ. وهي بالطبع ليست ذات نتائج مضمونة. ينطبق هذا بالذات على الصياغات التي توجد في مواضع تحتوي على صعوبات أو تدفع إلى الاختلاف في الرأي، وترتبط ارتباطًا وثيقًا مع مادة المأثور التفسيرية، وبالتالي تخضع للشكوك النقدية نفسها التي تخضع لها هذه المادة. ويُقدِّم الإسناد

---

[٤٤٨] حول السور البقرة ٢: ٢٤/ ٢٢ (في البقرة ٢: ٢٠و/١٩)، ١٠٤/ ٩٨، ١٢٨/١٢٢، ٢٥٩/ ٢٦١؛ آل عمران ٣: ١؛ الانفال ٨: ٣٨/٣٩؛ التوبة ٩: ١١٠/ ١١١؛ النحل ١٦: ٧٦/٧٨؛ الكهف ١٨: ٣٨/٣٦؛ مريم ١٩: ٣٤/٣٥؛ النمل ٢٧: ٨١/٨٢؛ القصص ٢٨: ٢٨؛ الصافات ٣٧: ١٢٣؛ ص ٣٨: ٦/٥؛ الشورى ٤٢: ٢/١؛ الحجرات ٤٩: ١٧؛ العلق ٩٦: ١٥؛ العصر ١٠٣: ١؛ الإخلاص ١١٢: ١ ـ ٢؛ والإضافات الأعراف ٧: ٤٠/٣٨؛ الرحمن ٥٥: ٤٢.

[٤٤٩] أنظر السور البقرة ٢: ٢٠/١٩، ١٣٢/١٢٦، ٢١٧/٢١٤، ٢٢٦؛ آل عمران ٣: ١٧١/١٦٥، ١٨١/١٧٧؛ النساء ٤: ١٥/١٩، ١٣٥/١٣٤؛ المائدة ٥: ٢، ٣٨/٤٢، الأعراف ٧: ٢٦/٢٥؛ القصص ٢٨: ٢٨؛ الممتحنة ٦٠: ١١.

في اغلب الاحوال انطباعًا ملائمًا، إذا لم يبتعد كثيرًا عن القرن الثاني للهجرة. هذا الانطباع تثبّته الأبحاث المتعمّقة في هذا المجال.(٤٥٠) ترجع إسنادات أبي عبيد، سواء في كتابه «فضائل»، أو عند الطبري، عادة إلى حجاج بن محمد الأعور (ت ٢٠٦) عن هارون بن موسى الأعور الأزدي في البصرة (ت حوالى ١٧٠) الذي كان نحويًا وعارفًا بالقراءات وخاصة غير المشهورة، أو بشكل أندر إلى العارف بالقرآن (عبد الملك بن عبد العزيز) ابن جريج في البصرة (ت ١٤٩/ ١٥١)؛(٤٥١) ويوجد مرجع بصري آخر، ينقص عند أبي عبيد، وهو قتادة بن دعامة (ت ١١٧ أو نحو ذلك).(٤٥٢) إلى جانب هذه المجموعة المنحدرة من البصرة توجد مجموعة كوفية يرجع إليها الطبري أكثر من أبي عبيد، وتشمل المحدِّث المشهور إبراهيم بن يزيد النخعي(٤٥٣) (ت ٩٥ أو ٩٦)، وأبا إسحاق (عمرو بن عبدالله) الحمداني السبيعي (ت ١٢٦ أو نحو ذلك) و(إسماعيل بن عبد الرحمن) السُدِّي (ت ١٢٧) وهما أيضًا من المحدّثين المشهورين.(٤٥٤) إذا كنا نقف عند هارون على أرضية صلبة للاهتمام بنص القرآن، بعيدًا عن مجال الحديث المفسِّر الذي لا يوثق بصحته، فإنَّ المراجع الكوفية تقودنا إلى مكان وزمان، حيث لا تزال القراءة المتّصلة والمنسوبة لابن مسعود تتّصف بالحيوية وبالذكرى الحية.(٤٥٥) ومن المرجَّح أيضًا أنَّ يكون لقسم كبير من المأثورات عند الطبري والزمخشري وسيبويه (ت قبل ١٨٠)، التي ليس لها إسناد، أصلٌ في الممارسة الحية، أو في رواية نحوية ـ علمية للقرآن. وهذه الصفة تسمح لهذين العالمين بادّعاء مزيد من الاعتداد بالنفس في مواجهة الرواية

---

(٤٥٠) ليست وظيفة هذه الابحاث أن تحقِّق نتائج بالنسبة للمواضع واحدًا واحدًا، عبر فحص الإسناد، بل أن تؤدي الى فهم الصفة العامة للرواية.

(٤٥١) ابن جريج يستشهد غالبًا بمراجع اقدم، خاصة ابن مجاهد الذي يُعدّ من انصار ابن مسعود.

(٤٥٢) حول ذلك الطبري الذي يشير إلى قراء بصريين عدة مرات من دون ذكر اسمائهم.

(٤٥٣) الذي يستشهد أحيانًا بخاله علقمة بن قيس النخعي (ت ٦٢).

(٤٥٤) ومنهم احيانًا قراء ونحويون، لم يُذكَروا من قبل.

(٤٥٥) قارن الطبري ج ٦، ص ١٣٣، س ٢ وج ٧، ص ١٩، س ١٢ «في قراءتنا»، السطر ١٤ «في قراءة اصحاب عبدالله (أي ابن مسعود)»، س ١٨ وج ٩، ص ١١٠، س ٢١ «كان اصحاب عبدالله يقرأون (ها)»؛ ج ١٦، ص ٥٥، س ١٠: «كانوا يقولون.. في قراءة عبدالله».

المأثورة.(٤٥٦)

هكذا توجد بالتأكيد إمكانية، بل ربما أيضًا ترجيح، بأنَّ معظم ما ينسَب لابن مسعود من قراءات يرجع فعلاً إلى نسخته القرآنية. ولا يحتاج الأمر لدليل على أنَّ ما بأيدينا من اختلافات لنصه عن النص العثماني هو جزء صغير جدًّا من هذه الاختلافات.

د) نص أُبيّ(٤٥٧)

نبدأ هنا بتجميع مواد الاختلاف في نص أُبيّ المنقول عنه وتوضيحها بإيجاز.

سورة الفاتحة ١: ٥/٤ في بداية الآية إضافة «اللّهم» كبداية لسورة جديدة.(٤٥٨)

سورة البقرة ٢: ٢٠/١٩ «يخطف» (قارن ابن مسعود): «يتخطف»؛ قارن أدناه البقرة ٢: ٢٥٩/٢٦١ |البقرة ٢: ٢٠/١٩ «مشوا فيه»: «مشوا فيه» «مروا فيه» «سعوا فيه»،(٤٥٩) تكرار المرادفات. |البقرة ٢: ٣١/٢٩ «عرضهم»: «عرضها»؛(٤٦٠) قارن ابن مسعود. |البقرة ٢: ١١١/١٠٥ «مَن كان هودًا أو نصارى»: مفرد «يهوديًا و نصرانيًا».(٤٦١) |البقرة ٢: ١٢٠/١١٣ «ولا»: «وما»؛(٤٦٢) قارن ابن مسعود. |البقرة ٢: ١٢٦/١٢٠ «فأُمتعه» و«أضطرُّه» (الله): جمع المتكلم مما يجعل القراءة مُلحقة بصيغة الأمر.(٤٦٣) |البقرة ٢: ١٣٧/١٣١ «بمثل ما»: «بالذي»؛ قارن ابن

(٤٥٦) الرواية المفردة تمامًا في «الفهرست»، التي تعطي انطباعًا يوثق به، تقدِّم بعض الاثباتات لذلك.

(٤٥٧) انظر حوله الجزء الثاني من هذا الكتاب، وكذلك Goldziher, *Richtungen*, p. 8؛ *Caetani, Annali*، السنة ١٩، رقم ٩١ ـ ١٠١.

(٤٥٨) «الفهرست»، ص ٢٧، س ١٦؛ ليست عند الزمخشري.

(٤٥٩) «الإتقان»، نوع ١٦، مسألة ٣، قول ٩؛ ليست عند الزمخشري.

(٤٦٠) أيضًا الطبري ١، ١٦٧، ٦.

(٤٦١) أيضًا الطبري ١، ٣٧١، ٢٠.

(٤٦٢) الطبري ١، ٣٨٩، ١٢ فقط «ما».

(٤٦٣) الطبري ١، ٤٠٧، ١٤ يورد أُبيًا كراوية ثقة بخصوص صيغة المتكلم فقط وليس كقراءة.

مسعود. |البقرة ٢: ١٣٩/١٤٤ «شطر»: «تلقاء»، توضيح. |البقرة ٢: ١٤٣/١٤٨ «وجهة»: «قبلة»، توضيح.[٤٦٤] |البقرة ٢: ١٨٠/١٨٤ بعد «أُخر» تُضاف «متتابعات»، مثل ذلك البقرة ٢: ١٩٢/١٩٦ بعد «أيام»؛ قارن ابن مسعود (وأبيّ نفسه) سورة المائدة ٥: ٨٩/ ٩١. |البقرة ٢: ١٨١/١٨٥ «وأن تصوموا»: «والصيام»، ملحقة بقراءة «وإن». |البقرة ٢: ٢٠٠/٢٠٤ «ويُشْهِد»: «ويستشهد»، مما يمكن من اتقاء القراءة «ويَشْهَد» (بدلاً من «ويُشهِد» المعتادة). |البقرة ٢: ٢٠٥/ ٢٠١ «ويهلك»: «وليهلك»[٤٦٥] مع إعادة حرف العطف «و»؛ قارن أعلاه ابن مسعود بشأن سورة البقرة ٢: ٢١٤/٢١٧. |البقرة ٢: ٢١٦/٢١٩ «أكبر»: «أقرب». النص العثماني أسهل، ويوجد شك بتأثير الكلمات السابقة «أثم كبير». |البقرة ٢: ٢٢٨ «بردِّهن»: «بردّتهن». |البقرة ٢: ٢٢٩ «يخافا»: «يظنّا»،[٤٦٦] مناسبة اكثر للسياق. |البقرة ٢: ٢٣٩/٢٣٨ بعد «الوسطى» إضافة «صلوة العصر»؛[٤٦٧] هذه الإضافة لحل خلاف قائم (غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٤و). |البقرة ٢: ٢٤٠/ ٢٤١ «وصية»: «متاع» (حسب آخرين «فمتاع»)، لكي تستبعد منذ البداية فكرة وصية متصلة. |البقرة ٢: ٢٤٩/٢٤٨ «التابوت»: «التابوه» (قارن أعلاه الجزء الثاني ص ٢٨٧و). |البقرة ٢: ٢٥٠/٢٤٩ «قليلا»: «قليل»، مخالفة للقواعد النحوية المعتادة ومشكّلة حسب المعنى. |البقرة ٢: ٢٦١/٢٥٩ «يتسنَّه»: «يسّنّه»،[٤٦٨] وعلى العكس التوبة ٩: ٥٧ «مدخلا»: «متدخلا»؛ مريم ١٩: ٦٨/٦٧؛ الفرقان ٢٥: ٦٣/٦٢ «يذكر»: «يتذكر»؛ الحديد ٥٧: ١٧/١٨ «المُصَّدِّقين والمُصَّدِّقات»: «المتصدقين والمتصدقات»؛[٤٦٩] المنافقون ٦٣: ١٠ «فاصَّدق»: «فاتصدق»، لتأمين الاشتقاق

---

[٤٦٤] البقرة ٢: ١٧٧/ ١٧٢ في الكشف، وعند ابن مسعود قراءة «بان».

[٤٦٥] الطبري ٢، ١٧٩، ٨؛ ليست عند الزمخشري.

[٤٦٦] ايضًا الطبري ٢، ٢٦١، ١٥.

[٤٦٧] ابو عبيد، غير مذكورة عند الزمخشري. قارن الطبري ٢، ص ٣٢٧، س ١٥، ص ٢٢٨، س ٢٣، حيث من المرجح موافقة أُبيّ على قراءة «وصلوة العصر».

[٤٦٨] قارن حول ذلك التقرير اعلاه الحاشية ٤٣.

[٤٦٩] «الكشف»؛ الزمخشري بدون أسماء.

من الوزن ٥؛ قارن أعلاه بشأن البقرة ٢: ٢٠/١٩ وحول ذلك ابن مسعود. |البقرة ٢: ٢٧٥/٢٧٦ «جاءه» مباشرة بعد «موعظة»: «جاءته». |البقرة ٢: ٢٨٠ «ذو»: «ذا»،[٤٧٠] أقرب لغويًا. |البقرة ٢: ٢٨١ «ترجعون»: «تصيرون»؛ قارن ابن مسعود. |البقرة ٢: ٢٨٣ «أمِنَ»: «أومِنَ»، ما ينتج تركيبًا قاسيًا.

سورة آل عمران ٣: ٧/ ٥ «والراسخون.. يقولون»: «ويقول الراسخون»؛[٤٧١] قارن ابن مسعود. |آل عمران ٣: ١٩/ ١٧ «الإسلام»: «للإسلام»، تحديد تشكيل «إنَّ» (ليس «أن»، متعلقة بـ «شهد الله»). |آل عمران ٣: ٢١/ ٢٠ «ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين»: «ويقتلون النبيين والذين»،[٤٧٢] حذف العبارة البديهية «بغير حق» وتأكيد معنى «يقتل» (ليس «يقاتل»، انظر ابن مسعود حول البقرة ٢: ٢٢٦) في المفعول به الثاني أيضًا. |آل عمران ٣: ٣٧/ ٣٢ «وكفلها»: «واكفلها»، لاستبعاد القراءة باعتبارها صيغة فَعَلَ. | آل عمران ٣: ١٥٣/ ١٤٧ بعد «تُصْعِدُون» إضافة «في الوادي»،[٤٧٣] إضافة توضيحية، تُحدد الفعل بمزيد الثلاثي، ولكن ليس بالثلاثي. |آل عمران ٣: ١٨٨/ ١٨٥ «أتوا»: «فعلوا»، مرادف أوضح، ويُلحق في ذات الوقت بالكتابة «أُوتوا» (مبني للمجهول).

سورة النساء ٤: ١٢/ ١٥ بعد «أخت» إضافة «من الأم»، إضافة ضرورية من ناحية المعنى، ما يجعلها تحديدًا، يمكن اكماله بسهولة. |النساء ٤: ٩٠/ ٩٢ «أو» غير موجودة، ما يزيد من صعوبة التركيب الصارم للنص العثماني. |النساء ٤: ١٠١/ ١٠٢ انظر ابن مسعود. |النساء ٤: ١٢٩/ ١٢٨ «كالمُعلَّقة»: «كالمسجونة»، أحد تفسيرات الكلمة المختلف عليها.[٤٧٤] |النساء ٤: ١٣٥/ ١٣٤ «بهما»،[٤٧٥]

---

[٤٧٠] الطبري ٣، ٢٩، ولا ينكرها الزمخشري.

[٤٧١] أيضًا الطبري ٣، ١١٣، ٢٧؛ «الإتقان»، نوع، ٤٣ فصل ٢ (حسب الفرّاء).

[٤٧٢] تنقص عند الزمخشري الولو الاولى، والأرجح أنّها سقطت سهوًا.

[٤٧٣] أيضًا الطبري ٤، ٨٢، ١٦.

[٤٧٤] على سبيل المثال، الطبري ٥، ١٨٧، ١٦و.

[٤٧٥] أيضًا الطبري ٥، ١٩١، ١٤.

بالإشارة إلى مثنيين: «بهم». |النساء ٤ : ١٥٧/١٥٩ «مونه»: «موتهم»،[٤٧٦] مطابق للكلمة اللاحقة «عليهم» (لتشكيل «ليؤمنُنّ» قبل ذلك)؛ هذا الشكل النصي يستبعد في ذات الوقت ما يُقال من ارتباط اللاحقة بـ «عيسى». |النساء ٤ : ١٦٢/١٦٤ منصوب سقط من التركيب، ولا يمكن تفسيره إلا من الخبر الوارد مع اللاحقة، «ورسلا» (مرتين): «ورسلٍ»،[٤٧٧] أي إما أن يكون جملة اسمية مركبة أو تكملة لما سبقه «إلى إبرهيم» الخ...

سورة المائدة ٥ : ٤٩/٤٥ «وكتبنا عليهم»: «وأنزل الله على بني إسرائيل»، من الافضل أن تتّصل بما سبق «أنزل الله»، اتقاءً لعلاقة خاطئة باللاحقة. |المائدة ٥ : ٤٩/٤٥ «والجروح»: «وأنَّ الجروح»، بتعبير واضح عن التبعية. |المائدة ٥ : ٤٧/ ٥١ «وليحكمْ»: «وأنْ ليحكمْ»،[٤٧٨] ما يعطي تعبيرًا واضحًا عن طبيعة الطلب وعن التبعية للجملة السابقة. |المائدة ٥ : ٦٢/٥٧ «والكفار»: «ومن الكفار»،[٤٧٩] مع استئناف استعمال حرف الجر بعد «و»؛ قارن أعلاه ابن مسعود بشأن البقرة ٢ : ٢١٤/٢١٧. |المائدة ٥ : ٧٣/٦٩ «والصابئون»: «والصابئين»،[٤٨٠] انظر ابن مسعود، وأعلاه ص ٤٥١و.

سورة الأنعام ٦ : ١٦ انظر بشأنها ابن مسعود. |الأنعام ٦ : ٧٤ «آزر»: «يا آزر»،[٤٨١] منادى واضح. |الأنعام ٦ : ١٠٩ «انها»: «لعلها»،[٤٨٢] تناسب أكثر في السياق. |الأنعام ٦ : ١١١ «قبلا»: «قبيلا»،[٤٨٣] تحدد مفهوم الكلمة (مثل الإسراء

---

(٤٧٦) أيضًا الطبري ٦، ١٣، ٣٥.

(٤٧٧) أيضًا الطبري ٦، ١٨، ١٦. لا يُلمِّح الزمخشري بشيء حول التشكيل، لكن الطبري يشترط الرفع.

(٤٧٨) أيضًا الطبري ٦، ١٥٣، ٢٤، الذي يشكُّ صراحة في أمانة الرواية.

(٤٧٩) أيضًا الطبري ٦، ١٦٦، ٣١.

(٤٨٠) حسب أبي عبيد، الرقاقة ٣٧، وجه ٢. ومن المرجح «والصابئون»، و«يا أيها» بدلاً من «ان». لكن هذه هي القراءة المنسوبة لابن مسعود.

(٤٨١) «الإتحاف» حول هذا الموضع؛ لا يذكرها الزمخشري.

(٤٨٢) أيضًا «الإتحاف» حول هذا الموضع.

(٤٨٣) أبو عبيد؛ لا يذكرها الزمخشري.

١٧ : ٩٢/ ٩٤) وتناسب المفرد السابق أفضل من الجمع «قُبُلا».[٤٨٤] |الأنعام ٦ : ١٤٣/ ١٤٤ «المَعِز»: «المعزى». |الأنعام ٦ : ١٥٣/ ١٥٤ «إنَّ/ أنَّ هذا صراطي»: «وهذا صراط ربك»، قارن ابن مسعود.

سورة الأعراف ٧: ١٠٥/ ١٠٣ «على أن»: «بأن»، قارن ابن مسعود. |الأعراف ٧: ١٢٧/ ١٢٤ «ويذرك»: «وقد تركوك أن يعبدوك»،[٤٨٥] تصحيح جريء لنص غامض بعض الشيء. |الأعراف ٧: ١٧٠/ ١٦٩ «يمسكون»: «مسكوا»، بعد «الذين» (قارن ابن مسعود بشأن البقرة ٢ : ٢٢٦)، بوضوح صيغة المزيد بحرف وليس المزيد المتعدي.

سورة التوبة ٩: ٤٩ «سقطوا»: «سقط»، مطابقة للمفرد السابق «يقول».

سورة يونس ١٠ : ٢ «إنَّ هذا لَسحر (لَساحر)»: «ما هذا إلا سحر»، قارن أدناه بشأن طه ٢٠: ٦٣/ ٦٦. |يونس ١٠ : ٢٤/ ٢٥، إضافة «وما أهلكناها إلا بذنوب أهلها».[٤٨٦] |يونس ١٠ : ٢٧/ ٢٨ «أُغشِيَتْ وجوهُهم قطعا من الليل مظلما»: «يغشى وجوهَهم قِطَعٌ . . . مظلم»،[٤٨٧] تشكيل مبني للمعلوم بدلاً من المبني للمجهول المبحوث عنه. |يونس ١٠ : ٥٨/ ٥٩ «فلْيفرحوا»: «فافرحوا»،[٤٨٨] يضمن المفهوم في صيغة المخاطب (= فلتفرحوا). |يونس ١٠ : ٧١/ ٧٢ «وشركاءكم»: «وادعوا شركاءكم»، لأنَّ «شركاءكم» لا تناسب كمفعول به للفعل السابق. |يونس ١٠ : ٨١ «جئتم»: «أتيتم»،[٤٨٩] وبالعكس الأنبياء ٢١ : ٤٧/ ٤٨ «آتينا»: «جئنا»

---

[٤٨٤] مخطوط «فضائل» لأبي عبيد في برلين يورد قراءة «هذه أنعام وحرث» في سورة الأنعام ٦: ١٣٨/ ١٣٩، وهو ما يتفق مع النص العثماني؛ على الأرجح خطأ في المخطوط.

[٤٨٥] أيضًا أبو عبيد ومنه الطبري ٩، ١٦، ٤؛ لا ينكرها الزمخشري.

[٤٨٦] هكذا أبو عبيد والطبري ١١، ٦٥، ٢٢، هنا وراء «بالأمس» في النص؛ الطبري ١١، ٦٥، ١٦وو. ومن المرجح أن يوجد «وما كان الله يهلكها» وراء «عليها» في النص. لا ينكرها الزمخشري.

[٤٨٧] أيضًا الطبري ١١، ٨٠، ٦وو.

[٤٨٨] حسب أبي داود، «سنن»، كتاب الحروف رقم ١٢؛ الطبري ١١، ٨٠، ٦وو؛ «الإتحاف» حول الموضع. من المرجح «فلتفرحوا» بالتوافق مع الرسم العثماني.

[٤٨٩] أيضًا أبو عبيد؛ الطبري ١١، ٩٤، ٢١.

مما يُبعد في ذات الوقت التصحيف «أثبنا» والمفهوم كصيغة مزيد الثلاثي المتعدي.

سورة هود ١١ : ٢٨/ ٣٠ «فعميت»: «فعمّاها»،[٤٩٠] تثبت القراءة كصيغة مزيد الثلاثي (وبهذا «الله» كصاحب العمل).

سورة يوسف ١٢ : ٧ «آية»: «عبرة»[٤٩١] (قارن أعلاه الحاشية ٨٩). |يوسف ١٢ : ١٨ «فصبر جميل» (حالة رفع بدون ارتباط بالجملة، صعبة على الفهم): «فصبرا جميلا». |يوسف ١٢ : ٩٠ «إنك لأنت»[٤٩٢] (قول): «أئنك أو أنت»[٤٩٣] (السؤال المتعجب الذي يناسب السياق أكثر).

سورة الرعد ١٣ : ٢ «ترونها»: «ترونه» (متعلقة باللفظة «عمد» المفردة، وهي الإمكانية الوحيدة في هذا السياق).

سورة إبراهيم ١٤ : ٤٢/ ٤٣ «ولِوالديَّ»: «ولأبوَيَّ»، استبعاد قراءة «ولولديَّ» و «ولوالِدي». |إبراهيم ١٤ : ٤٥و/ ٤٧ «وإن كان مكرهم»: «ولولا كلمة الله»، و «منه»: «من مكرهم»؛[٤٩٤] تصحيح جريء جدًا للموضع الملطَّف بخفر عند ابن مسعود.

سورة النحل ١٦ : ٣٧/ ٣٩ «يهدي مَن»: «هادِيَ لِمَنْ» (المعنى: «من يضله الله فلا هادي له»)، وفي النص العثماني «الله» هو في ذات الوقت فاعل عدم الهدى والضلال. (قارن أعلاه ابن مسعود، الحاشية ٢٨٠. |النحل ١٦ : ٣٧/ ٣٩ «يضل»: «أضل»،[٤٩٥] قراءة تخدم نفس الغرض الذي ذكرناه قبل قليل وترفض صيغة الثلاثي المجرَّد.

---

[٤٩٠] أيضًا الفرّاء، «معاني القرآن» (نسخة القسطنطينية وهبه ٦٠) حول الموضع؛ حسب الطبري ١٢، ١٧، ٢١ من المرجح نص ابن مسعود.

[٤٩١] أبو عبيد، لا يذكرها الزمخشري.

[٤٩٢] هكذا في الرسم العثماني مع أنّ الأغلبية يقرأون «أئنك»، حيث لا تناسب «لـ».

[٤٩٣] أيضًا الطبري ١٣، ٢٢، ١٨.

[٤٩٤] «الكشف». لا يذكرها الزمخشري، وفي بداية الاستشهاد القرآني وضعت المخطوط «ومكروا» بدلاً من «وقد مكروا»؛ ويبدو أنّ ذلك حدث سهوًا.

[٤٩٥] نص الكلمة عند الزمخشري ليس واضحًا تمامًا.

سورة الإسراء ١٧ : ١٣/ ١٤ «ونخرج له»: «يقراه» (؟).[٤٩٦]|الإسراء ١٧ : ١٦/ ١٧ «أمرنا مترفيها ففسقوا»: «بعثنا أكابر مجرميها فمكروا»؛[٤٩٧] تخفيف للفكرة المريبة بأنَّ الله يُسبِّب الخطايا لكي يتمكّن بعد ذلك من المعاقبة عليها. |الإسراء ١٧ : ٣٣/ ٣٥ «تسرف/ يسرف»: «تسرفوا»، جمع المخاطب الغائب، مثل قبل ذلك و بعد ذلك، بينما النص العثماني أقرب إلى مفهوم صيغة الغائب المفرد وذلك بالعلاقة مع كلمة «وليّ»[٤٩٨] السابقة. |الإسراء ١٧ : ٧٦/ ٧٨ «يلبثون»: «يلبثوا»، بعد «وإذًا»، قارن أعلاه الحاشية ٨٧، وابن مسعود بشأن النساء ٤ : ٥٣/ ٥٦. |الإسراء ١٧ : ١٠١/ ١٠٤ «وإنّي لأظنّك.. مثبورًا»: «وإنْ أخالُك.. لَمَثبورًا»، مع التركيب القديم الجيد «إنْ = إنَّ» (انظر أعلاه الحاشية ٢٢).

سورة الكهف ١٨ : ٢٥/ ٢٤ «سنين»، بعد «مائة» تعارض القاعدة المعتادة: «سنة». |الكهف ١٨ : ٧٧/ ٧٦ «لتّخذت»: «لأوتيتَ»،[٤٩٩] وربما وُضع المرادف بسبب غرابة الكتابة (قارن ابن مسعود).

سورة مريم ١٩ : ٣٤/ ٣٥ بعد «الذي» إضافة «كان الناس» من أجل تعريف كلمة «يمترون» بضمير الغائب والماضي. |مريم ١٩ : ٣٦/ ٣٧ «وأن»: «إن»،[٥٠٠] تستبعد قراءة «وأن».

سورة طه ٢٠ : ١٥ يضاف في الختام «من نفسي»،[٥٠١] انظر أعلاه الحاشية ٩١. |طه ٢٠ : ٣١/ ٣٢، و٣٢/ ٣٣ يغير موضعهما وتوضع «و» قبل الآية ٣١/ ٣٢ (قارن حول ذلك ابن مسعود). |طه ٢٠ : ٦٣/ ٦٦ «إن هذان لساحران»: «إنْ ذان إلا

---

[٤٩٦] أبو عبيد؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٤٩٧] أبو عبيد؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٤٩٨] حول «سيّئة»: الإسراء ١٧: ٣٨/ ٤٠، التي يقرأها الكثيرون لإحداث التطابق مع «مكروها» «سيّئُه» (قارن أيضًا القراءة أعلاه ص ٤٥٧و) يورد أبو عبيد قراءة تقدمها المخطوط على شكل «سيأه»[من دون نقطة النون]»؛ وربما كان المقصود بها القراءة المجهول صاحبها التي أوردها الزمخشري «سيئَت».

[٤٩٩] أبو عبيد؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٥٠٠] أيضًا الطبري ١٦، ٥٦، ٢٧.

[٥٠١] الطبري ١٦، ٩٩، ١٧. مجهول صاحبه (في بعض الحروف).

ساحران»، [٥٠٢] انظر أعلاه حول يونس ١٠ : ٢؛ قارن ابن مسعود.

سورة الحج ٢٢ : ٧٨/ ٧٧ «هو»: «الله»، تمنع الارتباط مع «إبراهيم».

سورة المؤمنون ٢٣ : ٢٠ «تنبت»: «تثمر»، قارن ابن مسعود.

سورة النور ٢٤ : ١٥/ ١٤ «تلقونه»: «تتلقونه»، [٥٠٣] صيغة أوضح.|النور ٢٤ : ٣٥ «نوره»: «نور من آمن بالله» (أو بدلاً من «الله» فقط «به»)؛ [٥٠٤] قارن ابن مسعود.

سورة الشعراء ٢٦ : ١٢٩ «لعلكم»: «كأنكم»، [٥٠٥] توضيح.|الشعراء ٢٦ : ٢٠٢ «فيأتيهم»: «ويروه».

سورة النمل ٢٧ : ٨ «بورك من في النار»: «تباركت الأرض» أو «بوركت النار»، [٥٠٦] والصياغتان تخدمان حذف «مَن» التي لا يمكن إلا أن تتعلق بالله فقط، وتجبر عندها على التفسيرات.|النمل ٢٧ : ٢٥ «في السموات»: «من السماء»، [٥٠٧] تناسب أكثر الفعل «خرج» على وزن أَفْعَلَ. |النمل ٢٧ : ٢٥ «ما تخفون»: «سركم»، [٥٠٨] مرادف أوضح ولكنَّه يُعطِّل الموازاة.|النمل ٢٧ : ٣٠ «انَّه»... «وإنَّه»: «أنْ»... «وأنْ» ترتبط أفضل بكلمة «كتاب» السابقة.|النمل ٢٧ : ٨٢/ ٨٤ «تُكلمهم»: «تنبئهم»، [٥٠٩] قارن ابن مسعود (عند النساء ٤ : ١٩).|النمل ٢٧ : ٩٢/ ٩٤ «أن أتلُوَ»: «وأتلُ عليهم هذا»؛ [٥١٠] قارن أعلاه الحاشية ٣٧١.

---

(٥٠٢) أيضًا «المباني» الجزء الرابع من المقدمة.

(٥٠٣) الطبري ١٨، ٦٩، ٣٠؛ عند الزمخشري مجهول الصاحب.

(٥٠٤) الزمخشري والطبري ١٨، ٩٤، ٣٢، فقط «به»؛ أبو عبيد كلاهما. وبخلاف ذلك يبدو أنَّ الطبري ١٨، ٩٤، ٢٨، يقدم «نور المؤمن».

(٥٠٥) في الطبري ١٩، ٥٤، ٢٦ مجهول صاحبه (في بعض الحروف).

(٥٠٦) أي نصّان، يستبعد كلٌ منهما الآخر.

(٥٠٧) الطبري ١٩، ٨٥، ١٥، يقرأ نص أُبيّ «لله الذي يعلم سركم» منقصًا «يخرج ـ الارض و» ـ على الأرجح سهوًا.

(٥٠٨) انظر الحاشية السابقة.

(٥٠٩) أيضًا أبو عبيد.

(٥١٠) أيضًا أبو عبيد، لكن من دون «هذا». وليس واضحًا كيف يمكن أن تدخل القراءة في السياق.

سورة سبأ ٣٤: ١٤/١٣ «الجن»: «الإنس»، ما يزيل صعوبة الفهم الناجمة عن الإشارة الرمزية لأسطورة لم يُفصَّل الكلام عنها، ويقضي في الوقت نفسه على معنى القصة؛ قارن ابن مسعود. [سبأ ٣٤: ٢٤/٢٣ «لَعلى»: «وأمّا على»، تبرز الفصل (يتبع «أو») بشكل أشدّ.

سورة يس ٣٦: ٣٠/٢٩ تنقص[٥١١] «على» ما يشير إلى القراءة التي تظهر[٥١٢] كتوضيح لقوله «يا حسرة العباد على نفسها». [يس ٣٦: ٧٢ «ركوبهم»: «ركوبتهم»؛[٥١٣] أوضح (= «رَكوب» وليس «رُكوب»).

سورة الزمر ٣٩: ٣/ ٤ «نعبدهم»: «نعبدكم»[٥١٤] (وأيضًا السابقة «تـ» بدلاً من «يـ»)، تنفيذ منطقي للكلام المباشر.[٥١٥]

سورة الزخرف ٤٣: ٥٨، انظر عند ابن مسعود. [الزخرف ٤٣: ٦١ «لَعِلْم»: «لَذِكْر»،[٥١٦] تبديل كلمة صعبة بكلمة ليست أسهل منها.

سورة الفتح ٤٨: ٢٦ بعد «الجاهلية» إضافة «ولو حميتم كما حموا لفسد المسجد الحرام»،[٥١٧] إضافة تفصّل الموقف وتوضّحه.

سورة النجم ٥٣: ٢٨/ ٢٩ «به» (غير دقيقة بالإشارة إلى الملائكة): «بها».

سورة الرحمن ٥٥: ٣١ «الكم»: «إليكم»، لكسب معنى نافع من الفعل المسيطر «فرغ».

سورة الواقعة ٥٦: ٢٢ «وحورٌ عينٌ»: «وحورًا عينًا»،[٥١٨] ملفتة كثيرًا للنظر.

---

[٥١١] أبو عبيد؛ لا يذكر الزمخشري اسماه.

[٥١٢] الطبري ٢٣، ٣، ٨، ١١.

[٥١٣] أبو عبيد؛ الزمخشري، مجهول.

[٥١٤] أيضًا الطبري ٢٣، ١١٠، ٢٦.

[٥١٥] قارن ابن مسعود الذي يضع قبل ذلك «قالوا».

[٥١٦] أيضًا الطبري ٢٥، ٤٩، ٢٦.

[٥١٧] «المباني»، المقطع الرابع من المقدمة؛ كنز ١ رقم ٤٨٢٢و؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٥١٨] سيبويه § ٢٧؛ لا يذكرها الزمخشري.

سورة الحديد ٥٧ : ٢٩ «ألاّ»: «إنَّهم لا»،[٥١٩] لتفادي التشكيل «أنْ» مع المضارع المرفوع.

سورة الطلاق ٦٥ : ١ «يأتين»: «يفحشن عليكم»، أكثر تحديدًا (ضدكم وليس ضد الله).

سورة الجن ٧٢ : ٢١ «ضرًا»: «غيًا»، تناسب أكثر للضد «شدا».

سورة المدثر ٧٤ : ٣٦/ ٣٩ «نذيرا»: «نذير»، أوضح نحويًا.

سورة الأعلى ٨٧ : ١٦ انظر ابن مسعود بشأن الصف٦١ : ١٤.

سورة الفجر ٨٩ : ٢٧ قبل «المطمئنة» ولتوضيحها تضاف «الآمنة».[٥٢٠]

الفجر ٨٩ : ٢٨ «ارجعي إلى»: «ائتي»، موضوعة قصدًا لتكون أكثر عمومية.

سورة الإخلاص ١١٢ : ١ «قل» غير موجودة، قارن ابن مسعود.

يضاف إلى ما تقدم عدد من المواضع التي يتفق نص أُبيّ فيها مع نص ابن مسعود:[٥٢١] سورة البقرة ٢ : ٦١/ ٥٨ (مصر)،[٥٢٢] ٨٣/ ٧٧،[٥٢٣] ١٣٢/ ١٢٦، ١٧٧/ ١٧٢[٥٢٤]، ٢١٣/ ٢٠٩،[٥٢٥] ٢٢٢ (انظر أعلاه ص ٤٩٨، السطر ١٢و).[٥٢٦] آل عمران ٣ : ٨١/ ٧٥،[٥٢٧] ١٣٣/ ١٢٧. النساء ٤ : ٧٩/ ٨١.[٥٢٨] المائدة ٥ : ٦٠/ ٦٥ (فقط «وعبدوا» بدون «من»)،[٥٢٩] ٨٩/ ٩١.[٥٣٠] الأنعام ٦ : ١٠٥،[٥٣١]

---

[٥١٩] سيبويه § ٢٧٦؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٥٢٠] أيضًا الطبري ٣٠، ١٠٥، ١٦و.

[٥٢١] تُنكَّر المواضع التي يشهد على الأقل مرجع واحد على وجودها في النصين. اذا حدث خلط بين الموضعين، فهو ينبغي ان يكون اقدم من المرجع المعني بالامر.

[٥٢٢] «الإتحاف»؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٥٢٣] أيضًا الطبري ١، ٢٩٥، ١٣.

[٥٢٤] «الكشف»؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٥٢٥] الطبري ٢، ١٨٨، ١٦، قارن ٢٩؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٥٢٦] «الكشف» و«الإتحاف»؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٥٢٧] أيضًا الطبري ٣، ٢١٧، ٢.

[٥٢٨] أبو عبيد (انظر أعلاه الحاشية ٣١٥)؛ لا يذكرها الزمخشري.

[٥٢٩] أيضًا الطبري ٦، ١٦٩، ٣.

١٥٣/ ١٥٤ (ولكن «ربّك» بدلاً من «ربّكم»). الأعراف ٧: ٢٦/ ٢٥. يونس١٠: ٨١،[٥٣٢] ٩٨.[٥٣٣] هود ١١: ١١١/ ١١٣ (فقط «كل»). الإسراء ١٧: ٢٣/ ٢٤.[٥٣٤] الكهف ١٨: ٣٨/ ٣٦ (فقط «لكن أنا»)، ٧٩/ ٧٨.[٥٣٥] النور ٢٤: ٢٧ (بدون تغيير الموضع).[٥٣٦] النمل ٢٧: ٢٥، (فقط «تسجدون»).[٥٣٧] الحاقة ٦٩: ٩.

تجدر الإشارة إلى أنَّ أُبيًّا يظهر غاليًا كمدافع عن النص العثماني ضد الاختلافات عنه، كما في سورة النساء ٤: ١٦٢/ ١٦٠،[٥٣٨] وسورة التوبة ٩: ١٠٠/ ١٠١ («والذين» ليس «الذين»)،[٥٣٩] وسورة الجمعة ٦٢: ٩،[٥٤٠] وسورة التكوير ٨١: ٢٤، ويندرج هنا ما جاء في المصادر[٥٤١] أنَّ عثمان عند عرض نسخ القرآن أرسل وكيله هاني اليزدي بلوح كتف خروف، مكتوبة عليه المواضع الثلاثة: سورة البقرة ٢: ٢٥٩/ ٢٦١ (انظر أعلاه ص ٤٥٠)، الروم ٣٠: ٣٠/ ٢٩، الطارق ٨٦: ١٧ إلى أُبيّ، وأنَّ هذا صحّح «يتسن» وكتب «يتسنه»، وصحّح «للخلق» فكتب «لخلق الله»، وأخيرًا «فامهل» بكتابة «فمهل»، ما يعني أنَّه أنتج صيغة النص

(٥٣٠) أيضًا الطبري ٧، ١٩، ٧وو.

(٥٣١) الطبري ٧، ١٨٩، ٢٠؛ لا يذكرها الزمخشري.

(٥٣٢) أيضًا أبو عبيد؛ الطبري ١١، ٩٤، ٣١.

(٥٣٣) أيضًا الطبري ١١، ١٠٩، ١٠.

(٥٣٤) الطبري ١٥، ٤٤، ١٨؛ لا يذكرها الزمخشري.

(٥٣٥) أيضًا الطبري ١٦، ٣، ٧.

(٥٣٦) أيضًا الطبري ١٨، ٧٨، ٣. قدّم فخر الدين الرازي حول الموضع نصًا مختلفًا للنصف الثاني من الآية: «حتى تستأذنوا لكم والتسليم خير لكم من تحية الجاهلية والدمور». وهذا النص يدمّر الوزن في النص العثماني.

(٥٣٧) أيضًا الطبري، ١٩، ٨٥، ١٥.

(٥٣٨) الطبري، ٦، ١٧، ١؛ لا يذكرها الزمخشري.

(٥٣٩) أيضًا أبو عبيد؛ الطبري ١١، ٦، ١٤، ٢٩ (هنا من أبي عبيد)؛ «كنز» ١، رقم ٤٨٣١، ٤٨٦٦و.

(٥٤٠) أيضًا أبو عبيد؛ الطبري ٢٨، ٦٠، ٢٢؛ فخر الدين الرازي حول الموضع؛ «كنز» ١، رقم ٤٨١٦، ٤٨٣٠.

(٥٤١) انظر أعلاه الحاشية ٤٣ في النهاية.

العثماني.[٥٤٢]

ويروى حول تشكيل أُبيّ أنَّه اعترف إلى حد أبعد من النص العثماني بالإمالة في داخل الكلمة بكتابة «ـيـ» على سبيل المثال «للرجيل» (للرجال)، «جيا» (جاء)، «جياتهم» (جاءتهم)[٥٤٣] (قارن أعلاه ص ٤٧٨و).

تتّصف الصورة التي نحصل عليها من النص المنسوب لأُبيّ بأنَّها أقلّ ايجابية من الصورة التي زوَّدنا بها نصّ ابن مسعود. التفاتة سريعة إلى النصين تكفي لاكتشاف العلاقة الوثيقة بينهما،[٥٤٤] بالأخص في الحالات التي تكون فيها هذه العلاقة ثانوية. وكثيرًا ما وصل النصّان، كلٌّ على حدة إلى التغييرات نفسها، ما يرجّح أنَّهما استقيا، كلٌّ على حدة، بواسطة الرواية الشفوية، الاختلافات نفسها من النص العثماني. مع ذلك يظلّ نصّ أُبيّ تابعًا لنص ابن مسعود، خاصة وأنَّ رواية هذا أغنى وأوثق.

إذا ما حاولنا توصيف الكتابات المنسوبة لأُبيّ، وأهملنا في هذا السياق الاختلافات التي لها صلة بابن مسعود، فإنَّ أبرز ما نجده فيها هي الجهود المبذولة للوصول إلى تعبير لغويّ أبسط وأصح.[٥٤٥] كما نجد صياغة أكثر ضبطًا ووضوحًا، أو البت في الشكوك المحتملة،[٥٤٦] (وبالذات إيداء الراي بصدد الإمكانيات

---

[٥٤٢] يختصم عمر مع أُبيّ، سواء في المواضع التي تخالف النص العثماني (انظر حول سورة الفتح ٤٨: ٢٦) وتلك التي توافقه (انظر سورة التوبة ٩: ١٠٠/١٠١؛ الجمعة ٦٢: ٩). قارن للمزيد كنز ١، رقم ٤٨٢٧. وقد قال عمر عنه (بشأن سورة الجمعة ٦٢: ٩): «إنَّ أُبيًا كان أقرأنا للمنسوخ».

[٥٤٣] «المقنع»، باب ١٣.

[٥٤٤] فيما عدا المواضع المتّفقة فيما بينها حرفيًّا، والمذكورة أعلاه، هناك تماسّات في السور التالية: البقرة ٢: ٢٠/١٩، ٣١/٢٩، ١١٩/١١٢، ١٢٧/١٣١، ٢٠٥/٢٠١، ٢٨٢؛ آل عمران ٣: ٧/٥؛ المائدة ٥: ٥٧/٦٢، ٦٩/٧٣؛ الأعراف ٧: ١٠٥/١٠٣؛ التوبة ٩: ٥٧ الخ (في ٢: ٢٥٩/٢٦١)؛ إبراهيم ١٤: ٤٦/٤٧؛ المؤمنون ٢٣: ٢٠؛ النور ٢٤: ٣٥؛ النمل ٢٧: ٨٢/٨٤؛ سبأ ٣٤: ١٤/١٣؛ الإخلاص ١١٢: ١.

[٥٤٥] سورة البقرة ٢: ١١١/١٠٥، ٢٢٩، ٢٧٥/٢٧٦؛ آل عمران ٣: ٢١/٢٠؛ النساء ٤: ١٣٥/١٣٤، ١٥٩/١٥٧، ١٦٤/١٦٢؛ المائدة ٥: ٤٥/٤٩؛ الأنعام ٦: ١٠٩، ١١١؛ التوبة ٩: ٤٩؛ يونس ١٠: ٦٧/٦٨؛ يوسف ١٢: ١٨، ٩٠؛ الرعد ١٣: ٢؛ الإسراء ١٧: ٣٣/٣٥؛ الكهف ١٨: ٢٥/٢٤؛ النمل ٢٧: ٢٥، ٣٠؛ الزمر ٣٩: ٣/٤؛ النجم ٥٣: ٢٨/٢٩؛ الرحمن ٥٥: ٣١؛ الحديد ٥٧: ٢٩؛ المدثّر ٧٤: ٣٦/٣٩.

[٥٤٦] سورة المائدة ٥: ٤٥/٤٩، ٤٧/٥١؛ الأنعام ٦: ١٦، ١١١؛ الإسراء ١٧: ٣٣/٣٥؛ مريم ١٩: ٣٤/٣٥؛ الحج ٢٢: ٧٨/٧٧؛ سبأ ٣٤: ٢٤/٢٣؛ يس ٣٦: ٣٠/٢٩؛ (الزخرف ٤٣: ٥٨).

المتنافسة في التشكيل وما إلى ذلك.[٥٤٧] كلُّ ذلك يلائم من ناحية المحتوى إزالةَ المخالفات والشكوك[٥٤٨] أو في أحيان نادرة، التحديدَ الأدقَّ بواسطة الإضافات[٥٤٩] التي تخدم بدورها الشرح المبسَّط.[٥٥٠] وغالبًا ما ينتج عن الإدخال المتكرِّر للمرادفات نصٌّ يتَّصف بأنَّه مريح أكثر، وأبسط، وأوضح،[٥٥١] ولا يحتمل معنيين، وهو أكثر تناسبًا.[٥٥٢] في كل هذه الحالات يتَّضح الدافع للتغيير، وتترجَّح أصالة الكتابة. وفي بعض الأحيان يثبت مباشرة خطأ النص المكتسَب.[٥٥٣] ومن الملفت للنظر أنَّ الدافع المتعلّق بالمضمون ليس له عند أُبيّ الأولوية التي يحظى بها لدى ابن مسعود، وأنَّ الدافع اللغوي ـ الأسلوبي له الصدارة عنده. وبالمقارنة مع ابن مسعود نجد عنده آثارًا اقلّ عددًا ووضوحًا لرواية جانبية شفوية صحيحة. ثمة بقيّة باقية من الصعوبات النحوية،[٥٥٤] والصيغ غير الواضحة،[٥٥٥] والمرادفات الصعبة الفهم،[٥٥٦] وعدد كبير نوعًا ما من الاختلافات،[٥٥٧] والمرادفات

---

(٥٤٧) سورة البقرة ٢: ١٢٦/ ١٢٠، ١٨٥/ ١٨١، ٢٠٤/ ٢٠٠؛ آل عمران ٣: ١٩/ ١٧، ٢١/ ٢٠، ٣٧/ ٣٢؛ الأنعام ٦: ٧٤؛ الأعراف ٧: ١٧٠/ ١٦٩؛ يونس ١٠: ٥٨/ ٥٩؛ هود ١١: ٢٨/ ٣٠؛ النحل ١٦: ٣٧/ ٣٩؛ مريم ١٩: ٣٤/ ٣٥، ٢٦/ ٢٧؛ النور ٢٤: ١٥/ ١٤؛ يس ٣٦: ٧٢ (الأعلى ٨٧: ١٦).

(٥٤٨) سورة النحل ١٦: ٣٧/ ٣٩؛ الإسراء ١٧: ١٦/ ١٧؛ النمل ٢٧: ٨.

(٥٤٩) سورة البقرة ٢: ١٨٥/ ١٨٠، ٢٣٨/ ٢٣٩؛ النساء ٤: ١٢/ ١٥؛ مريم ١٩: ٣٤/ ٣٥.

(٥٥٠) سورة الأعراف ٧: ١٢٧/ ١٢٤؛ يونس ١٠: ٢٤/ ٢٥، ٧١/ ٧٢؛ طه ٢٠: ١٥؛ الفتح ٤٨: ٢٦؛ الفجر ٨٩: ٢٧.

(٥٥١) سورة البقرة ٢: ١٤٤/ ١٣٩، ١٤٨/ ١٤٣؛ النساء ٤: ١٢٩/ ١٢٨؛ الكهف ١٨: ٧٧/ ٧٦.

(٥٥٢) سورة البقرة ٢: ٢٤٠/ ٢٤١؛ آل عمران ٣: ١٨٧/ ١٨٥؛ الشعراء ٢٦: ١٢٩؛ النمل ٢٧: ٢٥؛ الطلاق ٦٥: ١؛ الجن ٧٢: ٢١؛ الفجر ٨٩: ٢٨؛ لستبعاد إمكانيات التشكيل آل عمران ٣: ١٥٣/ ١٤٧؛ إبراهيم ١٤: ٤٢/ ٤٣، الأنبياء٢١: ٤٨ (في يونس ١٠: ٨١).

(٥٥٣) بسبب خطأ في الفاصلة في سورة طه ٢٠: ١٥، عبر تعطيل الموازاة سورة النمل ٢٧: ٢٥.

(٥٥٤) سورة البقرة ٢: ٢٤٩/ ٢٥٠، ٢٨٣؛ النساء ٤: ٩٠/ ٩٢؛ الواقعة ٥٦: ٢٢و/ ٢٢.

(٥٥٥) سورة الفاتحة ١: ٥/ ٤؛ البقرة ٢: ٢٤٨/ ٢٤٩؛ يونس ١٠: ٢؛ الإسراء ١٧: ١٣/ ١٤؛ الشعراء ٢٦: ٢٠٢؛ النمل ٢٧: ٩٢/ ٩٤.

(٥٥٦) سورة البقرة ٢: ٢١٩/ ٢١٦؛ الإسراء ١٧: ١٠١/ ١٠٤.

(٥٥٧) سورة البقرة ٢: ٢٢٨؛ ٢٥٩/ ٢٦١؛ الأنعام ٦: ١٤٣/ ١٤٤؛ طه ٢٠: ٣٠/ ٣٢و.

المستعمَلة، التي لا نجد لاستعمالها على الأقل دافعًا مقنعًا،[٥٥٨] إلا أنَّ هذه البقية ليست كبيرة الحجم. كما أنّنا لا نجد حالة واحدة في النص المنسوب إلى أُبيّ، إمكانيةُ أصالتِه اكبر مما هي عليه في النص العثماني.[٥٥٩] يُضاف إلى ذلك أنَّ نص أُبيّ يفتقد إلى الترابط الداخلي الذي لاحظناه في نص ابن مسعود، ومن الصعب أن نجد فيه أيّة حالة للمعالجة المتكافئة للمواضع المختلفة.[٥٦٠] وحتى لو وُجدت مثل هذه الحالة، فإنَّها تتساوى وما يعتبَر من صفات صيغة ابن مسعود.[٥٦١]

هذه النتيجة، وفحواها أنَّ النص المنسوب لأُبيّ أقل بكثير أصالةً وترابطًا من النص المنسوب لابن مسعود، ليس لها تأثير على الإجابة على السؤال عما إذا كان هذا النص يعود حقيقةً لأُبيّ. أما الشهادات الخارجية حوله فهي أضعف ممّا هي عليه بالنسبة إلى ذاك. فأبو عبيد يقتصر تقريبًا على الاستشهاد بهارون الذي كان بدوره الراوي الثقة الرئيس لابن مسعود. أما الطبري الذي يذكر مراجعه في نحو نصف الحالات، فيغلب أن يسلك إسناده الطريق من أبي جعفر (عيسى بن عبدالله) الرازي من مرو الذي أقام في الريّ (توفي نحو عام ١٦٠) إلى الربيع بن أنس من البصرة الذي عاش في خراسان (١٤٠ أو قبل ذلك)، وأحيانًا إلى عالم القرآن المشهور أبي العالية (رُفيع بن مهران) الرياحي في البصرة (٩٠ أو بعد ذلك). وبالمقارنة مع الرواية الغنية لابن مسعود التي تعود إلى قرّاء كوفيين ونحويين ومحدِّثين من دائرة الأنصار المباشرين لنص ابن مسعود، نجد هنا رواية ركيكة، بصرية بحتة، بعيدة في جزء منها عن موطنها، ولا تشير إلى أيّ أثر تركته الممارسة الحيّة.[٥٦٢]

---

[٥٥٨] سورة البقرة ٢: ٢٠/١٩؛ يونس ١٠: ٨١؛ يوسف ١٢: ٧؛ الزخرف ٤٣: ٦١.

[٥٥٩] من المحتمل سورة النساء ٤: ١٠١/١٠٢؛ الإسراء ١٧: ١٠١/١٠٤.

[٥٦٠] لكن انظر سورة البقرة ٢: ١٨٤/١٨٠، ٢٥٩/٢٦١؛ يونس ١٠: ٢.

[٥٦١] انظر سورة البقرة ٢: ٢٥٩/٢٦١.

[٥٦٢] يقيّم الناقدون المسلمون رواية نصّ ابن مسعود بدرجة أعلى من نصّ أُبيّ؛ وحسب سعد الدين التافتازاني (ت٧٩١/٧٩٢؛ بروكلمان ٢، ٢١٤و) رُوي مصحف أُبيّ «بطريق الآحاد»، اما مصحف ابن مسعود فروي (بطريق) «الشهرة» («التلويح»، القسم ١، الركن ١، البداية [طبعة القاهرة ١٣٢٧، ١، ٢٧، ٣]).

إنَّ احتمال أن تكون الكتابات المنسوبة لأُبيّ هي بقايا صحيحة لنصه القرآني هو، إذًا، احتمال ضعيف نوعًا ما. من الممكن بالطبع أن يكون جزء من الكتابات، ومن تلك التي تتكرّر عند ابن مسعود بالشكل نفسه أو بشكل مشابه، يعود فعلاً إلى هذا النص؛ لكننا، في أي حال، لا نستطيع إثبات ذلك.[٥٦٣]

تعود أسباب هذا الاختلاف في صفة الرواية لابن مسعود ولأُبيّ إلى اختلاف الظروف الخارجية للتأثير الذي مارسه كلا النصين. فكما يُشير إليه التأرجح حول سنة وفاته، لم يلعب أُبيّ بعد وفاة محمد أيّ دور مرموق. وسواء بسبب موته المبكّر، أو لأسباب أخرى، فقد أُزيح عن المسرح السياسي. وانتشر نصه القرآني على الصعيد الشخصيّ فقط. أما ابن مسعود فكان واليًا على الكوفة، وكان يملك بالتالي إمكانيةً، استطاع استغلالها بنجاح لايجاد اعتراف رسمي بقرآنه.[٥٦٤] ويبدو أيضًا أنَّ مصير نسختي القرآن، أي نسخة ابن مسعود ونسخة أُبيّ، كان متغايرًا. فقد اختفت نسخة أُبيّ باكرًا، وربما لم تنسَخ ابدًا.[٥٦٥] أما نُسَخ نص ابن مسعود فأُخبِر

---

(٥٦٣) حول البيانات عن تسلسل الرواية حول ترتيب السور انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب ص ٢٦٢و؛ ومن هذه البيانات جاء بيان القراءة بشأن سورة الفاتحة ١: ٥/ ٤.

(٥٦٤) تشهد على استعمال قراءة ابن مسعود في الكوفة (او في العراق عمومًا) محاولات استنباط قراءة عاصم منها (انظر لاحقًا)، والحكايات حول الدافع لنسخة عثمان (انظر أعلاه الجزء الثاني ص ٢٧٩و) وحول قراءة أبي الدرداء لسورة الليل ٩٢: ٣ (انظر اعلاه الحاشية ٤١١). وأقدم نص لهذا التقرير عند ابي عبيد في «فضائل القرآن»، مخطوط برلين ٤٥١، الرقاقة ٤٢ وجه ٢: «عن علقمة قال: لقيت أبا الدرداء فقال لي: مِمَّن أنت؟ قلت: من أهل العراق. قال: أتقرؤون على قراءة عبدالله؟ قلت: نعم. قال: فاقرأ ﴿والليلِ إذا يغشى﴾. فقرأته: ﴿والليلِ إذا يغشى، والنهارِ إذا تجلى، والذكر والأنثى﴾. قال: فضحك وقال: هكذا سمعت رسول الله... يقرؤها». (حول ذلك عدة صياغات مختلفة عند أبي عبيد). كذلك ايضًا البيان أنَّ أُم سفيان بن عيينة او اباها (ت ١٩٨) اتّبع نص ابن مسعود (ابن مجاهد عند ابن جني، «المحتسب» حول سورة النور ٢٤: ١٥/ ١٤ والزمخشري حول الموضع) قارن ايضًا اعلاه الحاشية ٤٥٥.

(٥٦٥) جاءت أخبار محدّدة حول ذلك فقط من الكسائي (انظر اعلاه الحاشية ١٨٤) ومن شخص غير معروف اسمه محمد بن عبد الملك الانصاري الذي ينبغي البحث عنه بسبب الملاحظة: «رويناه» (اي مصحف أُبيّ) «عن آبائنا» من سلالة أُبيّ («الفهرست»، ص ٢٧، س ٣). وهذه البيانات يخالفها الخبر المنسوب إلى ابن أُبيّ، واسمه محمد، بأنَّ عثمان صادر مصحف أُبيّ (حرفيًا: «قبضه») (ابو عبيد، «فضائل» [مخطوط برلين ٤٥١] الرقاقة ٣٦ وجه ٢؛ «كنز»، ١ رقم ٤٧٨٩). ويشك الكاتب في ادعاءات تشريح مخطوط أُبيّ التي وردت في الجزء الثالث من مقدمة كتاب «المباني»، ويشير إلى هذا الشك بقوله: «لا نأمن أن يكون ذلك من جهة بعض من يحب الافتخار بالغريب». ويذكر الطبري ١٥، ٤٤، ٢٠، أن يحيى بن عيسى (ت ٢٠١) شاهد نسخة مزعومة («مصحف.. على قراءة أُبيّ») يملكها ابن عباس.

عنها لمدة طويلة.[٥٦٦]

[بعد الانتهاء من كتابة الفصول السابقة وصلتني مواد جديدة حول نص القرآن أنوي عرضها في المستقبل تحت عنوان «القراءات غير المشهورة بعد ابن مجاهد (في محتسب ابن جني) وابن خالويه». اما حول اشكال نص ابن مسعود وأُبيّ فأشير إلى ثبت هذا المؤلِّف.]

د) نص أوراق لويس

لم تصلنا آثار من نصوص أخرى للقرآن قبل عثمان،[٥٦٧] يتحدث عنها المأثور. وما لدينا من مخطوطات القرآن يظهر القرآن العثماني بالحروف الساكنة.[٥٦٨] تستثنى من ذلك أوراق لويس التي ذكرناها سابقًا (انظر اعلاه ص ٤٩١). ويختلف هذا النص عن النص العثماني بالهجاء والنص. ويبدو أنَّه أقدم منه، ويقوم على أساس اللهجة المحكية. وإذا ما تركنا من لائحة منغانا **(Mingana)** (صفحة XXXVIIوو) اختلافات الهجاء[٥٦٩] جانبًا، فإنَّ اختلافات الكتابة هي كما يلي:

---

[٥٦٦] من المراجع التي تشهد على نجاح ابن مسعود في رفض إعطاء نسخته لعثمان: أبو عبيد في «فضائل القرآن» (مخطوط برلين ٤٥١) الرقاقة ٣٦ وجه ٢، والدفاع الذي أورده الكندي (انظر اعلاه الحاشية ٢٤) (ص ٨٠ و١٣٤) والذي جاء فيه أنَّ النسخة لا تزال في حوزة عائلة ابن مسعود (وقت كتابة الكتاب ٢٠٤/٢٠٥؟) (ص ٨٢ أو ١٣٧). والمخطوط الذي نُسخ عن نسخة ابن مسعود هو مخطوط صاحب ابن مسعود المتوفى بعد عام ٧٠، واسمه الحارث بن سويد، ويقال، حسب ما جاء عند الزمخشري حول سورة الفتح ٤٨: ٢٦، ان المخطوط كان مدفونًا في عهد الحجاج بن يوسف وقد احترق سنة ٣٩٨، وكان فيه، على ما يزعم، قرآن ابن مسعود، وقد اعتمد عليه الشيعة في بغداد. (*Goldziher, Richtungen*, p. 272؛ *A. Mez, Die Renaissance des Islams, 1922,* p. 187). وقد شاهد ابن النديم مخطوطات كثيرة منه («الفهرست»، ص ٢٦، س ٢٦). ويذكر «المقنع» (انظر اعلاه الحاشية ٢٣٨) و«المباني» (المقطع الثالث من المقدمة) غيرها. وتختلف المخطوطات التي شاهدها ابن النديم اختلافًا كبيرًا عن بعضها البعض. ولا يثير ذلك العجب، لأنَّ نص ابن مسعود الذي لم يُنسخ لمصلحة علميّة بل لأغراض عمليّة، ما كان له ان يفلت من المزج مع أشكال نصية أخرى، وخاصة النص العثماني.

[٥٦٧] انظر الجزء الثاني، ص ٢٤٣وو؛ علاوة على ذلك نسخة عقبة بن عامر الجهني (ت نحو ٦٠) (قارن السيوطي، «الإتقان»، نوع ٣٠ [تحقيق شبرنغر: ١٦٩، ٢٢]) التي يقال انها كانت في حوزة (أبي القاسم علي بن الحسن) ابن قديد (ت ٣١٢) قارن R. Guest في مقدمته لكتاب *Al-Kindi, Governors and Judges of Egypt,* 1912, p. 18.؛ اقتباس منقلنا في كتابه المذكور لاحقًا، (الحاشية ٥٧٨)، ص ٩، حاشية ٤.

[٥٦٨] الاختلافات القليلة هي تشويه للنص العثماني. انظر لاحقًا في الفصل الثالث.

[٥٦٩] من ذلك «يكن نفعهم» في سورة غافر ٤٠: ٨٥/ ٨٥ (أ) مقابل «يك ينفعهم» في النص العثماني: والكتابة

القطعة (أ): سورة العنكبوت ٢٩: ٢٥/٢٤ في نصّنا «وقال»: في نص لويس «قال»،[٥٧٠] لا أهمية للاختلاف. |فصلت ٤١: ٥/٤ «إننا»: (ا) «نما»؛ من دون معنى، ربما تعود إلى خطأ في القراءة. |فصلت ٤١: ١١/١٠ «فقال»: «فقيل»؛ غير مناسبة، ربما فُهمت «فقل» في الكتابة المنقول عنها النص خطأ.[٥٧١]|الجاثية ٤٥: ١٨/١٩ «من الله شيئًا»: «من اللك (أو «اللكم») «هكما»؛ من دون معنى تام وغير ممكن،[٥٧٢] ربما قُرئت خطأ.

القطعة (ب): سورة هود ١١: ٢٥/٢٣ «اخبتوا»: «خبتوا»، تأرجح في الصياغة بين وزن فعَل (فعَّل) ووزن أفعَلَ، كما يحدث غالبًا في صياغات كتب القراءات. مع ذلك، ان صيغة فعَل (فعَّل) هنا غير محتملة. |هود ١١: ٣٤/٣٢ «جادلتنا»: «جادلت»، قاسية بعض الشيء، ولكنها ليست مستحيلة، ولذا لا يستهان بها. |الرعد ١٣: ٢٦ «الله»: «والله» غير مناسبة، الظاهر أنَّها خطأ في النسخ. |الرعد ١٣: ٣٣ «زين»: «فزين»، وهذه الكتابة غير ممكنة بعد بل. فهل هي للتوضيح؟|إبراهيم ١٤: ٣ «ضلال»: «ضل» خطأ في الكتابة لكلمة «ضلل = ضلال؟»|الحجر ١٥: ٩٤ «وأعْرِض»: «واعرضن»؛ لا أهمية له. |النحل ١٦: ١٧ «افلا»: «اولا»، لا اهمية له. | النحل ١٦: ٣٠/٢٨ «بلى»: «بل»، لا تناسب حسنًا وهي على الارجح خطأ في النسخ. النحل ١٦: ٣٦/٣٤ «فأصابهم»: «فأصابتهم»، لا أهمية له. |النحل ١٦: ٣٨/٣٦ «فانظروا»: «وانظروا»، لا أهمية له. |النحل ١٦: ٨٧/٨٥، ٨٨/٨٦ «وإذا»: «وإذ»؛ الجملتان سوِّيتا بغير حقّ لتشبها قصص الانبياء البادئة بكلمة «وإذ». |النحل ١٦: ٩٥/٩٣ «لجعلكم»: «جعلكم»، لا

المتواصلة «كسمعهم» فُصلت خطأ؛ وأيضًا الاختلاف الذي لم يضعه منغانا في قائمته «وقل» في سورة النحل ١٦: ٣٢/٣٠ (ب) بدلاً من «وقيل» (قارن اعلاه، ص ٤٩٢، ثالثًا). ويبدو أنَّ منغانا فطن للخطأ الكتابي «تنللوا» في سورة التوبة ٩: ٧٥/٧٤ (ت) بدلاً من «ينالوا».

[٥٧٠] جاء التنقيط من المحرِّر.

[٥٧١] قارن الحاشية ٥٦٩.

[٥٧٢] محاولات التفسير التي يقوم بها منغانا (ص XXX VII) غير نافعة، ومثلها أيضًا محاولات W. S. C. Tisdal في مجلة Moslem World 5, (1915), p. 149.

أهمية لها. |النحل ١٦ : ٩٣/ ٩٥ بعد «يُضل» يضاف «الله»، واللفظ يظهر بسبب التوالي الشاذّ، وكان ينبغي أن يسبق «يُضل»، كإضافة. |النحل ١٦ : ١١١/ ١١٢ «عملت»: «عملته»؛ البناء القواعدي أكثر اعتيادًا، لكنه يختلف عن الاستعمال اللغوي القرآني. |النحل ١٦ : ١٢٣/ ١٢٤ «ابرهيم»: «ابرهم»، [٥٧٣] يمكن أن يكون اختلافًا في الهجاء، لكنه يمثل صيغة «أبراهام» الموجودة في النص العثماني (انظر أعلاه الحاشية ٧٩). |الإسراء ١٧ : ٢٣/ ٢٤ «ألاَّ»: «فلا»، وهو ما يؤدي إلى أن تفقد العبارة السابقة «قضى الله» المفعول به، وهو ضروري؛ خطأ في النسخ.

القطعة ج: سورة الأعراف ٧: ١٥٣/١٥٤ «رحمة»: «سلم»، استبدال للمرادف؛ تعبير «هدى ورحمة» مستعمل بكثرة في النص العثماني، وربما أُخذ من موضع آخر ولكن «سلم» (سلام) لا يناسب في هذا المقام. |التوبة ٩ : ٢٣ «ومن»: «فمن»، لا أهمية له. |التوبة ٩ : ٣٣ «هو»، أُضيفت من طرف آخر، ولكن لا غنى عنها. |التوبة ٩ : ٣٦ «فيها»: «فيهن»، البناء القواعدي المعتاد. |التوبة ٩ : ٣٦ كلمة «كافة» الأولى غير موجودة؛ ويمكن أن تكون الثانية حُذفت خطأ. |التوبة ٩ : ٣٧ «النسيء»: «الناسي»، [٥٧٤] مفهوم خاطئ لكلمة «النسى» التي تعبر فعلاً هنا عن «النسئ». |التوبة ٩ : ٣٨ تنقص «ما لكم» التي لا غنى عنها للفكرة. |التوبة ٩ : ٤٣ «وتعلم»: «ومنهم»، فسَّرها منغانا بحق على أنَّها «ومَن هم»؛ [٥٧٥] صياغة جديرة بالاعتبار. |التوبة ٩ : ٥٤ «وما»: «ما»، لا أهمية لها.

يظهر مما سبق أنَّ الاختلافات ضئيلة، ومعظمها من النوع الذي يمكن تفسيره بالتأرجحات غير المقصودة في النقل الشفوي والخطي، فيما يرجع بعضها بوضوح إلى نموذج خطّي. وإذا ما نظرنا إلى صفة كتابة نص لويس وطريقة هجائه، رجَّحنا أنَّها ليست قديمة كالنص الذي تعتمد عليه بحسب صفة رسمها. [٥٧٦] الاختلافات

---

[٥٧٣] تنقص في قائمة منغانا.

[٥٧٤] تنقص في قائمة منغانا.

[٥٧٥] هذا يتطلب التكملة بكلمة «الكاذبون» بدلاً من «الكاذبين» في النص العثماني؛ ويبدو أنَّ الموضع غير مقروء في نص لويس.

[٥٧٦] قارن منغانا، ص XXXIIو، حول وصف المخطوط.

القليلة الموجودة ترجِّح الاحتمال بأنَّها ليست ببساطة تشويهًا للنص العثماني، إنَّما أثر لرواية غير عثمانية.[٥٧٧] ولا تسمح المصادر المتاحة لنا بمعرفة الصلة التاريخية بينهما. على أيّ حال، لا نجد في هذا النص أيَّ أثر لنص ابن مسعود ونص أُبيّ. فما ورد في الجزء أ بشأن سورة النور ٢٤: ٢٧ والدخان ٤٤: ٥٤ يوافق النص العثماني ويخالف ابن مسعود. وكذلك في الجزء ب، سورة النحل ١٦: ٩ والإسراء ١٧: ١، ٢٣/ ٢٤ يخالف ابن مسعود. وفي سورة هود ١١: ٢٨/ ٣٠ والنحل ١٦: ٣٧/ ٣٩ (مرتين) والإسراء ١٧: ١٦/ ١٧، ٣٣/ ٣٥ يخالف أُبيّ. والجزء ج يخالف في سورة التوبة ٩: ٥١ ابن مسعود وفي التوبة ٩: ٤٩، ٥٧ يخالف أُبيّ. رغم الثغرات في الرواية، يشير وجود عدد كبير من الصيغ المختلفة المهمة التي تعود إلى ابن مسعود وأُبيّ، والتي تتناول قطع القرآن الموجودة في اوراق لويس، إلى مدى اقتراب نص لويس من نصّ القرآن الرسميّ.

هـ) الترجمة السريانية المزعومة لنص قرآن غير عثماني

يرى أ. منغانا في موضع غير متوقَّع أنه، عدا النقل الخطّيّ وأوراق لويس،[٥٧٨] عثر على قطع كبيرة من نص قرآن غير عثماني: اذ ان الكتاب المتهجّم على الاسلام، الذي كتبه العلّامة اليعقوبيّ ديونيسيوس بارصليبي (١١٧١ بعد الميلاد)،[٥٧٩] والذي ينتمي إلى العهد المتأخر من الكتابات السريانية، يضم بقية من ترجمة سريانية للقرآن، تعود لعهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، أي إلى القرن السابع الميلادي، وتعرض نصًا يخالف كثيرًا النص القرآني الموجود بحوزتنا. ويرتّب بارصليبي الفصول ٢٥ ـ ٣٠ من كتابه، التي تشكّل الميمر الأخير

---

[٥٧٧] الاختلافات في طبيعة نص المجموعات الثلاث (أ، ب، ج) غير واضحة؛ ومما يلفت النظر كثرة المحذوفات في المجموعة (ج) التي تتميز بانها قصيرة نسبيًا.

[٥٧٨] *An ancient Syriac Translation of the Kur'ān exhibiting new verses and variants. Reprinted from "The Bulletin of the John Rylands Library", Vol. 9, 1925*؛ مع مصورات للاجزاء المعنية (الرقاقة ١٧٦ ـ ٨٤ ب) من مخطوط منغانا ٨٩.

[٥٧٩] A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 1922, p. 297.

من ثلاثة ميامر، في عمودين، يحتوي أوّلهما على استشهادات من القرآن، ويحتوي الثاني أحيانًا على تفنيدات قصيرة في الغالب. وبدلاً من البدء بانتقاد سلبيّ لتفسير منغانا لهذه الاستشهادات، وإبراز الأخطاء، واحدة واحدة، والاستحالة التاريخية لافتراضاته، ننتقل رأسًا إلى استعراض إيجابيّ للمضمون الحقيقيّ لهذه الاستشهادات. إنَّ هذه الاستشهادات لم تُؤخَذ في وقتٍ من الأوقات من قرآن سريانيّ، بل جمعها في نصّها الاصليّ كاتبٌ اعتذاريّ مسيحيّ يكتب العربية، بوصفها شواهد في كتاب تهجميّ ضد المسيحية، ثم أُخذت لاحقًا من ترجمة سريانية أو من نصّ يتناول هذا التهجم، فجُمِعت وكأنها قرآن.[٥٨٠] وممّا يدعم هذا القول كيفية المواضع وترتيبها، وأكثر من ذلك الإيراد الفجائي لكثير من الاقتباسات، ما يبيّن أنَّها اقتُطعت عنوة من السياق الذي سبق أن اقتُطعت من النص القرآني الموحَّد من أجله. ممّا يثبت ذلك تكرارُ الآية نفسها في مواضع مختلفة بترجمات مختلفة،[٥٨١] بل وفي إحدى المرات إلحاق إحدى الآيات مباشرةً بصياغة ترجمة،[٥٨٢] قُدِّم لها بعبارة «وفي موضع آخر يَكتب (!)». ولا يمكن تفسير كل ذلك إلا بأنَّ المترجم وجد في الورقة التي يترجمها الآية نفسها عدة مرات، وأنَّه ترجم الآية في الموضع الثاني من جديد من دون مراعاة الترجمة الأولى. أما أصل هذه الترجمة، كجزء من تهجّمٍ على الاسلام، لم يتميَّز، كما هي الحال في هذه الترجمة، باستشهادات دقيقة، فلا يبيّنه فقط الاختلاف عن النص العربي، بل أيضًا

---

[٥٨٠] لا يُستبعَد، رغم أنه من غير المرجح، أن تكون الاستشهادات قد جُمعت أولاً، ثم ترجمت بعد ذلك الى السريانية.

[٥٨١] سورة البقرة ٢: ١٢٦/١٣٠، الرقاقة ٧٧ أ، السطر ١٠و، والرقاقة ٨١ أ، السطر ١٣وو؛ سورة المائدة ٥: ٧٣/٧٧، الرقاقة ٨٢ ب، السطر ١٣و؛ والرقاقة ٨٤ ب، السطر ٥و؛ سورة يونس ١٠: ٩٤، ٩٤، الرقاقة ٧٩ أ، السطر ٢٤وو، الرقاقة ٨٣ أ، السطر ١١وو، والرقاقة ٨٤ ب، السطر ١٦و؛ سورة الإسراء ١٧: ٩٤/٩٦، الرقاقة ٨٣ ب، السطر ٧وو، والرقاقة ٨٤ أ، السطر ٢٠و؛ سورة فصلت ٤١: ١١/١٠، الرقاقة ٧٧ ب، السطر ١٦، والرقاقة ٨٤ ب، السطر ٢؛ سورة التحريم ٦٦: ١٢، الرقاقة ٨٢ ب، السطر ١وو، والرقاقة ٨٤ أ، السطر ٢٧وو.

[٥٨٢] سورة هود ١١: ٧/٩ على الرقاقة ٧٧ ب، السطر ٥وو. القراءة الأولى من القراءتين هي استشهاد غير دقيق، متأثر بسورة فصلت ٤١: ٩/٨. ليس ضروريًا ما يزعمه منغانا، ص ٢٠، من ايجاده آية قرآنية غير معروفة.

الخلط بين ما هو فعلاً من القرآن، وما هو من الحديث.[٥٨٣]

هكذا لا تقدِّم هذه الاستشهادات شيئًا بالنسبة للتاريخ القديم لنص القرآن، ويمكن وضعها هنا جانبًا حتى وإن كانت تستحق بحثًا حياديًا وموضوعيًا.[٥٨٤]

و) انتصار النص العثماني

لا تغطي القراءات المذكورة في الفصول السابقة إلا جزءًا من المأثور الموجود. مع ذلك، لا يمكن تنظيم بقية القراءات في مجموعات موحَّدة. ويُنسَب عدد كبير من هذه الصياغات إلى صحابة الرسول والتابعين.[٥٨٥] وتتأرجح أسماء المراجع كثيرًا لدرجة أنَّ أحد المصادر يورد اسم سند شاب، بينما يورد آخر اسم مرجع أكبر سنًّا، ينتمي الشاب لطلبته ورواته، مما يعني أنَّ البيانات جاءت من الإسناد نفسه ولكن بعنعنة مختلفة. وتبعًا لنظرية المتأخِّرين المتمسِّكين بحزم بالتقليد، جاءت كافة القراءات من النبي،[٥٨٦] وإلاّ فإنَّها ليست قرآنًا. لذا لا يثير

---

[٥٨٣] منغانا، ص ٢١ ـ ٢٢، يعتقد أنَّ هذه الجُمل وُجِدت في نص القرآن الذي استندت إليه، رغم أنَّه في إحدى الحالات (الرقاقة ٨٢ ب، السطر ١٤) جاءت صيغة التمهيد: «قال محمد». وقد عالجنا آنفًا الجُمل الأربع التي ذكرها منغانا على الصفحات ١٩ ـ ٢٠، والتي لا توجد لا في القرآن ولا في السنة. إحداها (منغانا، رقم ٤) عالجناها في الحاشية السابقة. أما رقم ٣، رقاقة ٨٤ أ، السطر ١و، فهي سورة آل عمران ٣: ٧/ ٥، ولم يتعرّف عليها منغانا، لأنَّه ضم كلمات السرياني الى ما يسبقها، وذلك ضد التنقيط. وفي ما يتعلق بالرقم ٢، الرقاقة ٨٤ ب، السطر ٣و، فيبدو أنَّه استشهاد غير دقيق من سورة النحل ١٦: ١٠٢/١٠٤، تداخل مع المائدة ٥: ٤٦/ ٥٠، ما يوضح الارتباط بمواضع مثل سورة البقرة ٢: ٨٧/٨١، ٢٥٣/٢٥٤؛ المائدة ٥: ١١٠/ ١٠٩. وأخيرًا (الرقم ١) تحمل الرقاقة ٨٤ أ، السطر ٧وو، كما يعترف منغانا نفسه، آثاراً واضحة من الحديث، حتى وإن لم يثبت وجودها في الحديث (النموذج القرآني هو سورة الإسراء ١٧: ٨٨/ ٩٠). ولن يضعف الرأي المذكور آنفًا، حتى لو وجدت مواد أخرى غير مدعومة.

[٥٨٤] يفصل نولدكه في الرسالة المؤرخة في ١٩٢٥/٤/١٢ في الموضوع كما يلي: «درست بإمعان شديد الاختلافات في النص السرياني الذي يقدمه لنا بارصليبي، ولم أجد إطلاقًا ما يبرر الافتراض بوجود صيغة قرآنية مختلفة لهذه الاختلافات، اعتمد عليها السرياني. وهذا السرياني لجأ إلى إضافة ما يوضّح المعنى، وهي الإضافة التي كانت في كثير من الأحيان غير ضرورية، بل تثير سوء الفهم». ويضيف «أما الإضافات التي قام بها بارصليبي، والكثير منها قصير، وبعضها طويل، وهي لم تؤخذ من القرآن، إنَّما حينًا من الأحاديث، وحينًا من مصادر أخرى، فقد ساهمت في زيادة الارتباك في النص بأكمله. ومهما يكن، فإنَّ النص السرياني لا يعود إلى الأزمنة الأولى للإسلام». «إنَّ لغة القرآن السرياني لا تولّد لديَّ الانطباع بأنَّ النص قديم».

[٥٨٥] قارن القائمة في الطبعة الأولى من هذا الكتاب ص ٢٦٧و، والسجل لكتابي «قراءات القرآن الشاذة».

[٥٨٦] قارن على سبيل المثال ابن جني، «المحتسَب»، حول سورة التوبة ٩: ٥٧: «ظاهر هذا أنَّ السلف كانوا

العجب أنَّه لم تحدث أية دهشة في الاسلام من وجود قراءات، يختلف بعضها اختلافًا كبيرًا عن النص العثماني، وتُنسب صراحةً للنبي نفسه.[٥٨٧] الغريب هو أنَّ يسمى عثمان نفسه كسند لأشكال من النص، تخالف نسخته؛[٥٨٨] ولم يجد أحد أنَّ من الضروري إزالة هذا التناقض.

قد يكون عثمان حاول القضاء على نسخ نصوص القرآن المخالفة،[٥٨٩] وربما أنَّ الحجاج بن يوسف كان أكثر نجاحًا منه في هذا المجال. لكن الإزالة الكاملة لكل هذه النسخ لم تتحقّق آنذاك.[٥٩٠] ولم يصبح ذلك ممكنًا إلا عندما تمّ الالتزام

يقرأون الحرف مكان نظيره من غير أن تتقدم القراءة بذلك، لكنه لموافقة صاحبه في المعنى؛ وهذا موضع يجد الطاعن به اذا كان هكذا على القراءة مطعنًا ويقول: ليست هذه الحروف كلها عن النبي...، ولو كانت عنه لما ساغ ابدال لفظ مكان لفظ...؛ إلا أنَّ حُسن الظن بأنس يدعو إلى اعتقاده تقدُّم القراءة بهذه الحروف الثلاثة... فنقول: اقرأ بأيها شئتَ، فجميعها قراءة مسموعة عن النبي». وقد لا يكون أنس قرأ كذلك، لو لم يعتقد أنَّ هذا الشكل جاء من النبي (مع أنَّه لا يستند إلى ذلك، وإنَّما إلى تساوي المعنى، انظر أدناه، ص ٥٤٥).

[٥٨٧] قارن على سبيل المثال، أبو عبيد، «فضائل» (مخطوط برلين ٤٥١)، رقاقة ٣٨، وجه ١ ـ ٤٢ وجه ٢ (حول سورة المائدة ٥: ٨٢/٨٥ «قسّيسين: صدِّيقين»؛ النور ٢٤: ٦٤ «عليمٌ: بصير»؛ الزمر ٣٩: ٥٣/٥٤؛ الطلاق ٦٥: ١؛ الليل ٩٢: ٣ انظر حول ذلك أعلاه الحاشية ٤١١، والحاشية ٥٦٤؛ أبو داود، «سنن»، كتاب الحروف والقراءات، ٢٤ (حول سورة الزخرف ٤٣: ٧٧)، ٢٥ (حول سورة الذاريات ٥١: ٥٨؛ في المرتين مثل ابن مسعود)، ٢٧ (حول سورة الهمزة ١٠٤: ٣ «يَحسِبُ: أحسِبُ»؛ «كنز العمال»، ١، رقم ٤٨٢٣و (حول سورة الفتح ٤٨: ٢٦)، ٤٨٨٠ (حول سورة الكهف ١٨: ٧٧/٧٦) ٤٨٨٣ (حول سورة الكهف ١٨: ٧٩/٧٨)؛ الزمخشري حول سورة الزمر ٣٩: ٥٣/٥٤؛ الذاريات ٥١: ٥٨؛ الواقعة ٥٦: ٨٢/٨١؛ الطلاق ٦٥: ١؛ الشمس ٩١: ١٥؛ الليل ٩٢: ٣؛ الإخلاص ١١٢: ١؛ السجل لكتابي «القراءات الشاذة».

[٥٨٨] قارن أبو عبيد، «فضائل» (مخطوط برلين ٤٥١)، الرقاقة ٣٨ وجه ١، الرقاقة ٣٩ وجه ١ (حول سورة المائدة ٥: ١٢٠، والختام هو: «والأرضِ واللهُ سميعٌ بصيرٌ»؛ الكهف ١٨: ٧٩/٧٨ وراء «سفينة» يُضاف «صالحة» ـ أضيفت بواسطة «وكتب عثمان». «كنز» ١، ٤٨٣٦ (حول سورة المائدة ٥: ١٢٠)؛ الزمخشري حول سورة البقرة ٢: ٢٨٠؛ ثبت كتابي « القراءات الشاذة»؛ انظر ص ١١٠ حول سورة آل عمران ٣: ١٠٤/١٠٠.

[٥٨٩] انظر الجزء الثاني، ص ٢٣٨وو.

[٥٩٠] مما يحسب بلا شك فضلاً لِـ P. Casanova أنَّه أشار في كتابه
Mohammed et la fin du monde, 2em fasc. I, 1931, p. 110, 121 - 129 إلى أنَّ الحجاج وضع، كما فعل عثمان، قواعد لتوحيد القرآن. وعلى أي حال فإن كازانوفا يبتعد عن الهدف عندما يقرّر:
"la recension d'al Ḥadjdjâdj a existé; celle de 'Outhmân est une fable" (S. 127).

فالجهود التي بذلت رضوخًا لحثّ الحجاج للكتابة بالتشكيل، والتي سنبحثها لاحقًا، تشترط وجود نص مكتوب بالسواكن. والشيء نفسه يظهر من وضع رواية القرآن كما نعرفها من قراءة الحسن البصري الذي عاصر الحجاج. انظر

في التلاوة بالنص العثماني. هذا الاعتراف النظري بالنص العثماني، صار ذا تأثير عمليّ، حين تخلّى المرء عن الحرية اللامبالية في التعامل مع النص، التي كانت سائدة في القديم، واستيقظ عوضًا عن ذلك الاهتمام بالإعادة الدقيقة للكلمة الإلهية بكل دقائقها.

ويروى عن الصحابي أنس بن مالك أنّه تلا من سورة المزّمّل ٧٣: ٦ بدلاً من «أقوَمُ» كلمة «أصوبُ» وعندما اعترض بعضهم على ذلك قال: «أقومُ وأصوبُ وأهيأُ واحدةٌ».[٥٩١] ومثل هذا التسامح نجده في المأثور: «إنَّ القرآن كلّهُ صواب مالم يجعل رحمة عذابًا أو عذابًا رحمة»،[٥٩٢] أو الرواية بأنَّ النبي ترك للكُتّاب الاختيار بين الخاتمات الشكلية للآيات مثل «عزيزٌ حكيمٌ» أو «سميعٌ عليم» أو «عزيزٌ عليم».[٥٩٣] التعبير الكلاسيكي عن هذا التسامح يرد في الطرفة التي تُروى عن ابن

G. Bergsträßer, *Die Koranlesung des Ḥasan von Basra, (Islamica 2, 1926, - A. Fischer - Festschrift - p. 11 - 57.)*

زيادة على هذه الجهود قام الحجاج بالتأكيد بكتم قراءة ابن مسعود ونصه (كازانوفا، ص ١٢٨، وأعلاه الحاشية ٥٦٦)؛ وتفيد رواية غير مشكوك فيها أنّه أرسل نسخة نموذجية من القرآن إلى مصر (كازانوفا، ص ١٢٤وو؛ منغانا في الدراسة المذكورة سابقًا، ص ١٦). ويفهَم ذلك استمرارًا لنشاط عثمان الذي كانت الإدارة الاموية تهتدي به؛ ويُفسَّر إرسال نسخة نموذجية من القرآن إلى مصر بأنَّ الحجاج كان واليًا للكوفة التي كانت تعتَبر معقل القرّاء وموطن المصاحف «الكوفية»، ولأنَّ مصر لم تتسلم نسخة من النص العثماني (انظر الجزء الثاني، ص ٢٣٦وو) وأنّها ظلت حتى وقت طويل متخلّفة في مجال علم القرآن عن الامصار الاخرى. والمصدر الوحيد الذي يفصّل نشاطات الحجاج هو كتاب للكندي (انظر اعلاه الحاشية ٢٤) والذي استقى منه كازانوفا معلومات كثيرة. أما خبر الكندي بأنَّ الحجاج «جمع المصاحف» (طبعة ١٨٥٥، ص ١٣١، س ١٢ وأيضًا ص ١٢٧، س ٦) - ليس القرآن - فقد عُلّق بجملة «وأسقط منها أشياء كثيرة»، هو كذبٌ مقصود. كما أنَّ الخبر بأنّه أرسل ست نسخ إلى المدن المختلفة (ص ١٣٧، س ١٠وو) لا يعدو أن يكون تكرارًا للحكاية المعروفة عن عثمان. ويضم صوته الى صوت كازانوفا A. منغانا في عمله

The Transmission of the Kur`ān (Journal of Manchester Egyptian and Oriental Studies, 1915\16, p. 25 - 47).

[٥٩١] الطبري ١، ١٧، ٨ (هنا «أهنا» بدلاً من «أهيأ») وحول الموضع، ٢٩، ٧١، ٢٤وو؛ ابن مجاهد في «محتسب» ابن جني حول الموضع، حيث يورد ابن جني رواية موازية عن أبي سرّار الغنوي حول سورة الإسراء ١٧: ٥ («المحتسب» حول الموضع، المرجح أن المقصود أبو السمّال)، والاثنان عند الزمخشري حول سورة المزمل ٧٣: ٦؛ وبشكل مشابه عن أنس بشأن سورة التوبة ٩: ٥٧؛ ابن مجاهد في «المحتسب» حول الموضع، وبناء عليه الزمخشري حول الموضع.

[٥٩٢] الطبري، ١، ١٠، ١٩، بالارتباط مع حديث السبعة أحرف.

[٥٩٣] الطبري، ١، ١٧، ٢٥وو.

مسعود وطالب العلم الذي لم يكن باستطاعته نطق حرف الثاء.[٥٩٤] وهذا المنحى في التفكير تظهره الكمية الكبيرة من القراءات القديمة،[٥٩٥] وذلك رغم المعارضة القوية التي قام بها ابن الجزري (ت ٨٣٣): «وأما من يقول: إنَّ بعض الصحابة كابن مسعود كان يُجيز القراءة بالمعنى فقد كذب عليه».[٥٩٦] ولم يكن ممكنًا التأمل في هذه الامور إلا بعد أن فقدت صفة المسلَّم بها، وظهرت بالتالي الأخبار التي أوردناها آنفًا في وقتٍ، اشتدّ فيه الخلاف حول القرآن الصحيح، هذا الخلاف الذي أتت نسخة القرآن الرسمية لتحلَّه. وإذا كان عثمان والحجاج أزالا سبب الخلاف، أي اختلافات نص القرآن، من الأساس، فإنَّ غيرهما أراد تجاوزه بنشر التسامح؛[٥٩٧] ويخدم هذا الهدفَ الحديثُ بأنَّ القرآن جاء على سبعة أحرف، وما يتصل به من أخبار، تروي أنَّ النبي رفض البتَّ في صياغات النص، التي يناقض

---

(٥٩٤) الجزء الاول، الحاشية ١٥٩، وزيادة على ما ذُكر هناك من مواضع نذكر ايضًا على سبيل المثال، أبو عبيد، «فضائل» (استشهاد السيوطي، «الإتقان»، نوع ١٦، قول ٩ [تحقيق شبرنغر ١٠٩، ١١])، وحسب ما ذكره السيد Schachner من شفتسينغن، الذي يشتغل في تحقيق كتاب «فضائل القرآن» لا يوجد الموضع في مخطوط برلين ٤٥١؛ (أبو بكر احمد بن علي الرازي) الجصاص (ت ٣٧٠، بروكلمان ١، ١٩١)، «احكام القرآن» (القسطنطينية ١٣٣٥) ٣، ٤٤٥، ٣. ويروى الخبر نفسه عن ابي الدرداء: الطبري ج ٢٥، ص ٧١، س ٢٩، ٣٢، وبناء عليه الزمخشري حول سورة الدخان ٤٤: ٥/٤. علاوة على الاثنين ذُكر أُبيّ في الموضع من «المباني» (المقطع ٩ من المقدمة) الذي يقتبس منه شفالي؛ انظر «كنز العمال» ١، رقم ٤٨٨٤. وشفالي لم يفهم الحكاية تمامًا؛ فالطالب الفارسي لم يكن «يخفِّف» الهمز ـ هذا ما فعله كثير من العرب، فلم يكن مثيرًا للانتباه ـ بل كان لا يستطيع نطق الثاء، فينطق كلمة «الأثيم» «اليتيم»؛ لهذا السبب، وحتى لا يظهر معنى مزعج، وجب استعمال كلمة لها معنى صحيح، يستطيع المذكور نطقها (مثل فاجر، ظالم).

(٥٩٥) هنا يُذكر انَّ ابا حنيفة اجاز تلاوة القرآن بالفارسية (الزمخشري حول سورة الدخان ٤٤: ٥/٤؛ السيوطي، «الإتقان»، نوع ٣٥، مسألة ٢٠ [تحقيق شبرنغر: ٢٥٦، ١٤]؛ في مصادر الفقه الحنفية، على سبيل المثال الكاساني (هكذا! ت ٥٨٧) «بدائع الصنائع» [القاهرة ١٣٢٧] ١، ١١٢، ٢٤وو)؛ ولا يظهر من المعالجة الفقهية كيف جاءت مسألة تلاوة القرآن بالفارسية.

(٥٩٦) «النشر» (دمشق ١٣٤٥ ـ الاستشهادات اللاحقة في هذه الدراسة تستند إلى هذه الطبعة) ١، ٣١، ١٢؛ استشهاد السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٧ (تحقيق شبرنغر ١٨٢، ١٦). ويخالف ذلك ابن جني، «المحتسب» حول سورة المزَّمّل ٧٣: ٦، إذ يقول مصيبًا: «هذا يؤنِّس بأنَّ القوم كانوا يعتبرون المعاني ويخلدون إليها، فاذا حصَّلوها وحسنُّوها سامحوا انفسهم في العبارة عنها».

(٥٩٧) ربما انتمى لهؤلاء ابن مسعود. فقد ايّد الموقف المتسامح في كلمته الوداعية الموجَّهة إلى الكوفيين، والتي يبدو انها صحيحة في مجملها، (الطبري ١، ١٠، ٢٥وو، قارن ١، ١٦، ٢٥وو؛ مكي، «الإبانه» [مخطوط برلين ٥٧٨] ٥١٥).

بعضها بعضًا.[٥٩٨]

إنَّ الاتجاهين المتناقضين حقّقا هدفهما: فالنجاح، من الناحية العملية، كان من نصيب النص العثماني، ومن الناحية النظرية تم الاعتراف بألوهية صيغ النص القديمة غير العثمانية، وانها أيضًا قرآن. وقد اتُّهم ضِرار بن عمر بضلال الرأي، لأنَّه استنكر نص ابن مسعود وأُبيّ عقائديًا.[٥٩٩] وجاءت إمكانية التوفيق بين الاتجاهين من خلال النَّسْخ: فأشكال نص القرآن غير العثمانية اعتُبرت أشكالاً منسوخة.[٦٠٠] وقد حصل ذلك، حسب رأي متطرِّف، بالعرضة الأخيرة،[٦٠١] والتي تعني أنَّ النبي كان يتلو في شهور رمضان أمام جبريل كل ما أُنزل عليه من القرآن، ولكنَّه تلاه في سنة وفاته مرتين. وحسب رأي أكثر تسامحًا، إنَّ اختيار الصحابة الأحياء بعد وفاة النبي الذين أجمعوا على حرف واحد في مصحف عثمان هو الذي أوقف العمل بالحروف الستة الأخرى.[٦٠٢] وقد رويت اجزاء غير متّصلة

---

[٥٩٨] انظر الجزء الاول، ص ٤٥وو؛ والمادة يمكن زيادتها. كان اهتمام هذه الاحاديث، وخاصة المجموعة الاخيرة المذكورة، مجرَّدًا وسياسيًا وليس منصبًا على نص القرآن. ويظهر ذلك من عدم إيرادهما قطّ لموضع القرآن، محل الاختلاف، بل الاكتفاء في أحسن الأحوال بإسم السورة. وهذه الاحاديث تختلف في ذلك اختلافًا بيّنًا عن الروايات التي تذكر اختلافات الآراء بين المراجع القديمة فيما يتعلق بموضع قرآني معيّن. والأكثر شهرة من هذه الاختلافات ذلك المتعلّق بسورة الجمعة ٦٢: ٩ (انظر أعلاه الحاشية ٤١٤) وبالحكايات حول الخلافات بين عمرو وأبي (انظر أعلاه الحاشية ٥٤٢)؛ وعلاوة على ذلك، على سبيل المثال، حسب مكي في «الكشف» حول الموضع (قارن الطبري ٦، ٧٢، ٢٠)، يمنع علي اولاده من قراءة «أرجُلِكم» في سورة المائدة ٥: ٦/٨، ويطلب صيغة النصب. وفي حالات مفردة كان النبي نفسه يبتّ في الأمر. حسب مكي في «الكشف» والداني في «التيسير» وابن الجزري في «النشر» حول سورة الروم ٣٠: ٥٤/٥٣ (ايضًا احمد بن حنبل، «المسند» ٢، ٥٨، ٢٦وو) رفض النبي التشكيل الذي قاله عبدالله بن عمر لكلمة «ضَعْف»، وطلب ان يقال «ضُعْف».

[٥٩٩] الشهرستاني في Haarbrücker, 1, p. 95 - 1317 - 1321، (على هامش ابن حزم) ١، ١١٥، ١٥.

[٦٠٠] في قول عمر، انظر أعلاه الحاشية ٥٤٢.

[٦٠١] مصطلح من ميدان التدريس، انظر أدناه الحاشية ٧٨٥.

[٦٠٢] كلتا الإمكانيتين عند ابن الجزري (ت ٨٢٣)، «النشر»، ١، ١٤، ١٦ (مرتبطتين ببعضهما ١، ٣١، ١٩و)؛ والامكانية الثانية فقط عند ابن شنبوذ من العام ٣٢٣ («مصحف عثمان... المجمع عليه»؛ ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٣٠٢، ٢٠) وإسماعيل القاضي (٢٨٢، انظر ص ١٠٩) عند مكي، «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ٥٠١ (بدون استعمال تعبير «منسوخ») ومكي في المصدر نفسه، ٤٩٧، (يقول بحذر: «كأنها منسوخة». ويشير إلى الصعوبة بقوله، إنَّ النسخ في القرآن بالإجماع فيه اختلاف)؛ قارن الطحاوي (ت ٣٢١ بروكلمان ١، ١٧٣) ابن عبد البر (ت ٤٦٣؛ بروكلمان ١، ٣٦٧) والقاضي (ابو بكر محمد بن الطيب) الباقلاني (ت ٤٠٣) عند السيوطي، «الإتقان»، نوع ١٦، مسألة ٣، قول ٩ (تحقيق شبرنغر: ١٠٩، ١١).

متواضعة من هذه الاحرف، لكنَّ أهميتها ظلّت قليلة للقراءة، وإن ظلّ لها بعض الأهمية للتفسير: فمذهب الأحرف السبعة يشترط التطابق في المعنى؛ وفي بعض الأحيان ادّت هذه الأحرف وظيفة إثبات عدم صحة صيغ النص غير العثمانية، وعملت كأداة لتوضيح النص المشهور، وهي الوظيفة التي سهّلها الوضع التي هي فيه.(٦٠٣) هذا هو الروح الذي عالج الطبري من خلاله النص العثماني. وفي بعض الأحيان ادّعى البعض أنَّ القراءات ليست أكثر من توضيحات.(٦٠٤) لكن علم القرآن لم يأخذ بهذا المفهوم.

كان أول من رفض الأخذ بنص ابن مسعود في الصلاة هو أنس بن مالك (ت ١٧٩).(٦٠٥) أما الفقهاء المتأخّرون فلم يسألوا بالدرجة الأولى عن جواز أشكال نصوص مروية معنية أو عدم جوازها، بل عمّا إذا كانت الاختلافات، مقصودة كانت أم غير مقصودة، عن النص العثماني المقروء ـ المُلزِم في الواقع ـ تبطل الصلاة. وكان الحنفيون الأكثر تسامحًا في الإجابة على هذا السؤال،(٦٠٦) حتى وإن كانت تلاوة القرآن في الصلاة تخضع لشروط أكثر صرامة من التلاوة خارج

(٦٠٣) انظر أعلاه، ص ٥١٩، الحاشية ٤٤٤، ص ٥٣٥.

(٦٠٤) الجصّاص (ت ٣٧٠)، «احكام القرآن» ٣، ٤٤٥، ٣؛ فخر الدين الرازي، تفسير حول سورة المزمل ٧٣: ٦؛ قارن ايضًا ادناه ص ٥٧٤. (استشهاد Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. 2. p. 243, n. 1، المأخوذ من ابن جني في تفسير فخر الدين الرازي ليس مكانه هنا. سبق ذكر الموضع أعلاه في الحاشية ٥٩٦).

(٦٠٥) المدوّنه، باب الصلاة خلف أهل الصلاح... (القاهرة ١٣٢٤، ١، ٨٤، ١٤وو): «سُئل مالك عمّن صلّى خلف رجل يقرأ بقراءة ابن مسعود؛ قال: يخرج ويدعوه ولا يأتمّ به...»(قارن ايضًا أدناه ص ٥٨٦). وحسب ابن الجزري، «النشر» ١، ١٤، ١٢وو، يروى عنه العكس، كما نجد الرأيين في المذاهب الأخرى. ويرفض الشافعي تقي الدين السُبكي (ت ٧٥٦، بروكلمان ١، ٨٦) استعمال القراءة غير العثمانية في الصلاة وغيرها (انظر ابن الجزري، «النشر»، ٤٤، ٥، استشهاد السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ ـ ٢٧، تنبيه ٣ [تحقيق شبرنغر: ١٩١، ٢٠]).

(٦٠٦) إنّ القاعدة الأساسية للحكم على الخطأ في الصلاة ترى أنّ تغيير المعنى في الموضع المقروء من القرآن، والذي لا يكون في حد ذاته دعاء أو ثناء، يجعل الصلاة باطلة (انظر الفتوى الخانية [بولاق ١٣١٠ على هامش الفتوى العالمجيرية] ١، ١٣٩ ـ ١٦١). وتتذكّر تلاوات ابن مسعود وأبيّ كأمثلة (الخانية ١، ١٥٦، ١وو)؛ العالمجيريه ١، ٨٢، ١وو؛ ولا يوجد موقف محدّد تجاههما، إنما يطبَّق عليهما ما يطبَّق بشكل عام على الاختلافات عن النص العثماني. والمبدأ الاساسي يكاد يكون احتمال القراءة بالمعنى. ويظهر ذلك بوضوح في الصورة الموجودة عندي للجزء الختامي من كتاب «الفروق» للنيسابوري (مخطوط لايدن ١٨٦١، رقاقة ١٣١ وجه ١وو) الذي حلّله J. Schacht في Islamica 2, (1926), p. 505ff.

الصلاة. ومن أقدم ما وصلنا من معارضة علماء القرآن لأشكال النص غير العثماني[٦٠٧] تلك التي أدلى بها القاضي (أبو اسحاق) إسماعيل (بن إسحاق المالكي الأزدي البغدادي) (ت ٢٨٢)؛ ويدلي الطبري (ت ٣١٠) برأي مشابه.[٦٠٨] وتعتبر قراءة حسن البصري (ت ١١٠) إحدى مراحل اختفاء هذه الأشكال من الواقع العملي للعبادات والتعليم. مع أنَّ هذه القراءة ظلت تحتوي على عدد من الكتابات المختلفة، إلا أنَّ الاستبدال المعروف فيها للمفردات اختفى تقريبًا، ولم تبق في الغالب إلا الكتابات المتعلِّقة بحرف من حروف الكلمة، أي أنَّها باتت تقتصر تقريبًا على مجرّد الاختلافات في الهجاء.[٦٠٩] وفي إطار المنقول عن قراءة حسن نجح الاتجاه الذي يدعو إلى المزيد من استبعاد الكتابات.[٦١٠]

بعد أنَّ حُسم الخلاف لصالح الكتابة العثمانية بوقت طويل، حاول[٦١١] مقرئ مرموق في بغداد[٦١٢] اسمه (أبو الحسن محمد بن أحمد بن أيوب بن الصلت) ابن شنبوذ (ت ٣٢٨)، بدون نجاح، الدفاع عن حق الكتابات غير العثمانية، فاستعملها

---

[٦٠٧] مكي، «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ١٠٥، من كتاب «القراءات».

[٦٠٨] في مقدمة شرحه ١، ٢١، ٢٠وو (السطر ٢٦: «فلا قراءة اليوم للمسلمين إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم» (المقصود عثمان). وفي الشرح نفسه (١، ١١٢، ٢٨. ٢٣٩، ٣١؛ ٢، ٣٠، ١٦) وكذلك في كتابه حول القراءات «البيان» (قارن مكي، «الإبانة» [نسخة برلين ٥٧٨] ٥٠٠).

[٦٠٩] Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 50.

[٦١٠] المصدر نفسه، ص ٤٨.

[٦١١] المصادر لما يلي: «الفهرست» ٣١و؛ السمعاني، «الأنساب»، الرقاقة ٣٣٩، الوجه ٢؛ ياقوت، «الإرشاد» ٦، ص ٣٠٠وو؛ ابن خلكان رقم ٦٣٩؛ الذهبي، «طبقات» (مخطوط برلين ٣١٤٠) الرقاقة ٤٢، الوجه ١و؛ أبو المحاسن بن تغريبردي، تحقيق Juynboll ٢، ٢٦٦و؛ ابن الجزري، «طبقات» (برلين، مخطوط cod. simul. ٥٥) الرقاقة ١٦٧، ١و (تكرَّر ذكره في «النشر» وخاصة ١، ٣٩، ١٧ حيث يُستشهَد بالقاضي عياض [ت ٥٤٤؛ بروكلمان، ٣٦٩]؛ تاج العروس؛ Goldziher, *Muhammedanische Studien 2, p. 240* وكتابه A. Wiener, *Richtungen*, p. 46ff.؛ in: Islam 4, (1913) p. 292؛ *Mez, Renaissance des Islams*, 1922, p. 186ff. ويذكر (التاج) نطق «شَنَّبوذ» و«شنبوذ» بدون تشديد.

[٦١٢] ابن الجزري، «طبقات»: «شيخ القراء بالعراق أُستاذٌ كبيرٌ»، في الترجمة القصيرة، «النشر» ١، ١٢٢: «كان إماما شهيدًا واستاذًا كبيرًا، وهو احد الراويين لقنبل عن ابن كثير» (ابن الجزري، «النشر» ١، ص ١١٨وو). والاحكام التي ليست في صالحه مثل «فيه... حُمق..كثير اللحن، قليل العلم» (ويقول ابن الجزري في «الطبقات» بوضوح، «مَعَ... العلم»)، تنبع من خصومه.

وهو يؤمّ الصلاة (في المحراب).[٦١٣] وفي عام ٣٢٣ مَثُل ابن شنبوذ أمام محكمة خاصة يرأسها الوزير ابن مقلى، وتتكوّن من قضاة وفقهاء وقرآء، فدُعي إلى التوبة. ولما رفض ابن شنبوذ هذه الدعوة تعرَّض للضرب، ما أجبره على توقيع محضر،[٦١٤] يقرُّ فيه أنَّه سيتمسّك في المستقبل بالنص العثماني. وقد ثارت آنذاك ثائرة العوامّ، وهاجم بعضهم بيت الوزير الذي كان ابن شنبوذ محبوسًا فيه، فاضطر إلى مغادرته سرًّا تحت جنح الظلام فارًّا[٦١٥] إلى المدينة (أو إلى البصرة). أما خصم ابن شنبوذ[٦١٦] الذي أبلغ عنه وطلب معاقبته فكان ابن مجاهد (ت

---

(٦١٣) يبدو أنَّه جمعها بنفسه في مؤلفه «كتاب انفراداته» («الارشاد» ٦، ٣٠٢، ٣). توجد في الصيغة الأصلية لمحضر المداولات عند ابن خلكان والذهبي قائمة بالقراءات التي اتُّهم بها. ويبدأ المحضر بما يلي: «سُئِل... ابن شنبوذ عما حُكي عنه أنَّه يقراه «ويحتوي بعد كل موضع «فاعترف به»؛ ويذكر «الفهرست» و«الإرشاد» و«طبقات» ابن الجزري ذلك خارج هذا الإطار، كما توجد بعض المواضع عند أبي المحاسن. يُستنتج من بحث المسألة أنَّ ابن شنبوذ يتبع ابن مسعود في اختلافاته: في سورة الكهف ١٨: ٧٨/٧٩ (لا يوجد ذلك عند ابن خلكان)؛ وفي سورة سبأ ٣٤: ١٤/ ١٣ (ليس في «الإرشاد»؛ يكتب «الفهرست» خطأ «الناس» بدلاً من «الإنس»، ويخطئ أبو المحاسن أيضًا عندما يذكر خطأ «تيقنت» بدلاً من «تبيّنت»)؛ الجمعة ٦٢: ٩؛ الليل ٩٢: ٣ (انظر أعلاه الحاشية ٤١١)؛ القارعة ١٠١: ٥/ ٤ (لكن ليس في «الفهرست»)؛ المسد ١١١: ١ (ليس في «الفهرست» وعند الذهبي)؛ كذلك عند ابن عباس حول سورة الكهف ١٨: ٧٨/٧٩ «أمامهم» بدلاً من «وراءهم»، قارن الطبري ١٦، ٢، ١١؛ ولكن ليس عند الذهبي وابن الجزري)؛ الفرقان ٢٥: ٧٧ «كذّب الكافرون» بدلاً من «كذّبتم»، قارن ابن مجاهد عند ابن جني، «المحتسب» حول الموضع: ابن عباس وابن الزبير)؛ في سورة سبأ ٣٤: ١٣/١٤ وراء «لبثوا» يضاف «حولاً»، قارن الطبري ٢٢، ٤٥، ٩، لكن ليس عند «الإرشاد»؛ الواقعة ٥٦: ٨١ («شُكرَكم» بدلاً من «رزقَكم»، قارن ابن مجاهد عند ابن جني؛ المحتسب حول الموضع: هكذا ابن عباس والنبي؛ ليس في «الفهرست»)؛ وأخيرًا إضافة من عثمان وابن الزبير في سورة آل عمران ٣: ١٠٤/ ١٠٠ (وراء «المنكر» يضاف «ويستعينون الله على ما أصابهم»، انظر الطبري ٤، ٢٤، ١٩وو؛ كنز ١، رقم ٤٨٣٣؛ ـ في «الفهرست» توجد «ناهونَ» خطأ في القسم السابق من الآية، ويوجد استمرار لقطعة منتمية لسورة النحل ١٦: ٨٠؛ ليست في «الإرشاد»). ولا توجد أدلة على موضعين مختلفين، لكنهما يستندان بدون شك إلى مراجع قديمة، هما: في سورة الأنفال ٨: ٧٣/ ٧٤ «عريضٌ» بدلاً من «كبيرٌ» وسورة المائدة ٥: ١١٨ ـ فقط «الإرشاد» ٦، ٣٠٤، ١، والذهبي خارج القائمة ـ «الغفور الرحيم» بدلاً من «العزيز الحكيم» (قارن حول ذلك أعلاه ص ٥٤٥و وابن مسعود حول سورة التوبة ٩: ١٠٦/١٠٧). ويوجد اختلاف غير واضح في سورة يونس ١٠: ٩٢، فالقوائم تختلف، ولا تعطي المصادر التي تتناول القراءات قرارًا مؤكدًا.

(٦١٤) النص موجود، وأكثر التفاصيل مع التواقيع موجودة في «الإرشاد».

(٦١٥) يتعارض هذا والخبر الموجود في «الفهرست»، وأيضًا ما ذكره ابن خلكان بتعبير «وقيل»، من أنَّه توفي في السجن. وهذا الخبر يفسّر ذكر سنة الوفاة بأنها ٣٢٣ بدلاً من ٣٢٨.

(٦١٦) التفاصيل عند ابن الجزري وفي الدرجة الاولى عند ياقوت في «الإرشاد» ٦، ٢٠٧، ٨وو، وكذلك الذهبي الذي يذكر أنَّ ابن شنبوذ لم يقبل عنده طلبة، درسوا عند ابن مجاهد. الخصم الآخر [illegible] شنبوذ كان أبا بكر بن الانباري

٣٢٤)[٦١٧] الذي يعتبر أنجح قرّاء القرآن، ويُعَدُّ واضع السلفيّة الضيّقة في مجال العلم القرآنية.

دخلت على نظام «القرّاء السبعة» اختلافات يسيرة جدًّا عن النص العثماني، ذات أهمية أقلّ ـ هذا بصرف النظر عن استغلال صيغه المختلفة والحريات الهجائية التي يحتويها.[٦١٨] ولا يعترف إلا بعض القرّاء[٦١٩] بصيغة «حَيَّ» الواردة في سورة الأنفال ٨: ٤٢/ ٤٤ ويستبدلونها بصيغة «حيِيَ»؛[٦٢٠] ويقارَن ذلك مع قراءة البعض[٦٢١] في سورة النمل ٢٧: ٣٦ «آتانيَ الله»، مع أنَّ النص هو «اتين» = «آتانِ» > آتاني (انظر أعلاه ص ٤٧٢و)؛[٦٢٢] وفي سورة الكهف ١٨: ٩٦/ ٩٥ دخلت للكلمة الثانية «آتوني» صيغة المتكلم «إيتوني»؛ وجزئيًا فعل الأمر في «آتوني» الأولى،[٦٢٣] حيث لا تناسب صيغة المتكلم؛ وفي سورة هود ١١: ٦٨/ ٧١؛ الفرقان ٢٥: ٣٨/ ٤٠؛ العنكبوت ٢٩: ٣٨/ ٣٧؛ النجم ٥٣: ٥١/ ٥٢ خرجت الصيغة «ثمودًا» (مصرَّفًا)[٦٢٤] على القاعدة السائدة مما دعا إلى تصحيحها وكتابة «ثمودَ».[٦٢٥] كل ذلك لا يزال يقع عند حدود الحريات الهجائية. ويوجد تدخّل متكرِّر من أبي عمرو الذي ظل نصّه، رغم تخليصه من الشوائب، محافظًا على بقية

(ت ٣٢٧/٨)؛ وكتب ضده (السمعاني؛ «الإرشاد» ٦، ص ٣٠٠، س ٥؛ ٧، ص ٧٧، س ٢)؛ ـ وقد تشوَّه اسم ابن شنبوذ في عنوان الكتاب الوارد في «الفهرست» ٧٥، ٢٢ و Flügel, Gramm. Schulen, p. 170, Nr. 10.

[٦١٧] الاوضح في «الإرشاد» ٦، ٣٠٢، ٧.

[٦١٨] يُنسب إلى بعض القراء السبعة اختلافات أخرى عن الرسم؛ قارن على سبيل المثال ثبت كتابي «القراءات الشاذة».

[٦١٩] نافع، البزي عن ابن كثير، ابو بكر عن عاصم.

[٦٢٠] هكذا الداني، «المقنع» باب ٨.

[٦٢١] نافع، ابو عمرو، حفص عن عاصم.

[٦٢٢] هكذا «المقنع»، باب ٢، فصل ١.

[٦٢٣] في المقام الثاني حمزة وحسب راي الاغلبية ابو بكر عن عاصم، اما الاول فهو هذا وحده، قارن اعلاه الحاشية ٢٣٩.

[٦٢٤] هكذا «المقنع»، باب ٥ فصل ١.

[٦٢٥] عاصم (في المواضع الثلاثة الاولى حسب رواية حفص فقط) وحمزة.

من أصله. بدون الابتعاد عن الهجاء الممكن، يفسّر[٦٢٦] أبو عمرو سورة البقرة ٢: ١٠٦/١٠٠ بقراءة «نُنسِها» في النص[٦٢٧] على أنّها «ننساها» = «ننسأها»، مخالفًا بذلك القراءة المعتادة «نُنِسها». ويصحّح أبو عمرو في سورة طه٢٠: ٦٣/٦٦، متجاوزًا حدود الهجاء بعيدًا، الخطأ النحوي «هذان» (انظر اعلاه ص ٤٤٤وو؛ حاشية ١٩)، ويقرأ صيغة اللهجة في سورة المراسلات ٧٧: ١١ «أُقّتت»[٦٢٨] على أنّها «وُقّتت»؛ وفي سورة مريم ١٩: ١٩ «لِيَهبَ»[٦٢٩] بدلاً من صيغة المتكلم «لأهب» في النص،[٦٣٠] محافظًا بذلك على حقوق الله. وهو يفسّر، بالاشتراك مع أغلبية القرّاء،[٦٣١] الكلمة غير الواضحة للغاية «ليلف... إلفهم» في سورة قريش ١٠٦: ١ ـ ٢ تفسيرًا قسريًا بقراءة «لإيلاف... إيلافهم».

وتستغلّ القراءات المشهورة في هذه المواضع القليلة الحرية المقترنة بالحلّ الوسط المعهود، أي اللجوء إلى القراءة التي تختلف عن الكتابة أنظر أعلاه ص ٤٤٥وو. ما عدا ذلك، فاز نصّ الرسم في كل موضع. وعندما لا تناسب أحدهم، كما حدث دائمًا، قراءة، يلجأ لمساندة النص المخالِف باختلاق قراءة ساكنة مزعومة.[٦٣٢] هكذا تصل التبعية للحرف إلى حد نسيان تعدُّد معاني القراءات،

---

[٦٢٦] مثل ذلك هنا ابن كثير.

[٦٢٧] هكذا «المقنع»، باب ٢١.

[٦٢٨] هكذا «المقنع»، باب ٢١.

[٦٢٩] مثل ايضًا هنا نافع (يجادل نافع في رواية قالون).

[٦٣٠] هكذا «المقنع»، باب ٥ فصل ٢.

[٦٣١] ابن عامر فقط يقرأ «لإيلاف... إيلافهم».

[٦٣٢] هكذا سورة المنافقون ٦٣: ١٠ (انظر أعلاه الحاشية ٨٥) حيث صحّح أبو عمرو النص؛ في سورة الإنسان ٧٦: ٤ (انظر أعلاه، الحاشية ٨٢) يقرأ ابن كثير وابو عمرو وابن ذكوان عن ابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة «سلاسل»، لكن أبا عمرو وبعض القراء الآخرين يراعون، حسب روايته المنارجحة، «سلاسلا» في النص الصحيح، على الأقل في نطق الوقف؛ وفي سورة الإنسان ٧٦: ١٦ (انظر اعلاه الحاشية ٨٣)، حيث يقرأ ابن كثير وابو عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم وحمزة «قواريرَ»، وينحاز هشام عن ابن عامر ويتجاهل حمزة رغم ذلك الألف حتى في الوقف) انظر اعلاه الحاشية ٢٤٣ حول إمكانية استغلال تارجح نطق الوقف وربطه بالنص بالسواكن، وتوجد حالات أخرى مثلها، وإن كانت اقل بروزًا. ويبدو أنَّ القراءة البصرية (الله) بدلاً من القراءة المعتادة (لله) في سورة المؤمنون ٢٣: ٨٧/٨٩، ٨٩/٩١ تساند التصحيح ـ المحق ـ لابي عمرو (اللهُ). قارن اعلاه الحاشية ٦٠.

ويُستنبَط بعبوديةِ التفسيرُ الأقرب، باتباع صيغة لا طائل تحتها للنص، ولم توجد إطلاقًا في الرواية الشفوية الصحيحة.[٦٣٣]

أكثر القراءات تعلُّقًا بالرسم، على وجه الإجمال، هي قراءة ابن عامر، وأكثرها استقلالاً مقابل ابن عامر هي قراءة أبي عمرو، تليها قراءة حمزة. ويحتوي كلا النظامين السائدين، حفص عن عاصم وورش عن نافع، على بعض الحريات الضئيلة. هذا يعني ان الرسم العثماني لم يفرض نفسه بعد حتى في الزمن الحاضر بشكل تام.

(٦٣٣) سورة الأنعام ٦: ٣٢. انظر أعلاه الحاشية ٥٣ («لدارُ الآخرة»، كما يقرأ ابن عامر)؛ سورة الأنعام ٦: ٥٧، انظر أعلاه الحاشية ١٣٥ (كان المقصود «يقضي»؛ «يقصُّ» كما يقرأ نافع وابن كثير وعاصم). في سورة يوسف ١٢: ١١٠؛ الانبياء ٢١: ٨٨ (انظر اعلاه ص ٤٨٩) يقرأ ابن عامر وعاصم (في الموضع الثاني حسب رواية ابي بكر فقط) «نُجِّيَ»؛ في سورة الكهف ١٨: ٣٦/٣٨ يقرأ ابن عامر ايضًا في السياق «لاكنا» مع انَّ الحرف المتحرك ماء من «لاكنا» يتطابق مع «انا» («لاكنَّ» < «لاكن أنا»، قارن أعلاه ص ٥٠٧و) (ما عدا ذلك ماء في الوقف)؛ سورة الحج ٢٢: ٢٣؛ فاطر ٣٥: ٣٠/٣٣، انظر اعلاه الحاشية ٢٢٨) (بالنصب يقرأ نافع وعاصم)؛ في سورة النمل ٢٧: ٢٥ تفهم الأغلبية «الا يسجدوا»، التي تحتوي على الأمر بصيغة لغوية وقراءة غريبة (قارن اعلاه ص ٥١٠)، على انها «الاَ يسجدوا» ويخالفهم في ذلك الكسائي فقط؛ إذ يقرأ «الا يا اسجدوا» (انظر اعلاه الحاشية ٢٤٩)؛ في سورة الحجرات ٤٩: ١٤ يضل ستة من السبعة بكتابة «يلتكم» وابن عامر فقط فطن للكلمة الصحيحة «يالتكم = يالتكم» (انظر Nöldeke في Ch. C. Torrey, *The Commercial - theological Terms in the Koran* 1892, S. 33, n. 1)؛ في سورة القيامة ٧٥: ١ يقرأ ابن كثير «لأُقسمُ» بسبب الكتابة «لاقسم» (انظر اعلاه). عدا عن ذلك تندرج هنا صيغة «يايس» وهلمّ جرًّا، سورة يوسف ١٢: ٨٠ إلخ، عند البزّى عن ابن كثير (انظر اعلاه الحاشية ٢٤٠)؛ فإذا كان وُجد بالفعل إلى جانب الفعل «يَئِس» صيغة اخرى هي «أَيِسَ»، فإنَّ المضارع سيكون عند ابن كثير، الذي لا يعرف وظيفة الهمز في المقطع الصوتي الاخير، هو «يَأْيَس». وربما نضيف هنا قراءة «لَتَخِذْتَ» في سورة الكهف ١٨: ٧٦/٧٧ (ابن كثير وابو عمرو) (قارن أعلاه الحاشية ٢٤٧).

الفصل الثاني: القراءة[٦٣٤]

١) مسائل أساسية

أ) المصادر

تعَدّ مسألة جواز الاختلاف عن نصّ مصحف عثمان إحدى المسائل الأساسية التي ظهرت في وقت مبكِّر ابتداءً من الحديث الخاص بالأحرف السبعة[٦٣٥] ونسبها، ثم نمت من خلال تطبيقات تلاوة القرآن. وأثَّرت المعالجات المتنوعة لهذه مسألة تأثيرًا بالغًا على هذه التطبيقات. هذه المسائل الأساسية وتاريخها هي التي تحدِّد لتاريخ النصّ القرآني مكانته في تاريخ الفكر الإسلامي، وتعطي له قيمة ذاتية علمية تزيد عن مجرد القيام بدراسة تحضيرية حول تكوين نصّ القرآن.

تحتوي كتب القراءات ومقدّمات كتب تفسير القرآن ـ على الأقل منذ الطبري (ت٣١٠)، ولم تكن بعد عند الفرّاء (ت ٢٠٧) ـ على البحوث المتعلِّقة بالمسائل الأساسية في القراءات. مصدرنا القيِّم في هذا المجال هو مقدمة كتاب القراءات الكبير «كتاب النشر في القراءات العشر» لمؤلِّفه (شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد) ابن الجزري (الدمشقي) (ت ٨٣٣، بروكلمان ٢، ص ٢٠١)[٦٣٦] الذي

---

[٦٣٤] الترجمة الالمانية لكلمة «قراءة» (Lesung) لا تفي بالغرض المطلوب، لكني لا اجد افضل منها. جدير بالذكر أنَّ الكلمة العربية «قراءة» تستعمَل على وجهين، احدهما بمعنى قراءة مفردة لنص واحد، وثانيهما بمعنى نوع القراءة والنطق عند قارئ معين. وبهذا المعنى الاخير تستعمل الترجمة الالمانية لتعبير قراءة (القرآن). اما كلمة «مقرِئ» العربية فترجمتها المستعملة هنا (Koranlehrer) تعني «معلِّم القرآن».

[٦٣٥] انظر اعلاه، ص ٥٤٦و.

[٦٣٦] طبعة دمشق ١٣٤٥، انظر ج ١، ص ١ ـ ٥٣.

يقدِّم للبحث التاريخي مادة ثرية من الاستشهادات المستقاة من المصادر القديمة القيِّمة. وكان ابن الجزري بحث الموضوع قبل ذلك[٦٣٧] في رسالة بعنوان «منجد المقرئين[٦٣٨] ومرشد الطالبين».[٦٣٩] وتشير عناوين فصول الرسالة[٦٤٠] إلى المواضيع التي عالجتها: ١) القراءات والمقرئ والقارئ وما يتوجب عليهما؛ ٢) القراءة المتواترة والصحيحة والشاذّة واختلاف آراء الفقهاء والحقيقة فيها؛ ٣) القراءات العشر المشهورة منذ نشأتها حتى يومنا هذا؛ ٤) قائمة بالقرّاء المشهورين الذين قرأوا حسب القراءات العشر وعلّموها لغيرهم؛ ٥) اقتباسات كاملة من أقوال الفقهاء حول هذه القراءات؛ ٦) أن القراءات العشرة تشكّل جزءًا واحدًا فقط من الأحرف السبعة، وأنها متواترة، سواء في قواعد النطق أو في نوع كل قراءة على حدة؛ ٧) الفقهاء الذين رفضوا تحديد القراءات بسبع، ولاموا ابن مجاهد بسبب ذلك. وتظهر هذه المواضيع أنَّ هدف ابن الجزري لم يكن أكاديميًا محضًا، وأنَّه بذل جهده في هذه الرسالة وأيضًا في كتاب «النشر» لكي يساوي بين القراءات الثلاث بعد السبع والقراءات السبع، وهو القصد الذي أبعد عن بحثه كثيرًا من الجفاف الأكاديمي.

يشير الجزء الثاني من عنوان رسالة ابن الجزري «المنجد» إلى كتاب ألَّفه أبو شامة (شهاب الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي) (ت ٦٦٥؛ بروكلمان ١، ص ٣١٧). رغم العنوان الشامل للكتاب «المرشد الوجيز في علوم تتعلق بالقران العزيز» تدفعنا الاستشهادات الكثيرة[٦٤١] التي استقاها ابن الجزري منه إلى أن نجمعه مع كتاب «منجد المقرئين». الكتاب المشابه في مادته واتجاهه، وقد استفاد منه ابن الجزري استفادة وافرة، وربما كان أقدم كتاب من

(٦٣٧) انظر اثناه الحاشية ٨٤٥.

(٦٣٨) تعَدّ «مقرّبين» تصحيفًا.

(٦٣٩) مخطوط القسطنطينية راغب باشا ١٤، الرقاقة ٢، الوجه ١ ـ الرقلقة ٢٧، وجه ١، و١٥، الرقاقة ٢١٩، الوجه ١وو.

(٦٤٠) باستثناء عنوان الفصل الاول فان الفصول الاخرى موجودة لدى Ahlwardt, 656.

(٦٤١) «النشر» ١، ص ٩، س ٢٢؛ ص ١٣، س ٩؛ ص ٣٨، س ٩.

نوعه هو «كتاب الإبانة»[٦٤٢] لمؤلِّفه (أبي محمد) مكي ابن أبي طالب (حمّوش القيسي) (ت ٤٣٧؛ بروكلمان ١، ص ٤٠٦). ومع أنَّ مادة هذا الكتاب كانت أقل مما جاء في مقدمة كتاب «النشر»، فإنَّه يظلّ، بسبب قدمه، ثاني أهمّ مصدر بالنسبة للموضوع.

من ناحية أخرى، يُعَدّ كتاب «النشر» المصدر الرئيس، وإن لم يكن الوحيد، للفصول الهامة[٦٤٣] في كتاب السيوطي (ت ٩١١) الذي يحمل عنوان «الإتقان».

ب) العلاقة مع الرسم

حتى لو كان أغلب نص القرآن كتب في حياة النبي وربما بتكليف منه،[٦٤٤] فقد وجبت المحافظة على صفته ككلام الله الموحى به شفويًا، والذي تناقلت الأفواه معرفته. ما يشهد على حقيقة ذلك اختلافُ المأثور الشفوي عن النص العثماني، حتى في تكوينات النص المكتوب في وقت مبكر.[٦٤٥]

ولكي يمكن جمع الكلام المنزل، كان يجب حفظه عن ظهر قلب، كما يحفظ راوي أحد الشعراء شعر هذا الشاعر. لكن المهمة كانت أصعب كثيرًا فيما يتعلّق بجمع نص القرآن. لذا فإنَّه ليس من المستغرب أن يفضِّل زيد الاستعانة بالمصادر المكتوبة، عندما بدأ في عهدي أبي بكر وعمر بجمع أول نص قرآني.[٦٤٦] وعلى هذه الطريقة سار جامعو القرآن الآخرون. هكذا تحوّل مركز الثقل في النص القرآني

---

(٦٤٢) عنوان الكتاب ليس ثابتًا. فمن ناحية يذكر ابن الجزري في كتاب «النشر» ١، ٤٦، ١٧، تحت عنوان «إبانة» موضعًا يرد على الصفحة ٥١٧و من المخطوط المحفوظ في برلين تحت رقم ٥٧٨. ومن ناحية أخرى يستشهد ابن الجزري في كافة المواضع الأخرى بمقدمة مكي بقوله «ملحق للكشف»، بدون ذكر عنوان لهذه المقدمة، وهذا ما يحتويه فعلاً مخطوط برلين (ص ٤٩٤ ـ ٥١٩). ويذكر مكي بصراحة ان المقدمة نُشرت مستقلة (ص ٤٩٤) بدون ان يذكر عنوانًا لها. ويذكر حجي قلفه «في معاني القرآن» كجزء من «الابانة». أما ياقوت فيذكر في «الإرشاد» ٧، ١٧٤، ١٩، «معاني القراءة»؛ وحسب «الكشف»، ص ٢، يحتوي الملحق «معاني القراءات».

(٦٤٣) الانواع ٢٢ ـ ٢٧ ولجزاء من الأنواع ١٦، ١٨، ٢٠، ٢١.

(٦٤٤) انظر الجزء ٢، ص ٢٣٧وو.

(٦٤٥) انظر اعلاه، ص ٥١٨وو، ٥٣٤و.

(٦٤٦) انظر الجزء ٢، ص ٢٤٧و.

المتوارث نحو النص المكتوب. وكان هدف النسخة العثمانية أن يكون لها الأثر نفسه، خاصةً وأنَّها جاءت لكي تكون القرآن الرسمي المعمول به. ولم يكن ممكنًا، بواسطة النقل الشفوي، إشباعُ الحاجة إلى نشر المعرفة بالقرآن. كما أنَّ عدد حفّاظ القرآن من صحابة النبي الأوائل الذين كانوا يحفظون اجزاء عظيمة من القرآن عن ظهر قلب، لم يكن أكبر من عدد العرب الذين كانوا يروون الأشعار القديمة وأيام العرب. أما قطع القرآن المفردة فيختلف عدد الحفّاظ الذين كانوا يعرفونها اختلافًا كبيرًا، ولم يكن معدل عددهم كبيرًا. وكان أقلّ منه بكثير عدد الذين يحفظون أجزاء من القرآن، أقلّ خطورة من غيرها. ولم تدع اعمال صحابة النبي لهم في عهدي أبي بكر وعمر المليئين بالأحداث الوقت الكافي لينقلوا معارفهم القرآنية إلى عدد كبير من الناس. وبينما كان نبع المأثور القرآني الشفوي يتدفّق في المدينة المنوّرة بغزارة، لم تكن تملك المراكز الإسلامية الجديدة في الأقاليم المفتوحة الكثيرَ من الحفّاظ الذين يحفظون أجزاء القرآن كلها. هذه المراكز الجديدة، ومنها الكوفة والبصرة ودمشق، كانت تحتاج في عملية تشكيل حياة الجماعة الإسلامية. وكانت بسبب الاتصال الوثيق بأهل الكتاب والتنافس وإياهم في آن، تحتاج إلى معرفة وثيقة بالقرآن. لهذا جاء جمع القرآن في الكوفة على يد ابن مسعود، وكذلك مصحف عثمان، محقِّقًا لآمال هذه المراكز.[٦٤٧] وتلقي معركة صفين (عام ٣٧ للهجرة) ضوءًا مفاجئًا على الوضع: فبعد خمس سنوات من نشر نسخة عثمان بات السوريون يملكون من المصاحف ما مكّنهم من رفعها على أسنة الرماح،[٦٤٨] وبات القرّاء يشكلّون حزبًا نافذًا في أوساط أهل العراق.

تؤكّد حقائق كثيرة التحوّل من النقل الشفويّ للقرآن، الذي ساد في فجر الإسلام، إلى دراسة النص القرآني المكتوب. فالنسخ التي أرسلها عثمان إلى بعض المدن[٦٤٩] تأثرت بطريقة النطق في هذه المدن، ودخلت فيها بعض أخطاء النسخ

---

(٦٤٧) قد يتساءل المرء عما إذا كان هذا ما قصدوه او على الاقل واحدًا من مقاصدهم إلى جانب توحيد النص.

(٦٤٨) لا يقصَد بذلك المعنى الحرفي، فالمصحف الكوفي المكتوب على الرقّ هو في العادة مصحف ضخم.

(٦٤٩) انظر أعلاه، ص ٤٤٩و.

كما في قراءة الحسن البصري (ت١١٠). (٦٥٠) الأهم من ذلك أنَّه برزت في تلك الفترة قراءات كثيرة، تفهم معالم الرسم نفسها على أوجه مختلفة. من الممكن بالطبع أن تنشأ في المأثور الشفوي إشكال مزدوجة للنص لا تظهر اختلافاتها بوضوح في الكلمات غير المُشكَّلة، فيقرأ أحدهم مثلاً الآية ٤٨/٤٦ في سورة هود ١١ ﴿إنَّه عملٌ غيرُ صالحٍ﴾ على أنَّها «إنَّه عَمِلَ غيرَ صالحٍ»، أو العكس. وتوجد احتمالات، لا حصر لها، لقراءة الكلمات غير المشكّلة نفسها ﴿إنَّه عمل غير صالح﴾، أو نشوء ازدواجات في الاختلافات الشفوية تظهر في الكتابة، كما هي الحال في تبديل المترادفات. وفي مجموعة كاملة من القراءات يمكن الترجيح بأنَّ مصدرها هو النص غير المشكَّل، خاصة عند الذين يطمحون إلى الاقتصاد ببضع صفحات ويسرّون بذلك. ونجد مثل هذه القراءة بوضوح لدى الحسن البصري (ت١١٠). (٦٥١) وفي فترة بلغت نصف قرن، فصلت بين تاريخ كتابة نسخة عثمان (نحو عام ٣٢) وفترة الازدهار العلمي عند الحسن، تكوّنت كمية أساسية كبيرة للقراءات التي خرجت من رحم النص المكتوب.

في النصف الأول من القرن الثاني حاول النحوي البصري (أبو عمر) عيسى بن عمر الثقفي (ت ١٤٥؛ بروكلمان ١، ٩٩) تطبيق قراءة طهرية «على قياس (أو مذاهب) العربية»، (٦٥٢)(٦٥٣) على أن لا تسير القراءات الجديدة حسب التقليد السائد، وتوافق بشكل أفضل الحس اللغوي. وجدت هذه المحاولة معارضة

(٦٥٠) Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 51.

(٦٥١) برغشترسر، المصدر نفسه (قراءة الحسن)، ص ٥٤.

(٦٥٢) بشكل مشابه توصف القراءة الأقدم كثيرًا لابن محيسن (ت ١٢٢) (ابن الجزري، «طبقات»، [مخطوط برلين cod. simul. ٥٥] الرقاقة ٢٠٧، وجه ٢).

(٦٥٣) ابن الجزري، «طبقات»، مخطوط برلين cod. simul. ٥٥، الرقاقة ١٦١، وجه ٢. والصفة المميزة لهذه القراءة أنَّها كانت، كما يقول أبو عبيد، تفضل المنصوب، على سبيل المثال سورة المسد ١١١: ٤ «حمّالةَ» (عاصم فقط يشكل هكذا من بين القراءات السبع)؛ سورة النور ٢٤: ٢ «الزانيةَ والزانيَ»؛ سورة المائدة ٥: ٣٨/٤٢: «والسارقَ والسارقَةَ»؛ سورة هود ١١: ٧٨/٨٠ «أطهرَ». وهذه المواضع نوقشت في البصرة، وقد عالجها سيبويه أيضًا (باب ٣٣ و ١١٦؛ قارن الزمخشري بشأن الموضع الأخير) وقال (بند ٣٣): «ولكن أبت العامة إلا القراءة بالرفع».

حاسمة، خاصةً وأنَّ القرن الثاني شهد بداية تقهقر الحرية في هذا المجال وغيره. واشتد هذا التقهقر في القرن الثالث بسبب المعركة التي أشعلها مجدَّدًا داود الظاهري ضد الرأي في الفقه وضد تفسير القرآن: إذ لم يكن خلق قراءات جديدة إلا إعمالاً لحرية التقدير.[٦٥٤] أما المبرِّد (ت ٢٨٥) فإنَّه اشترط، كشخص محايد، السماح للقارئ المجاز بأن يقرأ كما يشاء.[٦٥٥] على العكس من ذلك يدافع الطبري (ت٣١٠) في هذه النقطة أيضًا عن المذهب القويم.[٦٥٦] سارت هاتان الحركتان الرئيستان متوازيتين: ففي الوقت الذي انعدمت فيه الأشكال الأخرى غير العثمانية للقرآن، بدأ التخلي عن التفسير المستقلّ لنص الرسم. وقد وصلت هذه الحركة إلى ختامها قبل تلك بوقت قصير، وذلك بأشكال تتشابه بمقدار يثير التعجّب: مع الدعوى التي رفعت ضد ابن مِقسَم،[٦٥٧] وهو طالب[٦٥٨] لدى ابن شنبوذ، الذي كان آخر مدافع عن الأشكال النصية غير العثمانية.

كان المقرئ والنحوي المشهور التابع للمدرسة الكوفية،[٦٥٩] والمعروف في

[٦٥٤] يوضح الطبري (١، ٥٩، ٢٠): «ما شذَّ من القراءات عما جاءت به الأمة نقلاً ظاهرًا مستفيضًا، فرأيٌ للحق مخالفٌ». ويقول عن ابن مِقسم أحدُ معاصيره، وهو تلميذ ابن مجاهد، أبو طاهر (عبد الواحد بن عمر بن محمد بن أبي هاشم (ت ٣٤٩): «جعل لأهل الإلحاد في دين الله بسيء رأيه طريقًا... يتخيَّر القراءات من جهة البحث والاستخراج بالآراء دون الاعتصام والتمسك بالأثر المفترَض...» (ياقوت، «الإرشاد» ٦، ص ٤٩٩، س ١٨وو).

[٦٥٥] قوله بشأن سورة البقرة ٢: ١٧٧/ ١٧٢ (حول الموضع عند الزمخشري): «لو كنت ممن يقرأ القرآن لقرأت ﴿ولكن البَرُّ﴾ (بدلاً من «البِرُّ»). يفسّره ابن المنَيِّر (ت ٦٨٣) في «كتاب الانتصاف» (على هامش «الكشّاف»، الطبعة القاهرية) ويستنكره بشدة: «... أن اختلاف وجوه القراءة موكول إلى الاجتهاد، وأنَّه مهما اقتضاه قياس اللغة جازت القراءة به لمن يُعَدُّ أهلا للاجتهاد في العربية واللغة». قارن .Goldziher, *Richtungen*, p. 48f.

[٦٥٦] الاعتراف بالقراءات الموضوعة لا يتوافق والإجماع الذي يردِّد المؤلف التأكيد عليه ولا النقل. قارن الحاشية ٦٥٤ وصفحة ٥٧٠و والحاشية ٦٩٦.

[٦٥٧] المصادر لذلك هي: ابن الأنباري، «نزهة»، ص ٣٦٠وو (باسم خاطئ)؛ ياقوت، «إرشاد» ٦، ص ٤٩٨وو (مستخلص منه: السيوطي، «بغية»، انظر الحاشية)؛ ابن الجزري، «النشر»، ١،١٧، ٤و، «طبقات» (مخطوط برلين cod. simul. ٥٥). وأورد «الفهرست»، ص ٣٢، ملاحظة قصيرة (مع سنة وفاة مختلفة). قارن: Goldziehr, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 401؛ المؤلّف نفسه، *Richtungen*، ص ٤٧؛ A. Mez, *Renaissance des Islams*, 1922, p. 187؛ P Flügel, *Grammatische Schulen*, p. 179ff. الذين لا يذكرون الدعوى ضده.

[٦٥٨] ابن الجزري، «طبقات» (مخطوط برلين cod. simul. ٥٥) ١٧٧، وجه ٢.

[٦٥٩] بخلاف ابن شنبوذ تحمل الأحكام التي يصدرها ابن مقسم طابع التقدير. وهو يلعب إضافة إلى كتبه دورًا

بغداد، أبو بكر (محمد بن الحسن بن يعقوب بن الحسن) ابن مقسم العطار (ت ٣٥٤) يسمح بكل قراءة مطابقة للمعنى وصحيحة لغويًا، تتّفق مع النص غير المُشكَّل، حتى ولو لم يقرأها أحد من القدامى. وفي عام ٣٢٢ استدعاه السلطان ليقف أمام جمع من الفقهاء والقرّاء الذين أجمعوا على استنكار دعوته وهدّدوه بالعقاب، مما دعاه إلى الرجوع عنها وتوقيع محضر أعلن فيه عن عودته عن القراءات الخاصة التي دعا إليها.[٦٦٠] وفي وقت لاحق عاد ابن المقسم إلى ما سبق واستنكره. والمثال الوحيد الذي وصل إلينا[٦٦١] من القراءات هذه التي سيعالجها البحث التالي من هذا الكتاب، يظهر أنَّ نظريته لم تكن السبب الوحيد للتبرّم الذي ظهر ضده، بل أيضًا طريقة استخدامه لهذه النظرية. فابن المقسم قرأ في الآية ٨٠ في سورة يوسف ١٢ «نُجباء» بدلاً من «نجيًا»، ما دعا خصومه إلى وصف هذه القراءة بأنَّها لا معنى لها، وتخالف التشكيل المعروف، وأنَّها تصحيف.[٦٦٢] مع ذلك لم تنطبق على قراءة ابن مقسم صفة البدعة تمامًا، لأنَّ طريقته كانت من ضمن الارتجال[٦٦٣] (الاكتشاف الحر للإمكانيات التي تتيح قراءة الحروف الساكنة) الذي كان معروفًا قبله بزمن.[٦٦٤] ويبدو أنَّ طريقته كانت تختلف كثيرًا عن طريقة أسلافه الذين كان يستشهد بهم[٦٦٥] وهم[٦٦٦]: أبو عبيد (ت ٢٢٣/ ٢٢٤) وخلف (ت ٢٢٩) وابن سعدان (ت ٢٣١). أما الذي عارضه وحثّ على رفع الدعوى ضده فهو

في علم القراءات ـ بسبب أنّه واحد من أربعة رواة لإدريس عن خلف عن حمزة («النشر» ١، ٥٥، ١٣؛ ص ١٥٩و).

[٦٦٠] حسب مسكويه، «تجارب» (تحقيق Amedroz) ١، ص ٢٨٥، ١٣؛ ابن الأثير، العام ٣٢٢، وقد أُحرقت كتبه أيضًا.

[٦٦١] «الإرشاد» ٦، ٤٩٩، ١وو؛ والقراءة أُخذت من مؤلَّف ابن مقسم «كتاب الاحتجاج للقراء».

[٦٦٢] انظر أدناه، ص ٥٧٦و.

[٦٦٣] ابن جني، «المحتسب»، حول سورة التوبة ٩: ٤٢؛ قارن «الاجتهاد»، ص ١٢١.

[٦٦٤] انظر أعلاه، ص ٥٥٨و.

[٦٦٥] «الارشاد» ٦، ٥٠٠، ١٣.

[٦٦٦] انظر أدناه، ص ٥٦٧و.

ابن مجاهد.[٦٦٧] وما إن توفي هذا الأخير (ت ٣٢٤) حتى تراجع ابن مقسم عن توبته، وعاد إلى قراءته التي كان قد نادى بها.

ثمة احاديث تنصح بالتفسير المستقل لشكل الكلمات من دون الالتفات إلى الرواية الشفوية كالتي تُؤْثَر عن ابن مسعود بشأن «ذكُروا القرآن»، وهو ما يعني أن يقدَّم المذكر على المؤنث في حالات الشك (خاصة في حالة المضارع).[٦٦٨] وكثيرًا ما يتخلى المرء عن الموروث، ويعطي شكلاً افتراضيًّا لقراءته: «لو قُرِئَ... (لَـ) كان جيدًا (صوابًا، جائزًا، أوجه)» وهلم جرًّا.[٦٦٩]

ج) صحة اللغة

اشترط ابن مقسم شرطين لقبول قراءة القرآن،[٦٧٠] هما صحة اللغة وموافقة القراءة لمصحف عثمان.[٦٧١] وقد بحثنا في الفصول السابقة التطور التاريخي

---

[٦٦٧] ربما كان المرء يميل إلى رؤية تدخل ابن مجاهد وكذلك الدعوى ضد ابن مقسم على أنها صورة مكرَّرة للتقارير حول ابن شنبوذ، لولا أنَّ أحد معاصري ابن مجاهد وطلابه، وهو ابو طاهر بن أبي هاشم (ت ٣٤٩)، لم يشهد لها: «الارشاد»، ٦، ص ٤٩٩، ١٢وو. قارن أعلاه الحاشية ٦٥٤.

[٦٦٨] مكي، «الكشف» حول سورة البقرة ٢: ٤٨/٤٥ (ابو عبيد عن ابن مسعود؛ وبشكل مختلف بعض الشيء، ابن مسعود وابن عباس)؛ السيوطي، «الإتقان»، نوع ٣٥، مسألة ١٨ (تحقيق شبرنغر ٢٥٥، ص ٤و). السيوطي (تحقيق شبرنغر ٢٥٦، ٧) يشير إلى أنَّ قراءات أنصار ابن مسعود الكوفيين سارت على هذه القاعدة. وحسب نظرة أخرى («الإتقان»، ٢٥٥، ٩وو)، ينصح ابن مجاهد (!) بقديم الياء على التاء، والحرف بدون همز على الحرف مع الهمز، والوصل على القطع، والمد على القصر، والفتح على الإمالة في حالة الشك.

[٦٦٩] سيبويه فقرة ٢٦٤ (مرتين)؛ الفرّاء (ت ٢٠٧)، «معاني القرآن»، حول سورة هود ١١: ٢٧/٢٩؛ الطبري ١، ٢٩٥، ١٤ (يصرِّح: «لو كان مقروءًا كذلك»)؛ ابن جني، «المحتسب»، في عدد من المواقع (انظر المقدمة لكتاب «القراءات الشاذة»)؛ الزمخشري حول سورة الفرقان ٢٥: ٢٠/٢٢؛ سبأ ٣٤: ٢٠/١٩. عبارة «لكان جائزًا» لابن مقسم (ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٩٩، ٢) تشترط وجود لو. ـ ويقال إن ابا عمرو قال: «لولا ان ليس لي ان اقرأ إلا بما قُرئ، لقرأت كذا وكذا» (الذهبي، «طبقات» [مخطوط برلين or. fol. ٣١٤٠] الرقاقة ١٤، وجه ٢، مرتين؛ ابن الجزري، «طبقات» [مخطوط برلين cod. simul. ٥٥] الرقاقة ٧٦، وجه ١ ـ وبشكل مشابه يورد الخبر ابن الجزري، «النشر» ١، ١٧، ١٦ وأيضًا نافع). أما عدم ذكر بيان عن الموضع (قارن أعلاه الحاشية ٥٩٨) فيُظهر الاتجاه بأنَّ أبا عمرو كان يريد ان يجعل من نافع مدافعًا عن مبدأ التقليد.

[٦٧٠] انظر أعلاه، ص ٥٦٠و.

[٦٧١] يمكننا ترك المعيار الثالث، أي موافقة المعنى، جانبا.

للشرط الثاني،[٦٧٢] أما الشرط الأول فليست له أهمية كبيرة. فقد زادت الأخطاء اللغوية عند ترتيل القرآن زيادة كبيرة بعد التدفق الكبير للموالي إلى الإسلام. وهذه الأخطاء لم تترسّخ، أو تبلغ قدرًا بالغًا من الأهمية، لأنَّ نسبة العرب الأقحاح في المجتمع كانت كبيرة،[٦٧٣] ووعيهم اللغويّ الذاتيّ قويًا. ولم يسلم العرب أنفسهم من ارتكاب الأخطاء اللغوية، سواء بسبب الإهمال عند التعرّض لمواضع صعبة،[٦٧٤] أو تحت ضغط اتجاهات معينة للقراءة أو للتفسير.[٦٧٥] وزادت في هذه الأخطاء الاختلافاتُ الكبيرة في اللهجات التي كانت تبدي لأحدهم صحة ما يعتقده الآخرون خطأ.[٦٧٦] هكذا كانت توجد قراءات بما فيه الكفاية، يتجادل العلماء حول جوازها لغويًا. ولم تكن لهذا الجدال قيمة أساسية. فالقراء والنحويون ما فتئوا يختلفون في أحكامهم اللغوية. أما في الأزمنة القديمة، وبالذات في الكوفة والبصرة، فقد تميَّز عدد من القراء بأنَّهم كانوا في الوقت ذاته نحويين.[٦٧٧] كل مَن كان يطمح لما هو أكثر من مجرد حضور دروس القرآن كان يتجه إلى علم قواعد اللغة أو إلى التفسير.[٦٧٨] وعندما بدأ جمع القراءات، رغبةً بها، ظهر علم خاص بالقراءات، ما زاد من شعور القراء بالعزّة، وقلَّل من وزن علم القواعد. والمثل الواضح على هذا التطور هو ابن مجاهد (ت ٣٢٤).[٦٧٩] وبالقدر الذي كان ابن

---

[٦٧٢] ص ٥٤٥وو؛ ٥٤٣وو.

[٦٧٣] من بين القرّاء السبعة كان أبو عمرو وابن عامر عربًا أقحاحًا. (الداني، «التيسير»، المقدمة).

[٦٧٤] قرأ الحجاج بن يوسف، الذي كان فخورًا بفصاحته، سورة التوبة ٩: ٢٤ بقوله: «أحبُّ» التي كانت بعيدة مسافة اثنتي عشرة كلمة عن «كان» بدلاً من «أحبُّ» (ياقوت، «إرشاد» ٧، ٢٩٦، ١٧وو).

[٦٧٥] على سبيل المثال «لاتِّباع المصحف»؛ والحالة الصارخة هي التخفيف الرسمي للهمزة (انظر أعلاه الحاشية ٢٤٣) الذي يقول عنه ابن الجزري: «لا يجوز في وجه من وجوه العربية» («النشر» ١، ١٦، ٢٣).

[٦٧٦] في الموضع الذي استشهدنا به في الطبعة الاولى من هذا الكتاب، ص ٢٨٥، الحاشية ٢، من كتاب السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ ـ ٢٧، تنبيه ٦ (تحقيق شبرنغر: ١٩٥، أو ما بعدها) تُقرأ «إعرابان».

[٦٧٧] انظر أثناه ص ٥٩٧وو. وفي وقت متأخر على سبيل المثال ابن سعدان (ت ٢٣١؛ انظر أثناه الحاشية ٧٢٤)، الفضل بن إبراهيم (ص ٥٧٢)، ابن مقسم (ت ٣٥٤؛ ص ٥٦٠وو)

[٦٧٨] حدثت أيضًا في ذلك الحين اختلافات بين النحويين والقراء حول صحة اللغة، انظر أعلاه ص ٥٥٨وو.

[٦٧٩] كما هو متوقع من عالم واسع المعرفة مثل مُعاصر القرّاء الاكبر منه سنًّا، الطبري (ت ٣١٠)، فإنَّه يعرف النحويين أيضًا، ويفاضل غالبًا بين النحويين الكوفيين والبصريين (على سبيل المثال ١، ٥٩، ٢٨وو).

مجاهد يستعلي، بسبب معرفته الواسعة بالموروث، على النحوي والمفسر الفرّاء (ت ٢٠٩)،[٦٨٠] كان ابن جني يزدري أحكام ابن مجاهد اللغوية،[٦٨١] معبّرًا عن فخره بما تحقق من مهارة في التوضيح اللغوي، مكّنت من الاعتراف بأمور كثيرة، لم يكن بالإمكان ضمُّها في السابق إلى علم القواعد، ورفض أمور أخرى في الوقت ذاته، كان المرء يقبلها من غير تمحيص؛ وكان يشعر، من ناحية أخرى، أنّه أقدر من القرّاء فيما يتعلّق بعلم إخراج الأصوات.[٦٨٢] هذا الشعور بالتفوق على مجرد القرّاء يظهر أيضً عند الداني (ت ٤٤٤)،[٦٨٣] رغم أنّه كان ممثّلاً لعلم القراءات الذي ارتفع آنذاك عن مجرد المعرفة بالنص والقراءات، وبدأ يضم إليه القواعد كعلم تمهيدي.[٦٨٤]

وكما دخلت في القراءات السبعة بعض الاختلافات عن مصحف عثمان،[٦٨٥] فقد دخلتها أيضًا بعض الأخطاء. لكن هذا لا يمكن التثبت منه إلا نادرًا: فقد كان واضحًا أن التثبت من اختلاف قراءة المصحف، لكن القول بخطأ القراءة لغويًا، كان دومًا يثير الجدل. ولم يكن بالإمكان أن ينتج عن هذا الجدل أكثر من التدليل على أن موضوع الجدل هو أكثر أو أقل صحة. وعلى أي حال، رفض النحويون القراءات التالية بصراحة: سورة البقرة ٢: الآية ٥٨/٦١ «نبيئين» بدلاً من «نَبِيِّنَ»؛ سورة البيِّنة ٩٨: ٦/ ٥ «البريئة» بدلاً من «البرية» (نافع، والثانية أيضًا عند ابن ذكوان

---

(٦٨٠) يقول على سبيل المثال (عند ابن جني، «المحتسب» حول سورة البقرة ٢: ١٩/٢٠) عن قراءة أوردها الفرّاء على أنها مدنية: «ولا نعلم أنَّ هذه القراءة رُويت عن أهل المدينة».

(٦٨١) انظر مقدمة كتابي «القراءات الشاذة».

(٦٨٢) ليس ابن جني بذلك وحيدًا بين النحويين، فسيبويه يتّهم راوي ابي عمرو باختلاس حرف مد على أنّه تسكين (العكبري حول سورة البقرة ٢: ٥١/٥٤)؛ ونجد مثل ذلك لدى الزمخشري (على سبيل المثال حول سورة الحجرات ٤٩: ٩؛ الشرح ٩٤: ١، وهما غير مأخوذتين من كتاب ابن جني).

(٦٨٣) يضع فقط النحويين إلى جانب الحُذّاق من المقرئين («التيسير»، فصل الإدغام الكبير)، وينتقد أصوات القراء (المصدر نفسه، أيضًا حول سورة فصلت ٤١: ١٥/١٦؛ الحاقة ٦٩: ٩).

(٦٨٤) يستشهد مكي (ت ٤٣٧) في «الكشف» بالنحويين، ومنهم في المقام الأول سيبويه والأخفش، ومن البصريين بأبي عمرو والخليل ويونس بن حبيب وقطرب وأبي زيد وأبي عبيدة والمازني وابن كيسان، ومن الكوفيين بالكسائي والفرّاء.

(٦٨٥) انظر أعلاه ص ٥٥١و.

عن ابن عامر)؛[٦٨٦] سورة البقرة ٢: ٢٤٦/٢٤٧، «عسِيتم» بدلاً من «عسَيتم» (نافع)؛[٦٨٧] سورة يونس ١٠: ٥، «ضئاءً» بدلاً من «ضياءً» (قنبل عن ابن كثير)؛[٦٨٨] سورة النور ٢٤: ٣٥، «دُرِّيءٌ» بدلاً من «دريٌّ» أو «دِريءٌ» (أبو بكر عن عاصم وحمزة)؛[٦٨٩] سورة سبأ ٣٤: ٩ «يخْسِبِّهِمْ» بدلاً من «يَنخسف بهم» (الكسائي).[٦٩٠] ويُضاف إلى ذلك قراءتان رفضهما بوضوح النحويون البصريون: سورة النساء ٤: ١ «والأرحامِ» بدلاً من «الأرحامَ» (حمزة)؛[٦٩١] وسورة الأنعام ٦: ١٣٧/١٣٨، «زُيِّن... قتلُ أولادَهم شركائِهم» بدلاً من «زَيَّن... قَتْلَ أولادِهم شركاؤهم» (ابن عامر).[٦٩٢][٦٩٣]

د) مبدأ التقليد

تُعَدُّ المبادئ التي نادى بها ابن مقسم، والتي عالجناها أعلاه، أهم في حالة النفي منها في حالة الإيجاب. فالقول بأنَّها وحدها تستحقّ الاعتبار يعني استبعاد المطالب الأخرى تجاه القراءات التي يمكن قبولها، خاصة تلك التي نادى بها ابن

---

[٦٨٦] سيبويه فقرة ٤١١: «قليل رديءٌ».

[٦٨٧] الزمخشري حول سورة البقرة ٢: ٢٤٦/٢٤٧ ضعيفة؛ وحول سورة محمد ٤٧: ٢٢/٢٤ غريبٌ؛ البغوي حول سورة البقرة ٢: ٢٤٦/٢٤٧: «وهي (عسَيتم) اللغةُ الفصيحةُ».

[٦٨٨] ابن جني، «المحتسب» (مخطوط القسطنطنية راغب باشا ١٣) ص ٢، كمثال على «ضَعْف إعرابٍ».

[٦٨٩] البغوي: قال أكثر النحاة: «هو لحن لأنّه ليس في كلام العرب فُعِّيلٌ...»؛ قال أبو عبيدة: «وأنا أرى لها وجهًا...».

[٦٩٠] الزمخشري: «ليست بقوية».

[٦٩١] وعن النصب قال الطبري ٤، ١٤٩، ٣١: «القراءة التي لا نستجيز لقارئ أن يقرأ غيرها»؛ والبغوي: «أفصحُ». ويستبعد الحريري المضاف إليه، مستشهدًا بالمبرد وغيره («الدرة»، تحقيق Thorbecke، ص ٦٢، س ٥و). ويعتبره الزمخشري «ليس بشاذ»، ويقول عنه البيضاوي «ضعيف». قارن ابن الأنباري، «كتاب الإنصاف»، تحقيق G. Weil، ص ١٩٢، س ٧وو.

[٦٩٢] انظر أعلاه الحاشية ٥٥ (حيث سقطت للأسف الصيغة غير الدمشقية «شركاؤهم»)؛ الطبري ٨، ٣١، ٥، عن القراءة المعتادة: «القراءة التي لا أستجيز غيرها» ـ قراءة ابن عامر عند ابن جني مثل الحاشية ٦٨٨؛ عند البيضاوي: «ضعيف في العربية»؛ ويقول الزمخشري عنها: «فشيءٌ لو كان في مكان الضرورة، وهو الشعر، لكان سمجًا مردودًا... فكيف به في الكلام المنثور، فكيف به في القرآن...؟». قارن ابن الانباري، «الإنصاف»، ١٧٩، ١٧وو.

[٦٩٣] قارن أعلاه ص ٤٤٣وو، ٥٥٢وو.

مجاهد، ونجح في إقرارها، من وجوب أن تكون القراءة منقولة بإسناد عن الثقاة القدامى الذين رووها عن النبي. وبعد إضافة مبدأ التقليد المتوارث أصبح المذهب الكلاسيكي يضم ثلاثة معايير يشترط توافرها في القراءات. حسب صياغة مكي[٦٩٤] (ت ٤٣٧) هذه المعايير هي: «أنْ يُنقَلَ عن الثقاة عن النبي. . . ، ويكونَ وجهُه في العربية سائغًا، ويكونَ موافقًا لخطّ المصحف». الترتيب الذي اتّبعه مكي هو تقديمه مبدأ التقليد على الشرطين الآخرين. وقد كان محقًّا في ترتيبه، من حيث الأهمية،[٦٩٥] ولم يكن محقًّا من حيث الأقدمية. ومع أنّنا نجد مبدأ «القراءة سُنَّة متَّبَعة»[٦٩٦] بمعناه عند سيبويه (ت ١٧٧/ ١٨٠)،[٦٩٧] ومثله عند أبي عامر (ت نحو ١٥٤)،[٦٩٨] فهو بدأ يسود تدريجيًّا، كما يتبين من معارضة ابن مقسم، في القرن الرابع. أما ابن جني (ت ٣٩٢) فيراه مؤكَّدًا، لدرجة أنّه يبعد عنه ما يواجهه من اعتراضات لغوية قوية.[٦٩٩] وكلما اشتد الارتباط بالتقاليد، تعيَّن التنازل عن الحقّ في النقد. فبينما يحافظ ابن الجزري (ت ٨٣٣)، الذي تمتع بضمير علمي حقيقي، في نظريته على المعايير الثلاثة،[٧٠٠] يوضح الجعبري (ت ٧٣٢) أنَّ المعيارين الآخرين يوجدان في شرط موافقة التقليد.[٧٠١] ويقتصر الصفاقسي (القرن الحادي

---

[٦٩٤] «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ٥٠٠، يستشهد بابن الجزري، «النشر» ١، ١٣، ٢١و؛ وبالتفصيل حول المسألة برمتها: «النشر» ١، ٩وو (مستخلص منها في السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ـ ٢٧).

[٦٩٥] أما المعياران الآخران فيجب أن يخضعا لبعض التحديدات. ابن الجزري يصوغ المعايير الثلاثة كما يلي: «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً («تقديرًا»، انظر أعلاه الحاشية ٧٦ والحاشية ٢٧٥)، وصحَّ سندها، فهي القراءة الصحيحة»، «النشر» ١، ٩، ١٢، استشهاد السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ [تحقيق شبرنغر: ١٧٦، ١٢وو].

[٦٩٦] قول مزعوم لزيد بن ثابت، انظر السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ (إصدار شبرنغر ١٧٦، ١٦و).

[٦٩٧] فقرة ٣٤: «إلا أنَّ القراءة لا تُخالَفُ لأنها السنّةُ».

[٦٩٨] انظر أعلاه الحاشية ٦٦٩.

[٦٩٩] «المحتسب» حول سورة الرحمن ٥٥: ٧٦ الذي يروي قراءة النبي «عباقرية»: «أما تركُ صرف عباقرية فشاذ في القياس... وليس لنا أن نتلقى قراءة رسول الله... إلا بقبولها»؛ وبشكل مماثل حول سورة يس ٣٦: ٥٢/٥٤ حول قراءة أُبيّ «هبَّنا»، وما إلى ذلك.

[٧٠٠] انظر أعلاه الحاشية ٦٤٩ و٦٩٥.

[٧٠١] في مقدمته لشرح «الشاطبية»؛ ويستشهد بابن الجزري، «النشر» ١، ١٣، ١٤وو ثم بالسيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ (تحقيق شبرنغر ١٧٩، ١٩وو).

عشر، بروكلمان ٢، ٤٦١) على هذا المعيار فقط.[٧٠٢]

بعد ذكر القراءات التي توافق المعايير الثلاثة يضع مكي[٧٠٣] مجموعتين أقل منها، هما القراءات التي جاءت روايتها عن الآحاد، وتتصف بأنَّ لغتها صحيحة، لكنها لا تتوافق مع المصحف، والقراءات التي لم تروَ عن أحد الرواة الثقاة أو لا تتصف لغتها بأنَّها صحيحة. وهذه القراءات ليست مقبولة، حتى ولو توافقت مع المصحف. أما المجموعة الأولى فإنَّها تُقبل، لكن لا يُقرأ بها. هكذا فإنَّ القراءات التي تحقِّق الشروط الثلاثة هي وحدها القراءات الكاملة.[٧٠٤] ويتقاطع في هذه المقدمة مع مبدأ التقليد عاملٌ آخر جرى التلميح إليه عند الحديث عن الآحاد، وجرى التصريح به بإيراد ملاحظة «أُخذ عن إجماعٍ» ونعني به مبدأ الاجماع.

ه) مبدأ الغالبية

تقابل قاعدةَ المعايير الثلاثة الضرورية لقبول إحدى القراءات قاعدةٌ أخرى لاختيار قراءة معينة، لها أيضًا ثلاثة معايير ضرورية. ويُرجع مكي[٧٠٥] هذه المعايير للمؤسسيْن الفعليَّيْن لعلم القراءات في بداية القرن الثالث وهما أبو عبيد (ت ٢٢٣/ ٢٢٤)[٧٠٦] وأبو حاتم (سهل بن محمد) السجستاني (ت ٢٤٨/ ٢٥٥).[٧٠٧] وتشترك القاعدتان بمعياري صحة اللغة والتوافق مع المصحف، أما المعيار الثالث،

---

[٧٠٢] «غيث النفع في القراءات السبع» (طبعة القاهرة ١٣٤١، على الهامش شرح ابن القاصح للشاطبية) ٦، ١وو.

[٧٠٣] «الإبانه» (مخطوط برلين ٥٧٨)، ٥٠٠، يستشهد بابن الجزري، «النشر» ١، ١٢، ١٧وو، باختصار عن السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ (تحقيق شبرنغر: ١٧٩، ٢١وو).

[٧٠٤] معيارُ صحة اللغة هو، حسب هذا التصنيف، المعيار الحاسم (القراءات الخاطئة لغويًا تعتبر أقل القراءات بصرف النظر عن خواصها الاخرى)، ومعيار التطابق مع المصحف هو المعيار الأقل أهمّية (لا يمكن إزالة النقص فيه حتى ولو برواية موثوق بها كثيرًا). ويُعطي التتابع ١) يُقرأ به، ٢) يُقبل ولا يُقرأ به، ٣) لا يُقبل، صورة أوضح من الاشتراط بأنَّ الهدف ليس البحث عن كيفية الحكم على القراءات ذات النوعيات المختلفة، وإنَّما توزيع المعايير المأخوذة بالاعتبار بطريقة ما على الدرجات الثابتة الثلاث للاعتراف. قارن أيضًا السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ - ٢٥.

[٧٠٥] «الإبانه» (مخطوط برلين ٥٧٨) ٥٠٩.

[٧٠٦] انظر اعلاه الحاشية ٢٨.

[٧٠٧] بروكلمان ١، ١٠٧؛ وأيضًا ياقوت، «الإرشاد» ٤، ٢٥٨.

وهو التوافق مع الموروث، فيورد مكي بدلاً منه معيار «اجتماع العامة عليه».

كان علم القراءات حتى القرن الرابع لا يعني بكلمة العامة[٧٠٨] ـ وأيضًا بكلمات الجماعة،[٧٠٩] والكافة،[٧١٠] والجمهور،[٧١١] والناس[٧١٢] ـ مجموع القرّاء الكلّي، بل الأغلبية. وهكذا، فإنَّ كلمات الإجماع،[٧١٣] والاجتماع،[٧١٤] والاتفاق[٧١٥] لا تعني أكثر من صوت الأغلبية.[٧١٦] ويعَدّ الإجماع[٧١٧] حالة

---

[٧٠٨] انظر في هذا الخصوص سيبويه (ت ١٧٧/ ٨٠)، انظر أعلاه الحاشية ٦٥٣؛ الفرّاء (ت ٢٠٧)، «معاني القرآن»، حول سورة هود ١١: ٢٨/ ٣٠ وغيرها (عامة القراء حول سورة هود ١١: ٤٦/٤٨)؛ وأبو عبيد (ت ٢٢٣/ ٢٤) عند ابن الجزري، «طبقات» (برلين مخطوط .cod. simul ٥٥) ١٦١، وجه ٢؛ أبو حاتم (ت ٢٤٨/ ٥٥) عند مكي، «الكشف»، حول سورة البقرة ٢: ١٣/ ١٢ وغيرها، الطبري ١، ٢٢٨، ٢٠ وغيرهم: «أئمة القرّاء» («عامة الأمصار في جميع الأقطار» ١، ٣٠٦، ١٨)؛ ابن جني (ت ٣٢٩) «المحتسب» (انظر المقدمة لكتاب «قراءات القرآن الصحيحة»). وبمعنى آخر قول ياقوت في «الإرشاد» ٢، ١١٨، ١٨؛ ولا يعني القول «افتتحتُ القراءة على رسم العامة» بحسب مبادئ ابن مجاهد الذي جاءت التلاوة أمامه.

[٧٠٩] ابن قتيبة (ت ٢٧٠/ ٢٧٦) عند مكي، «الكشف»، حول سورة النحل ١٦: ٢٨/ ٣٠؛ القاضي إسماعيل (ت ٢٨٢) عند مكي، «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ٥٠١؛ الطبري ١، ٢٠٧، ٢٦؛ ابن مجاهد عند ابن جني، «المحتسب»، والمصدر نفسه أيضًا.

[٧١٠] ابن جني، «المحتسب».

[٧١١] ابن السيرافي (ت ٣٨٥) عند ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٣٠١، ٧؛ البنّاء، «الإتحاف» حول سورة البقرة ٢: ٧/ ٦ وغيرها.

[٧١٢] ابن مجاهد عند ابن جني، «المحتسب»؛ المصدر نفسه؛ قارن «أهل الاسلام»، الطبري ١، ٢٩٦، ٨.

[٧١٣] الطبري ١، ص ٢٣٠، س ١٥؛ ص ٢٨٥، س ١٧: «إجماع القراء»؛ ١، ٨٧، ١٥: «إجماع الحُجَّة»، ١، ٢٦٦، ١٥: وأيضًا «من القرّاء» (أي تُقرأ هكذا)، ١، ١٨٧، ٥: وأيضًا: «وأهل التأويل من علماء السلف والخلف» («الحجة»، أي المراجع المعتبرة، هو تعبير محبوب عند الطبري، ويظهر بكثرة بالارتباط مع الإجماع، وفي كتابه «اختلاف الفقهاء»، على سبيل المثال (تحقيق Kern) ١، ١، ٥؛ ١١، ١٠؛ ٢٤، ١٨؛ ٤٤، ١، وغيرها)؛ ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٩٨، ٢٠؛ ٤٩٩، ٣، ٧ في حكاية ابن مقسم (بالمعنى العام) ـ قارن أدناه ص ٥٨٢و.

[٧١٤] أبو عبيد وأبو حاتم، انظر أعلاه ص ٥٦٧؛ الطبري ١، ٢٠٧، ٢٤ «اجتماع الحجة من القراء وأهل التأويل».

[٧١٥] الطبري ١، ٢٤٠، ٢: «اتفاق قراءة القرّاء»، ١، ٨٧، ١٤: «اتفاق الحجة من القراء والعلماء».

[٧١٦] قد يميل المرء إلى تفسير المواجهة السائدة بين القرّاء المفردين (المذكورين بأسمائهم أو بتعبير «بعض القراء») من ناحية، والعامة أو الإجماع من ناحية أخرى، بإلغاء قراءة الأقلية السابقة بقراءة إجماع متأخرة لكافة القراء المشهود لهم. وهذا الإجراء فشل في بعض الحالات كما عند الطبري ١، ٢٩٥، ٢٢، حيث يقارن عامة قراء الكوفة مع القارئ الكوفي المرجعي عاصم، أو ١، ١٨٧، ٥، حيث إنَّ القراءة المرفوضة بالإجماع هي قراءة ابن كثير (سورة البقرة ٢: ٣٧/ ٣٥ «آدمَ... كلماتٌ» بدلاً من «آدمُ... كلماتٍ»)، أو ١، ٢٨٥، ١٧، حيث يذكر رفض قراءة أبي جعفر (سورة البقرة ٢: ٧٨/ ٧٣ «أماني» بدلاً من «أمانيّ».

قصوى ليست لها أهمية خاصة. وقد تكون له، باعتباره صوت الأغلبية، أهمية بالغة لتوحيد النص القرآني، عن طريق استخدامه لتغييب قراءات الأقليات الصغيرة تغييبًا كاملاً. ويخدم الإجماع المطلق تأكيد اختفاء مثل هذه القراءات ومنع ظهورها ثانية، وهذا ما لا يمكن تصوره بسبب الاتجاه المتقارب للتطور الاسلامي. من أجل اتخاذ قرارات في الحالات التي لا تواجه فيها أغلبيةٌ ساحقة أقليةً صغيرة، وضع أبو عبيد وأبو حاتم وسواهما قواعد بشأن العناصر التي تحدِّد مفهوم الأغلبية.[٧١٨] ليس مهمًّا في هذه القواعد عنصر العدد، على أهميته، بل القراءات المحلّيّة المختلفة والقرّاء المحلّيّون. وهكذا تعني العامة أهل المدينة والكوفة مجتمعين، أو أهل المدينة ومكة (أهل الحرمين)، أو نافعًا وعاصمًا.[٧١٩]

حاز مبدأ الاغلبية أهمية قصوى بعدما اعتبره أبو عبيد وأبو حاتم القاعدة الأساسية للاختيار بين القراءات المختلفة. نعرف هذا الاختيار، الذي هو في مجمله قراءة مترابطة للقرآن، من كتاب «الكشف» لمكي.[٧٢٠] والدليل على تطبيق هذا المبدأ هو الخبر الذي أورده المقدسي (كتب في عام ٣٧٥/٣٧٨؛ بروكلمان ١، ٢٣٠)[٧٢١] بأنَّ إقليم الجبال قرأ القرآن بناء على مبدأ الاختيار عند أبي عبيد وأبي حاتم. أما القول بأن أبا طاهر بن أبي هاشم (ت ٣٤٩)[٧٢٢] كان عنده

---

[٧١٧] على سبيل المثال الطبري ١، ٥١، ١٦: «إجماع جميع الحجة من القراء وعلماء الأمة»، وبشكل مشابه ١، ١٦٩، ٢٢.

[٧١٨] مكي، «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ٥٠٩.

[٧١٩] قواعد مماثلة تُستعمل ايضًا على نحو آخر، على سبيل المثال من ابن قتيبة (ت ٢٧٠/٢٧٦؛ بركلمان ١، ١٢٠) عند مكي، «الكشف» حول سورة النحل ١٦: ٢٨/٣٠؛ ومن مكي نفسه، «الكشف» (مخطوط برلين ٥٧٨)، ص ٢٨؛ ومن الزمخشري (بالتأكيد من مصدر قديم) حول سورة الفاتحة ١: ٣/٤.

[٧٢٠] يؤكِّد مكي عليه غالبًا في حالات الشك. ومع أنَّ التوافق بين الاثنين هو الغالب، فثمة استثناءات، كما على سبيل المثال في سورة البقرة ٢: ٩/١٠ حيث يقف أبو عبيد ـ وكذلك الطبري ١، ٩٥، ٣٠ ـ إلى جانب «يكذِبون»، ويقف أبو حاتم إلى جانب «يُكذِّبون». والتعليل التفصيلي للطبري يرجّح أنَّ أبا عبيد ايضًا أخذ بالاعتبارات الموضوعية. اما الأغلبية فتقف بلا شك ضد «يكذِبون» التي لا يؤيدها من بين السبعة إلا الكوفيون. وهكذا فإنَّ مبدأ الأغلبية لم يكن عند ابي عبيد ـ وايضًا عند ابي حاتم ـ وجهة النظر الوحيدة، وإن كانت الأهم، لتشكيل الاختيار.

[٧٢١] المقدسي (تحقيق De Goeje ١٩٠٦)، ص ٢٩٥، ٩.

[٧٢٢] انظر اعلاه الحاشية ٦٥٢، ويتحالف غالبًا مع أبي عبيد في «الكشف».

«اختيار» بهذا المعنى تقريبًا، فهو مجرد افتراض نظري. فها هو مكي (ت ٤٣٧) يكشف في «الكشف» عن قراءة العامة وعن اختياره، ويعلّل هذا الاختيار في حالات الشك. وكان مبدأ التقليد قد نجح، بجهود ابن مجاهد، في تحقيق نصر جديد ومتشدِّد على مبدأ الأغلبية. وكان الحديث يدور في بعض الأحيان على مبدأ الأغلبية.[٧٢٣] وقد اكتسب هذا المبدأ أهمية متواضعة في بعض كتب القراءات، على سبيل المثال عند الداني (ت ٤٤٤) في كتابه «التيسير». مع ذلك، اقتصر الحديث على تسمية ممثلي قراءة الأقلية والاكتفاء بوصف الأغلبية بتعبير «وغيرهم».

وكما هي الحال عند أبي عبيد وأبي حاتم، يمارس ابن قتيبة (ت ٢٧٠/٢٧٦) «الاختيار» حسب أغلبية القرّاء، وحسب الاعتبارات الموضوعية ـ اللغوية. ويورد مكي[٧٢٤] الاختلافات بين ابن قتيبة والمؤلفين الآخرين، معلِّلاً اياها احيانًا. يقف الطبري (ت٣١٠)[٧٢٥] من الموضوع موقفًا مشابهًا،[٧٢٦] لكن حبه لتحقيق الانسجام

---

[٧٢٣] العامة حسب تفسير الجلالين في سورة لقمان ٣١: ٣/٢، انظر زيادة على ذلك أعلاه الحاشية ٧١١؛ ويستعمل ابن الجزري في كتابه «النشر» ٢، ٢١٢، ١٥، غالبًا تعبير «إجماع».

[٧٢٤] على سبيل المثال سورة إبراهيم ١٤: ٢؛ طه٢٠: ١٢؛ الشعراء ٢٦: ١٧٦؛ ص ٣٨: ١٣/١٢ (في الحجر ١٥: ٧٨) وظهور هذه الاختلافات يرجّح أحيانًا أنَّ القواعد العامة واحدة. من الفترة الواقعة بين أبي عبيد والطبري نعرف بعض المختارين: (أبو جعفر محمد) ابن سعدان (الكوفي) الضرير (النحوي) (ت ٢٣١)؛ ياقوت، «الإرشاد» ٧، ١٢؛ ابن الجزري، «طبقات» (مصنف برلين .cod. simul ٥٥) ٢٠٠، وجه ١؛ (أبو عبدالله محمد بن عيسى بن إبراهيم) ابن رزين (الاصفهاني) (ت ٢٤٢/ ٥٣)؛ ابن الجزري، «النشر» ١، ص ١٧٧، س ١٧؛ ص ١٨٨، س ١٥، «طبقات» ٢٢٢، وجه ١). ولا نعرف شيئًا عن نوع اختيارهم. ولعل دراسة «تقريب» ابن الصفراوي (يوجد جزء منه في مخطوط برلين ٦١٣) الذي يأخذ الاثنين في اعتباره، تأتي بمعارف جديدة في هذا المجال.

[٧٢٥] يُنهي الطبري في تفسيره كل بيان عن اختلافات القراءات بذكر اي قراءة ينبغي ان تُقدَّم، أي يؤكد اختياره. وهو يقول في بعض الأحيان مباشرة «اخترتُ» (مثلاً ١، ٢٩٦، ٦). ويبيِّن في كتابه عن القراءات اختياره ويعلِّله (١، ٤٩، ٥). ويمكن الافتراض أنَّ كتابه «اختلاف الفقهاء» ليس كتابًا مقارنًا أكاديميًا، بل يخدم تعليل مذهبه، مثلما كان تعليل اختياره لقراءة القرآن الغرض الأصلي من كتابه عن القراءات.

[٧٢٦] كما في قوله (١، ٣٠٧، ٢٥): «وقد دللنا على أنَّ ما جاءت به الحجةُ متفقةً عليه حجةٌ على من بلغه، وما جاء به المنفرد فغير جائز الاعتراض به على ما جاءت به الجماعة التي تقوم بها الحجة نقلاً وقولاً وعملاً، في غير هذا الموضع». ويبدو أنَّ الإشارة تتعلق بموضع، طوَّر فيه الطبري مبدأ الإجماع بشكل عام، من دون حصره بالقراءات، أي بموضع في «اختلاف الفقهاء». من هذا المنطلق الاساسي يظهر قرار الطبري الحاسم في رفض قراءة الأقلية، على سبيل المثال (١، ٢٤٠، ١): «القراءة التي لا يجوز عندي غيرها» (مثل ذلك في ١، ٢٨٥، ١٦؛ ٣٠٧، ٢٣). انظر أعلاه الحاشية ٦٩١ و٦٩٢.

يدلّه على دمج الإجماع مع النقل في مبدأ أعلى موحَّد.[٧٢٧] وهو بهذا يُعِدّ لمذهب التواتر الذي اتبعته السلفية.[٧٢٨] من ناحية أخرى هو يتنازل في الحالات التي تتساوى فيها الكفّتان تقريبًا عن اتخاذ قرار، ويعتبر القراءتين متساويتين في القيمة.[٧٢٩] ويبدو أنَّ الفراء (ت ٢٠٧) كان سلفًا مساويًا في العمر لأبي عبيد.[٧٣٠]

لا يرتبط تعبير «اختيار»[٧٣١] بالضرورة بمبدأ الأغلبية، ولا يعني بالضرورة حتى الانتقاء من دائرة ضيقة من القراءات.[٧٣٢] المعنى الفني القديم للكلمة يوضح أنَّ قارئًا ما، كان يتبع بشكل عام عالِمًا أكبر منه ثم يختلف معه في بعض الحالات؛ ما يؤدي إلى انفصاله عنه واتباعه نهجًا خاصًّا به. وهذا هو المعنى الذي يتضح من تعبير «اختيار» عند أبي جعفر الرؤاسي[٧٣٣] واليزيدي (ت ٢٠٢)[٧٣٤] اللذين انضم

---

[٧٢٧] على سبيل المثال (١، ٢٦٦، ٢): «.. القراءة الجائزة مجيء الحجة بنقل من لا يجوز عليه في ما نقلوه مجمعين عليه الخطأ والسهو والكذب»؛ قارن أيضًا المطلب المتكرر من الرواية بأن تكون مستفيضة (على سبيل المثال أعلاه الحاشية ٦٥٣، وأدناه الحاشية ٧٢٩).

[٧٢٨] انظر أدناه ص ٥٨٩ وي.

[٧٢٩] على سبيل المثال ١، ٣٠٠، ٣٠: «لغتان معروفتان وقراءتان مستفيضتان (انظر الحاشية ٧٢٧) في أمصار الإسلام»؛ ٢٨، ٣٠، ١٧: «قراءتان معروفتان صحيحتا المعنى»؛ ١٣، ١٠٥، ٢٨: «قراءتان مشهورتان قد قرأ بكل واحدة منهما أئمة من القراء معناهما واحد» (حول سورة إبراهيم ١٤: ٢؛ وهذا الموضع من المواضع التي يختلف فيها ابن قتيبة عن أبي عبيد، انظر أعلاه ص ٥٧٠)؛ قارن أيضًا ١، ٢١٤ ٦؛ ٢٩٣، ٢٣ ـ وحرية التخيير منكورة عند المراجع القديمة، على سبيل المثال عند أبي عمرو في كتاب «الداني»، و«التيسير» حول سورة الفجر ٨٩ الآية الأخيرة؛ الكسائي حسب قسم من الرواة عند مكي، «الكشف»، حول سورة الفاتحة ١: ٤/٣؛ الرحمن ٥٥: ٥٦؛ الملك ٦٧: ١١؛ النازعات ٧٩: ١١.

[٧٣٠] يؤكد مثلاً («معاني القرآن» حول سورة البقرة ٢: ١و/١) حول سورة آل عمران ٣: ١و/١ ﴿الٓمٓ اللهُ﴾ أن «القراءة بطرح الهمزة».

[٧٣١] أو التعبير المتكافئ في المعنى «تخيُّر»؛ على سبيل المثال الذهبي، «طبقات» (مخطوط برلين .or. fol ٢١٤٠)، الرقاقة ١٨ وجه ٢ عن الكسائي؛ ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٥٠٠، ١، عن ابن المقسم.

[٧٣٢] على سبيل المثال يصف ابن المقسم (انظر أعلاه ص ٥٦٠ وي) طريقته بأنَّها اختيار، كما يُستفاد ذلك من ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٥٠٠، ١٢).

[٧٣٣] النحوي الكوفي المشهور (بروكلمان ١، ١١٥)؛ قارن ابن الجزري، «طبقات» (مصنف برلين .cod. simul ٥٥) ١٩٢ وجه ١.

[٧٣٤] على سبيل المثال ابن الجزري، «طبقات» (مصنف برلين .cod. simul ٥٥) ٢٦٦ وجه ٢.

إليهما أبو عمرو، أو «اختيار» خلف (ت ٢٢٩)[٧٣٥] (المرجع حمزة)[٧٣٦] و(أبي العباس) الفضل بن إبراهيم (النحوي الكوفي) (المرجع الكسائي).[٧٣٧] أما فعل «اختار» فإنَّه يطبَّق أيضًا على قرَّاء، يغيّرون كثيرًا في قراءة معلِّميهم، مثلما فعل ورش عن نافع،[٧٣٨] أو حفص عن عاصم.[٧٣٩][٧٤٠] بالمعنى العام، إذًا، تستعمل كلمة «اختيار» كمرادف تقريبًا لكلمة «قراءة»،[٧٤١] لكن بمعنى قراءة مترابطة مستقلّة لمرجع معيَّن. والاختلاف الوحيد بين الكلمتين يتمثّل في أن مصطلح «اختيار» أدنى مرتبة.[٧٤٢]

يشترك مصطلح «إجماع» ومصطلح «اختيار» في كونهما من مصطلحات علم القراءات والفقه. والمصطلحان استُعيرا من الفقه. ومثل ذلك نجده في مصطلح «رأي»[٧٤٣] (يوجد أيضًا ذكر للفعل «يرى»)،[٧٤٤] ومصطلح «استحباب»[٧٤٥] المرادف لمصطلح «اختيار»، ومصطلح «قياس»،[٧٤٦] وفعل «أخذ بـ»،[٧٤٧] بمعنى

---

(٧٣٥) التعبير مُستعمل عنده، على سبيل المثال ابن مقسم عند ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٥٠٠، ١٣.

(٧٣٦) يقال أيضًا عن الكسائي، لأنه غير مستقل عن حمزة، «اختار» أو «تخيَّر» (الذهبي، «طبقات» [مخطوط برلين or. fol. ٣١٤٠]، الرقاقة ١٧ وجه ١؛ انظر أعلاه الحاشية ٧٣١ وص ٥٧٦و). واختيار حمزة هو أيضًا الخلفية لاختيار ابن سعدان (انظر أعلاه ص ٥٧٠) واختيار الطبري.

(٧٣٧) ياقوت، «الإرشاد» ٦، ١٣٤؛ قارن ابن الجزري، «طبقات»، (برلين cod. simul. ٥٥) الرقاقة ١٦٥ وجه ٢.

(٧٣٨) على سبيل المثال الداني، «التيسير» حول سورة الأنعام ٦ الختام.

(٧٣٩) على سبيل المثال الداني، «التيسير» حول سورة الروم ٣٠: ٥٤/٥٣.

(٧٤٠) للاطلاع على مختارين آخرين انظر أدناه ص ٥٩٧و.

(٧٤١) على سبيل المثال يصف ابن الجزري («طبقات» [برلين cod. simul. ٥٥] الرقاقة ٨٥ وجه ١) شُريح (ت ٢٠٣) بأنَّه «صاحب القراءات الشاذة»، ثم يتحدث عن اختياره. قارن أيضًا أدناه ص ٥٨٠و.

(٧٤٢) يفرِّق في وقت لاحق بين القراءات المعترَف بها بوصفها «قراءة» أو «رواية»، وغير المعترف بها بوصفها «اختيارًا». ومثل ذلك نجده عند الصفراوي (ت ٦٣٦)، «التقريب» (مخطوط برلين ٦١٣)، ٤، ١وو؛ النيسابوري (ت نحو العام ٧٠٦، انظر أعلاه الحاشية ١٢٤) في فصل «ذكر الأئمة المختارين» من مقدمة شرحه للقرآن.

(٧٤٣) انظر أعلاه ص ٥٥٩.

(٧٤٤) على سبيل المثال يقول الداني (ت ٤٤٤)، «تيسير»، فصل الإدغام الكبير، باب الحرفين المتقاربين: «كان ابن مجاهد يرى الإدغام في...»، أي يعتبره صحيحًا، ولا أعرف أدلة أخرى أقدم.

(٧٤٥) الداني، «تيسير»، فصل الوقف على أواخر الكلام.

(٧٤٦) انظر أدناه ص ٥٨٨.

(٧٤٧) على سبيل المثال الداني«تيسير»، حول سورة فصلت ٤١؛ الدخان: ٤٤؛ الفجر ٨٩، في النهاية.

الأخذ بنطق معين والاستقرار عليه، «أي ممارسة الاختيار لمصلحته». والمصطلح الذي ينقص هنا، مع أنَّ المرء يتوقع وجوده، هو مصطلح «اجتهاد».[٧٤٨] وسبب عدم إيراد هذا المصطلح هو الفرق الجوهري بين الفقه والقراءة. ففي الفقه يوجد موضوع يعالجه مجتهد بناء على قواعد الأصول ويصدر حوله الحكم المتعلّق به. وإذا كان القرار يعني الاختيار بين إمكانيات مختلفة، فإنَّ هذه الإمكانيات يضعها المجتهد وأقرانه. أما في علم القراءات فالإمكانيات المختلفة للقراءة موجودة منذ البداية، بل ولها صفة ربانية، تتساوى بها، حسب الرأي السائد،[٧٤٩] وما على القارئ إلا الاختيار بينها.[٧٥٠]

مما ينتمي إلى مبدأ الأغلبية التفرقة بين «مشهور»[٧٥١] و«شاذّ»،[٧٥٢] و«معترَف به» و«غير معترَف به». وقد يكون تعبير «شاذّ» متَّخذًا من علم النحو، حيث يلعب دورًا كبيرًا. ويعَدّ تعبير «شاذّ» تعبيرًا يتصف بالنسبية، ولا يكتمل محتواه إلا بإضافة لاحقة عليه، كقولنا في القواعد «شاذّ عن القياس»، وفي علم القراءات، كما يورد الطبري،[٧٥٣] «شاذّ عن قراءة الأمصار». والمعنى الأقدم نجده في تعبير «القراءات الشاذّة عن المصحف»،[٧٥٤] وهي القراءات التي أُسقطت قديمًا بواسطة الإجماع.[٧٥٥]

---

[٧٤٨] دليل وحيد: كل شخص كان يقدر أن ينطق: «على ما هو الأحسن عنده اجتهادًا» (نولدكه في الطبعة الأولى لهذا الكتاب، ص ٢٧٩، من مصدر اجهله). وكقاعدة يواجه تطبيق الاجتهاد على قراءة القرآن رفضا تامًا، انظر اعلاه الحاشية ١٢٤. ويأخذ المنيِّر في الموضع المذكور أعلاه ص ٥٦٥ (حول سورة الأنعام ٦: ١٣٧/١٣٨) على الزمخشري قوله: «إنّ القُرّاء أئمة الوجوه السبعة اختار كل منهم حرفًا قرأ به اجتهادًا لا نقلاً وسماعًا».

[٧٤٩] طالما أنها ليست موضوعة. قارن السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٦.

[٧٥٠] قارن ابن الجزري، «النشر» ١، ٥١، ١٧وو.

[٧٥١] تقريبًا مرادف «معروف»، أنظر على سبيل المثال أعلاه الحاشية ٧٢٩.

[٧٥٢] أبو عبيد (ت ٢٢٣/ ٢٢٤)، انظر أدناه الحاشية ٧٥٨؛ ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٢٠٢، ٥: ١١ (من مصدر قديم).

[٧٥٣] على سبيل المثال ٨، ٦١، ٤، قارن ١٣، ١٤٧، ٢٥، وانظر أعلاه الحاشية ٦٥٤). ويستخدم الطبري كلمة «القارئ» وليس «القراءة شذوذ القارئ... عما عليه الحجة مجمعة في ذلك»، ١، ٢٨٥، ١٨. قارن ١، ٨٧، ١٥؛ ٣٠٧، ٢٤ (وبشكل مماثل نافع أدناه ص ٥٧٥و).

[٧٥٤] ابن الجزري، «النشر»، ٣٩، ١٩ لمناسبة مع ابن شنبوذ (ت ٣٢٨، انظر اعلاه ص ٥٤٩وو)؛ عند ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٣٠٢، ١٠ يَعِد ابن شنبوذ: «لا أخالف مصحف عثمان، ولا اقرأ إلا بما فيه من القراءة المشهورة».

[٧٥٥] انظر أعلاه ص ٥٤٧.

إذا كان تعبير «شاذّ» ذا صلة قرابة مع محتوى تعبير «شاذّ عن المصحف»، لكنه أوسع بالمعنى منه، فالمتوقَّع أن يكون الحكم الصادر بحق الشواذّ التي لا تحيد عن المصحف، وتشبه الأشكال غير العثمانية،[٧٥٦] حكمًا خفيفًا. والواقع أنَّ المتأخرين يمنعون «القراءة بالشواذّ» في الصلاة فقط.[٧٥٧] ويمكن الاستفادة من الشواذّ الموجودة في أشكال النصوص غير العثمانية لتوضيح القراءات المعترَف بها.[٧٥٨]

و) توحيد القراءات

كان استبعاد الأشكال المخالفة للمصحف العثماني والقراءات الشاذة التي لا تهتم بالموروث جزءًا من عملية كبيرة لتوحيد نص القرآن وقراءته، ولإيجاد نص واحد معتبر. وكان العامل المؤثّر في هذه العملية هو مبدأ الأغلبية، أو بشكل عام النزعة الجامعة، وتقارب المتباعدات في التطور الاسلامي. وقد شغلت عملية التوحيد تاريخ نص القرآن أثناء القرن الأول الذي شهد بمساعدة ابن مجاهد (ت ٣٢٤) انتصار مذهب التقليد المتشدِّد.

يمكن التعرف على الجهد الجبار الذي بُذل من أجل توحيد قراءات النص عند مقارنة قائمة بالقراءات الشاذة[٧٥٩] بالاختلافات القليلة الموجودة في احد المؤلفات المعتادة حول القراءات السبع، هذا حتى لو صرفنا النظر عن الصيغ غير العثمانية.

---

[٧٥٦] انظر اعلاه ص ٥٤٨.

[٧٥٧] قارن السيوطي، «الإتقان»، نوع، ٣٥، مسألة ٢١ (تحقيق شبرنغر: ٢٥٦، ٢٢)، تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦؛ بروكلمان ٢، ٨٦) عند ابن الجزري، «النشر»، ١، ٤٤، ٦ يستشهد بالسيوطي، «الإتقان» نوع ٢٢ ـ ٢٧، تنبيه ٣ (تحقيق شبرنغر: ١٩١، ٢٢). ومسألة ما إذا كان من الممكن قراءة ما شذّ عن المصحف لا تُحسَم غالبًا بصراحة (على سبيل المثال «النشر» ١، ١٤و).

[٧٥٨] عند ابي عبيد (ت ٢٢٣/٢٢٤): «المقصد في القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة» (السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ ـ ٢٧، تنبيه ٤ [تحقيق شبرنغر: ١٩٣، ٢٢]).

[٧٥٩] أنوي عرض المادة الموجودة في «المحتسب» ابن جني (بالاشتراك مع ابن مجاهد) و«شواذّ» ابن خالويه في وقت قريب في كتاب بعنوان *Nichtkanonische Koranlesarten* (قراءات القرآن الشاذة). وكتكملة حول القرّاء السبعة الاخر يمكن الاستفادة من كتاب «الاتحاف» للبنّاء حول الأربعة عشر (الثلاثة بعد السبعة في «النشر» ابن الجزري وغيره)

والملاحظ أنَّ إلغاء القراءات لم يقتصر على تلك التي تمسّ المفهوم اللغوي أو الموضوعي للنص، والتي يتكهن المرء أنَّها تقع في نطاق القراءات المتروكة مبدئيًا، بل يتجاوز إلى الاختلافات المتعلّقة باللهجات بحيث وصلت هذه إلى أدنى حد. ويمكن الاستدلال على ذلك من مصادر القراءات. والواقع أنَّ التوحيد أقوى مما تظهره المصادر. فقوائم القراءات المشهورة ليست إلا انتقاءً متواضعًا من مجموع القراءات المتنوعة آنذاك. والبرهان الساطع على ذلك هو أنَّ نطق «بهو فيهُ» (فيهو) بدلاً من «بهي فيهِ» قد اختفى تمامًا[٧٦٠] ـ كما أرى ـ من مصادر القراءات.[٧٦١] لكن سيبويه يقول (§ ٥٠٣): «وأهل الحجاز يقولون «مررت بهو قبلُ» و «الديهو مالٌ» ويقرأون « فخسفنا بهو وبدارهو الأرض» (سورة القصص ٢٨ : ٨١). ومثل هذا التشكيل يرد كثيرًا في أجزاء القرآن الكوفية. وهذا ما سنعالجه في الفصول القادمة.

ويمكن أيضًا تتبُّع عملية التوحيد في قراءات القرآن المعروفة بدقة، في إطار العلاقة المتبادلة بين القراءات القديمة والحديثة ذات الموطن الواحد. فعلى سبيل المثال، تشكّل الحالات التي يخالف فيها المدني نافع (ت ١٦٩) سلفه أبا جعفر (ت١٣٠/ ١٣٦) جزءًا كبيرًا من القراءات المنعزلة التي يتخلّى عنها، وتوجد حالات قليلة جدًّا ينتقل فيها من قراءة منتشرة إلى قراءة نادرة. أما الباقي فهو حالات يستبدل فيها قراءات معروفة ببعضها البعض.[٧٦٢] وهذا لا يمكن أن يكون محض

---

[٧٦٠] لا يوجد لها ذكر أيضًا في فصل اللواحق في كتاب K. Voller, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* 1906, p. 144ff..

[٧٦١] ثمة استثناء في الحالات التي تبدأ فيها الكلمة اللاحقة بوصل، ويتحدث هنا ابن مَحَيصن عن «بِهُنْظُرْ، بِهُلأَهُ» وما إلى ذلك (حسب ما جاء في «الإتحاف» للبنّاء، فصل هاء الكناية). حسب إحدى الروايات نجد ذلك عند ورش عن نافع بشأن سورة الأنعام ٦: ٤٦.

[٧٦٢] في سورة البقرة ٢ يستغني نافع عن القراءات التالية لأبي جعفر التي لا يؤيدها واحد من السبعة: ٢: ٣٤/ ٣٢ «للملائكةُاسْجدوا» بدلاً من «للملائكةِ اسجدوا»، ٢: ٧٨/ ٧٣ «أماني» (بدلاً من أمانيّ)، ٢: ١٦٤/ ١٦٠ مرتين «إنّه» بدلاً من «أنَّ»، ٢: ١٧٣/ ١٦٨ «الميِّتة» بدلاً من «الميْتة»، «منْ اضْطِرَّ» بدلاً من «منِ اضْطُرَّ»، ٢: ١٨٥/ ١٨١ «اليُسُري، العُسُري» بدلاً من «اليُسْرى، العُسْرى»، ٢: ٢١٠/ ٢٠٦ «والملائكةِ» بدلاً من «والملائكةُ»، ٢: ٢١٣/ ٢٠٩ «ليُحْكَم» بدلاً من «لِيَحكُم»، ٢: ٢٣٣ «تُضار» (ليست مؤكدة بدلاً من «تُضارُّ» أو «تُضارَّ»). وفي مواضع ثلاثة فقط ينتقل من قراءة منتشرة بشكل عام لأبي جعفر إلى قراءة ينفرد بها بين السبعة: ٢: ١١٩/ ١١٣ يقرأ نافع «تسألْ» بدلاً من «تُسألُ»، ٢: ٢١٤/ ٢١٠، «يقولَ» بدلاً من «يقولُ» و٢: ٢٤٦/ ٢٤٧ «عسِيتم» بدلاً من «عسَيتم».

صدفة. فثمة أقوال مروية عن نافع تشهد بأنَّه كان يقرِّب عن قصد بين قراءته وقراءة الأغلبية. ويروى أنَّه قال: «قرأت على سبعين من التابعين، فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما شذَّ فيه واحد تركته، حتى أَلَّفتُ هذه القراءة».(٧٦٣) وعندما سئل عن طريقة نطق «ذئب» و«بئر»، كما ينطقهما في لهجته (ذيب، بير)، انحاز إلى صالح النطق المنتشر، أي مع الهمزة وقال: «إنْ كانت العرب تهمزها فاهمزها».(٧٦٤) ويروي ابن مجاهد عن الكسائي (ت ١٨٩) قوله: «اختار من قراءة حمزة وقراءة غيره قراءة متوسطة غير خارجة من آثار مَن تقدَّم من الائمة».(٧٦٥)

بعد الاتفاق على شكل الحروف، كان أوَّل ما اتُّفق عليه هو تنقيط الجذور الساكنة.(٧٦٦) وتحتوي قراءة الحسن (ت ١١٠) على خواص كثيرة للتنقيط،(٧٦٧) رغم أنَّها تراجعت هناك أيضًا. وتوجد اختلافات فردية متباعدة في تنقيط القراءات السبع.(٧٦٨)

---

(٧٦٣) مكي، «الإبانة» [مخطوط برلين ٥٧٨]، ٤٩٩و (قارن نولدكه في الطبعة الأولى من هذا الكتاب صفحة ٢٨٥و)؛ وبشكل مشابه الذهبي، «طبقات» [مخطوط برلين .or. fol ٣١٤٠] ١٥، وجه ١.

(٧٦٤) الذهبي، المصدر نفسه.

(٧٦٥) ابن الجزري، «طبقات» [برلين .cod. simul ٥٥]، ١٤١ وجه ٢ = تاشكوبروزاده، «مفتاح السعادة» (حيدر آباد ١٣٢٨) ١، ٣٨٠، ٩وو = موسوعة العلوم ١، ٤٨٥، ٤، وأيضًا بشكل مشابه أبو عبيد، المصدر نفسه.

(٧٦٦) استمر الجدل طويلا حول تنقيط المضارع (انظر اعلاه ص ٥٦١)؛ وأيضًا بين «ت» و«ن» قبل اللاحقة (حرف «ا» لم يكن يكتب، انظر أعلاه ص ٤٧١) وبين «ا» و«ت» قبل اللاحقة في الافعال على وزن فَاعَلَ (كتبت الألف «ا» «يـ»، انظر أعلاه ص ٤٧٥؛ والامثلة من سورة آل عمران ٣: ٣٩/ ٣٣ «ناداهُ: نادته»؛ الانعام ٦: ٦١ «توفَّاهُ: توفَّتْهُ»؛ الانعام ٦: ٧١/ ٧٠ «استهواهُ: استهوته»، وبين نهاية التانيث واللاحقة «ـه»، أمثلة على ذلك: الإسراء ١٧: ٣٨/ ٤٠ «سَيِّئَةً: سيئُهُ»؛ لقمان ٣١: ٢٠/ ١٩ «نعمةً: نِعَمَهُ»؛ ويتذبذب السبعة بين «يهدي» و«تهدي» (سورة النمل ٢٧: ٨١/ ٨٣)، وبين «يتناجَون» و«يتناجُون» في سورة المجادلة ٥٨: ٨/ ٩.

(٧٦٧) Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 51.

(٧٦٨) في سورة البقرة ٢: ٢١٩/ ٢١٦ قرا حمزة والكسائي «كثيرٌ» والبقية «كبيرٌ»؛ في سورة البقرة ٢: ٢٥٩/ ٢٦١ قرا الكوفيون «نُنْشِزُها» والآخرون «نُنْشِرُها»؛ في سورة النساء ٤: ٩٤/ ٩٦ (مرتين)؛ سورة الحجرات ٤٩: ٦ حمزة والكسائي «تثبتُوا» والآخرون «تبيَّنوا»؛ سورة الاعراف ٧: ٥٧/ ٥٥؛ الفرقان ٢٥: ٤٨/ ٥٠؛ النمل ٢٧: ٦٣/ ٦٤ عاصم: «بُشرىً»، الآخرون: صياغات من «النشر»؛ سورة يونس ١٠: ٣٠/ ٣١ حمزة والكسائي «تتلو» والآخرون «تبلو»؛ سورة العنكبوت ٢٩: ٥٨ قرا الاثنان نفسهما «لنُثْوِيَنَّهُم» والآخرون «لنُبوِّئنَّهم»؛ سورة الزخرف ٤٣: ١٩/ ١٨ قرأ نافع وابن كثير وابن عامر «عندَ»، والآخرون «عباد». حول سورة الأنعام ٦: ٥٧ انظر أدناه ص ٥٧٩.

لم يؤدِّ توحيد القراءات في المواقع التي عبَّر التشكيل المختلف فيها عن اختلاف المفهوم اللغوي أو الموضوعي دائمًا إلى توحيد المفهوم. وقد ساعدت تقنية التفسير المتقدِّمة على تقديم تفسير مختلف للنص الموحَّد، أو الوصول عن طريق فن التفسير إلى الغرض الذي تُرِكَ من أجله التشكيل الأقرب، أو غيرت في الأزمنة الماضية من أجله الحروف الساكنة. وفي كلا الأمرين انتصرت تعاليم الفرائض والعقيدة، مثال ذلك سورة المائدة ٥ : ٦/ ٨[٧٦٩] حيث النص: ﴿فاغسلوا وجوهَكم وأيديَكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسِكم وأرجلِكم إلى الكعبين﴾. والمطلوب هنا هو الاكتفاء بمسح الأرجل.[٧٧٠] وفي وقت مبكِّر فضَّل المرء تطبيقًا أكثر صرامةً يستوجب غسل الأرجل. وجد هذا التوجه طريقه إلى القرآن عندما قُرِئت الكلمة عُنوة «وأرجُلَكم»، «وامسحوا برؤوسكم» كأضافة. ويمكن تأريخ اختلاف الرأي هذا بتأييد الحسن البصري (ت ١١٠) لحل وسط: فقد قرأ الحسن «وأرجُلُكم» بحيث تبدأ جملة جديدة، يمكن أن يكون خبرها «اغسلوها» أو «امسحوا بها». وكانت مدارس الفقه المشهورة أكَّدت على أنَّ الغسل فريضة. رغم ذلك، يتشبَّث نصف القراءات السبعة قراءة «وأرجلِكم».[٧٧١] وقام التفسير بمحاولة لملائمة الاضداد. البيضاوي يقول: «وجرَّه الباقون على الجوار»، أي بتوضيح حالة المضاف إليه من خلال حالة كلمة «رؤوسِكم» المجاورة. أما في سورة هود ١١ : ٤٢/ ٤٤ فيُجعَل من مرتكب الاثم، الذي يسميه السلف كنعان، ابنًا لنوح، عن طريق القراءة بطريقة معينة: ﴿ونادى نوحٌ بنَه﴾، وهو ما لا يتّفق مع كرامة النبي. وقد صحِّحت إلى «ابنَها»، فالمقصود هو الربيب. وفي وقت متأخر لم يتغير النص الساكن، بل التشكيل فقط، «ابنَه»، على حذف الألف. هكذا قرأ السبعة بالإجماع «ابنَه»، واكتُفي بتفسير «ابن» بكلمة «ربيب».[٧٧٢]

---

(٧٦٩) قارن حول التالي .Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 24f؛ وحول ذلك أيضًا الجصّاص، «احكام القرآن» (طبعة القسطنطنية ١٣٣٥، ٢، ٢٤٥وو).

(٧٧٠) مسح الارجل: ليس لهذا الموضع اية علاقة لا من قريب ولا بعيد مع المسح على الخُفَّيْن.

(٧٧١) قراها نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والكسائي بالفتح، وقراها ابن كثير وأبو عمرو وابو بكر عن عاصم وحمزة بالكسر.

(٧٧٢) أنظر حول هذا الموضع، على سبيل المثال البيضاوي.

جاء تكوين النص المعتبَر على مرحلتين تتقاطعان مع بعضهما البعض: الموازنة داخل كل مصر،[٧٧٣] وبعد ذلك بين الأمصار. الخطوة الأولى قام بها سيبويه[٧٧٤] (ت ١٣٦) الذي يبدو أنّه كان يشترط القراءة العادية البصرية،[٧٧٥] ويعرف في الوقت ذاته القراءات المحلية في المراكز الأخرى،[٧٧٦] ما عدا دمشق التي يبدو أنَّه لم يراعها.[٧٧٧][٧٧٨] أما الخطوة الثانية فقد أنجزها اختيار أبي عبيد وأبي حاتم (انظر أعلاه صفحة ٥٦٨وو). ولو استمر هذا التطور من دون تشويش، لأمكن الوصول إلى قبول نصٍّ، تقلّ درجة فعل الصدفة فيه عمّا هي في النص المشهور لحفص عن عاصم المعروف في أرجاء الشرق كافة وفي أوروبا. وقد توقف هذا التطور بسبب مجيء ابن مجاهد، وجاء معه المذهب التقليدي المتربي في أحضان مدرسة القرآن، الذي لم يعد يسمح بربط القراءات ذات المنابت

---

[٧٧٣] المثال المضاد هو ابن محيسن (ت ١٢٢) الذي يقول عنه ابن مجاهد (عند ابن الجزري، [«طبقات»، برلين cod. simul. ٥٥] ٢٠٧ وجه ٢): «كان لابن محيْسن اختيار في القراءات... فخرج به عن اجماع أهل بلاده، فرغب الناس عن قراءته، واجمعوا على قراءة ابن كثير». وبهذا بدأ في وقت مبكِّر تكوين نص معتبر محلي في مكة.

[٧٧٤] بشكل مشابه الفرّاء (ت ٢٠٧) في «معاني القرآن»، على سبيل المثال أهل المدينة حول سورة هود ١١: ٤١/٤٣؛ وايضًا الطبري (ت ٣١٠) الذي يبرز بعناية فائقة أنَّ اغلبية قرّاء المدينة المعنية هي وحدها التي تقرأ هكذا: «معظَم اهل الكوفة»، ١، ٩٥، ٢، و«المدينة والحجاز والبصرة»، سطر ٣، «عامة قراء الكوفة»، ١، ٢٩٥، ٢٣، و«المدينة»، سطر ٢٤، «عامة قراء المدينة والشام»، ١٣، ١٠٥، ١٨، و«اهل العراق والكوفة والبصرة»، سطر ١٩ الخ؛ والى جانب ذلك ببساطة «اهل الشام»، ٨، ٣١، ٣، «القرّاء من الحجاز والعراق والشام»، سطر ٢٦، وما إلى ذلك.

[٧٧٥] يظهر من هذا أنَّه لا يعرف البصريين كوحدة واحدة، بل يذكر احيانًا بعض القراء البصريين، وعلى الاكثر من بينهم ابا عمرو (مثلاً فقرة ١٥١، ٣٠٤)، ونادرًا ما يذكر عبدالله بن ابي إسحاق (انظر أدناه ص ٥٩٩) وعيسى (انظر أدناه ص ٥٥٨وو). ينبغي فحص التخمين عن طريق بحث الاستشهادات القرآنية العديدة، وما ذُكِر عن القراءات المجهولة عند سيبويه.

[٧٧٦] «اهل المدينة»، بند ١٣٦، ٢٤٣؛ «أهل مكة»، بند ٥٠٣، ٥٠٦ (مرتين)؛ «أهل الحجاز»، بند ٢٤٠، ٥٠٣؛ «أهل الكوفة»، بند ٢٤٤، ٢٦٨؛ «الكوفيين»، بند ٢٢٢. وكمرجع للكوفيين يذكر سيبويه في آخر موضع هارون (انظر اعلاه ص ٥٢٤) الذي يقدِّم له معرفة بالقراءات (بند ٢٤١، ٥٠٣، ٥٦٨).

[٧٧٧] يجب فحص ما إذا كان سيبويه يراعي القراءات الدمشقية من دون ذكر الأسماء والمواقع.

[٧٧٨] عندما تتحدّث كتب القراءات لاحقًا عن الكوفيين، فهي لا تقصد القراءات المحلية الثابتة مباشرة، وإنما تقصد لختصار التوافق بين عاصم وحمزة والكسائي. وهذا ينطبق على نسب لخرى.

المختلفة بعضها ببعض،[٧٧٩] بل يتطلّب أنْ تبلّغ كل قراءة للقرآن في شكلها الكلّيّ من دون تغيير. وقد استمرت جهود علم القراءات لتطبيق تقويمٍ نقدي للقراءات المفردة لمدة طويلة ـ حتى وإن كان هذا النقد ليس بالمعنى المعروف عندنا. لكن هذه الجهود فقدت كل أثر لها نحو الخارج، كما يبدو.

ز) تدريس القرآن والقراءات

شهد القرنان الخامس والسادس للهجرة بروز التعليم المنهجي لعلم القراءات. وكان الشاطبي (ت ٥٩٠) يطلب من الطالب الذي يستعدّ ليصبح مقرئًا أن يتعلم القراءات السبعة، ويرتّل كلاً منها ثلاث مرات «ختمة»: مرتين حسب كلٍّ من الروايتين المشهورتين، ومرة جمعًا حسب الروايتين معًا.[٧٨٠] وبهذا يكون المقرئ الجديد حصل على المعرفة بهذه القراءات حسب الشاطبية فقط، وإذا أراد دراسة كتاب تعليمي آخر، فإنَّ عليه ترتيل القرآن «بمضمَّنه» عدة مرات أخرى. فيما بعد انخفضت هذه المطالب. لكنَّ رجلاً مثل ابن الجزري، وهب حياته لدراسة علم القراءات وكل ما وقع في يده مما كتب فيه، أفاد في ما ذكره من الإسنادات[٧٨١] في كتابه الرئيس، أنَّه درس القران مراتٍ كثيرة بكل أشكاله الممكنة. وقبل عهد الشاطبي كانت الشروط المطلوبة أعلى درجة: فالواحدي (ت ٤٦٨) درس القران مرات لا تحصى، ولم يستطع دراسة كل ما احتوته طريقة ابن مهران (ت ٣٨١).[٧٨٢] أما الحصري (ت ٤٨٨) فاحتاج عند معلمه إلى ٧٠ ختمة لدراسة

---

[٧٧٩] سوف نعالج مسألة التركيب في علم القراءات المتأخر (قارن على سبيل المثال ابن الجزري، «النشر»، ١، ١٨، ١٢وو، وما أخرجه عنه السيوطي، «الإتقان» نوع ٣٥، مسألة ٢٢ [تحقيق شبرنغر: ٢٥٨، ١٠وو]. والمسألة هنا ليست ما إذا كان يسمح للمرء بأن يؤسِّس اختيارًا له من قراءات مختلفة النشأة، وإنما ما هي الحالات التي يُسمح فيها الانتقالُ من قراءة مشهورة إلى قراءة أخرى، أو لا يُسمح.

[٧٨٠] ابن الجزري في «النشر» ٢، ١٨٨، ٧وو، في فصل مهم جدًا مخصَّص لعملية التدريس بعنوان «بيان إفراد القراءات وجمعها»، ٢، ١٨٧ ـ ١٩٨ (وباختصار شديد السيوطي، «الإتقان»، نوع ٣٤، فصل ٤ [تحقيق شبرنغر: ٢٣٩وو]).

[٧٨١] «النشر» ١، ٥٧ ـ ٩٨.

[٧٨٢] ياقوت، «الإرشاد» ٥، ١٠١، ٣.

القراءات السبعة.[٧٨٣] وكان ابن مجاهد يطلب من طلبته قراءة الختمة عدة مرات. وكانوا يقضون لإنجاز هذه المهمة عدة سنوات، من دون أن يخرجوا عن قراءة عاصم.[٧٨٤] رغم ذلك كانت توجد بعض الاستثناءات. فالداني (ت٤٤٤) كان يفتخر[٧٨٥] بأنَّه أخذ الروايات عن أولئك الذين تعلموها بالنقل، وليس عبر الدروس النظرية أو دراسة الكتب التعليمية.

والواقع أنَّ طرق التعليم المذكورة، التي كانت (كما كان ابن الجزري يطلب)[٧٨٦] تمهِّد لترتيل القرآن بواسطة تعلُّم كتب القراءات غيبًا، كانت تضمن عدم انقطاع تسلسل رواية كل قراءة وخواصّ نطقها، من دون اللجوء إلى العرض المكتوب. هذه المناهج لم تكن موجودة منذ البداية، ولم تكن موجودة قبل ابن مجاهد، ما يجعلنا نرجِّح أنَّه هو الذي وضعها، خاصةً وأنَّه ـ كما نعرف ـ كان مشهورًا بالشِّدة[٧٨٧] في مجال تدريس القرآن. الاختلافات العميقة الموجودة، ليس فقط بشأن دقائق النطق، بين الروايتين الرسميتين لكلٍّ من قراءة ابن عامر، وأكثر منه قراءة عاصم، تدلّنا على عدم رجوع مثل هذه الروايات الصارمة إلى عهد الرجال الذين تسمَّى قراءات القرآن المعروفة بأسمائهم.[٧٨٨] يؤكّد هذه الظاهرةَ ويوضحها ما نعرفه عن ممارسة التعليم في ذلك الوقت، أي في القرنين الثاني والثالث. فقد كان ابن أبي ليلى (١٤٨) لا يجرؤ على تصحيح خطأ أحد طلبته لأنَّه قد يكون على

---

(٧٨٣) ابن الجزري، «النشر» ٢، ١٨٧، ١١.

(٧٨٤) المصدر نفسه، سطر ١٦.

(٧٨٥) «جامع البيان» (طبعة القسطنطينية نوري عثماني ٦٢) الرقاقة ٢، وجه ٢: «وأفردت قراءة كل واحد من الأئمة برواية من أخذ القراءة عنه تلاوة، وادى الحروف عنه حكاية، دون من نقلها سماعًا في الكتب ورواية في الصحف». ومرادف لكلمتي «تلاوة» و«حكاية» هو كلمة «عرض»: فالطالب يتلو والمعلم يصحِّح («يرّد عليه» بالصحيح). وهذه الطريقة في التعليم تسمى «تلقينًا» (انظر الجصاص، «احكام القرآن» [القسطنطنية ١٣٣٥] ٤، ٤٤٥ عن ابن مسعود)؛ لذا يمكن القول: «أخذ عنه القراءة عرضًا وتلقينًا» (ياقوت، «الإرشاد» ٤، ١١٨، ٦)

(٧٨٦) «النشر»، ٢، ١٩١، ٢١.

(٧٨٧) ياقوت، «الإرشاد» ٢، ١١٨، ١٣وو.

(٧٨٨) انظر حول ذلك الفصول اللاحقة.

صواب.[٧٨٩] وكان أبو عمرو[٧٩٠] (ت ١٤٨/ ١٥٥)، ونافع[٧٩١] (ت ١٦٩)، وأكثر منهما الكسائي[٧٩٢] (ت ١٧٩/ ١٨٢)، يعرضون عدة قراءات للاختيار «تخيير». وكان نافع يسمح بكل قراءة، سمعها بنفسه في مرة من المرات، ولا يعلّم قراءته إلاّ إذا طُلب منه ذلك (اختيار).[٧٩٣] أما الكسائي فكان يواجه الطلب الشديد على دروسه بالقراءة أمام الطلبة بدلاً من تركهم يقرأون بأنفسهم. وكانوا يجلسون أمامه، ويشكلّون المصاحف التي بحوزتهم.[٧٩٤] هكذا كانت النسخة المكتوبة تنافس، بطريقة تستدعي القلق، الدروس الشفوية التي لم يكن يُسمَح نظريًّا إلا بها. يدلّ على ذلك الكمُّ الكبير لأجزاء القرآن المخطوطة القديمة، ومدى الحرص على تزويدها بعلامات القراءة، وحتى ببياناتٍ عن أشكالها. وتبين ذلك أيضًا أقوالُ العلماء أنفسهم، فهم يبجّلون الخطّاطين في دوائر الأدب، لكنهم يحذِّرون من «المصحفي»، كمصدر من مصادر المعرفة القرآنية.[٧٩٥]

ما كان يفعله الأئمة الكبار لقراءات القرآن السبعة والأربعة عشرة وسواها، هو، إذًا، تدريس القرآن وليس تدريس القراءات: بكثير أو قليل من الصبر تجاه الاختلافات، كان هؤلاء العلماء يعلِّمون ترتيل القرآن، كلٌّ على طريقته الخاصة. وجاء المتأخِّرون بعدهم، وتلافوا النقص، وبدأوا يدرِّسون، إلى جانب القرآن حسب اختيارهم، طريقةَ القراءة القديمة التي كان عليها معلِّموهم، من دون أن

---

[٧٨٩] الذهبي، «طبقات» (مخطوط برلين or. fol. ٣١٤٠) ١٦ وجه ١.

[٧٩٠] الداني، «التيسير»، حول سورة الفجر ٨٩ النهاية؛ مكي «الكشف» حول سورة القصص ٢٨: ٦٠.

[٧٩١] مكي، «الكشف»، حول سورة الفاتحة ١: ٤/ ٣.

[٧٩٢] مكي، «الكشف»، حول سورة الرحمن ٥٥: ٥٦؛ الملك ٦٧: ١١.

[٧٩٣] مكي، «الإبانة» [نسخة برلين ٥٧٨] ٥٠٨، في فصل خاص عن أسباب الاختلافات بين الروايات المختلفة للقراءة نفسها؛ الذهبي، «طبقات» [مخطوط برلين or. fol. ٣١٤٠] ١٥، وجه ١.

[٧٩٤] الذهبي، «طبقات، الرقاقة ١٨، وجه ٢. ابن مجاهد يقول: «كان الناس يأخذون عنه ألفاظه بقراءته عليهم» (المصدر نفسه). ويروى عن عطية بن قيس (ت ١٢١) خبر مماثل: «كان الناس يصلحون مصاحفهم على قراءته»، (ابن الجزري، «طبقات» [برلين cod. simul. ٥٥] ١٢٥، وجه ٢).

[٧٩٥] قال أبو حاتم السجستاني (ت ٢٤٨/ ٥٥): «لا تأخذوا القرآن عن المصحفيين»؛ وتوجد أقوال مشابهة للفقيهين الشافعي والثوري (الجعبري، شرح الشاطبية، في نهاية المقدمة). ويتحدث أبو حاتم في موضع آخر (ابن جني، «المحتسب» حول سورة الصافات ٣٧: ٥٥/ ٥٢، ٥٦/ ٥٣) عن «بعض الجهّال» من بين كُتّاب القرآن.

يجروا تعديلاً عليها. وقد سار أصغرهم سنًّا على هذه الطريقة، وهو خلف (ت ٢٢٩)، الذي كان في الوقت ذاته الراوي الرئيس عن حمزة. في القرن الذي فصله عن ابن مجاهد تطوَّرت هذه البدايات، لتصبح درس القراءات «العلمي»، ونواتُه تتألف من تناقل سلسلة من القراءات الموحَّدة، بعضها إلى جانب البعض الآخر.

إذا كانت الإسنادات التي رويت لنا عن الأئمة الكبار تعود إلى النبي نفسه، فإنَّ ما ذكرناه أعلاه لا يعني أنَّ الهدف كان روايةَ كل قراءة عن سابقتها كاملة من دون تغيير. فالقصد من الإسناد أنَّ المتأخِّر حصل على دروس القرآن من سابق عليه، وذلك حسب رأي الخلف الذي كان يرجع فعلاً في بعض الحالات إلى بيانات هذا المتأخِّر. وهذه الإسنادات تصف في أحسن الأحوال المحيط الذي خرجت منه القراءة.

والحقّ أن تعلُّم القرآن بدأ في القرن الاول. الشاهد الأقدم الذي لا يرقى إليه الشك هو ما قاله ابن مجاهد من أنَّ أبا عبد الرحمن السلمي (ت ٧٣/ ٧٤) كان أوَّل من درَّس في الكوفة «القراءة المجمَع عليها»، أي ليس قراءة ابن مسعود.[٧٩٦] والسلمي هو الذي روى الحديث عن فضل تدريس القرآن: «خيركم من تعلَّم القرآن وعلَّمه».[٧٩٧] أما فيما يتعلّق بما قبل هذا العهد، فقد جاء في الأخبار أنَّ ابن مسعود (ت ٣٢/ ٣٣) وأبا الدرداء (عويمر الخزرجي) (ت ٣٢)، الذي كان قاضي دمشق، درّسا القرآن. ولا نملك عن ابن مسعود إلاّ الطرفة التي تقول إنَّ أحد طلابه كان لا يقدر على نطق حرف التاء،[٧٩٨] ما يعطي الانطباع بأنَّها تكرار لنفس الطرفة عن أبي الدرداء.[٧٩٩] من المحتمل أنَّ ابن مسعود كان فعلاً يعمل على نشر القرآن بصيغته الخاصة، وأنَّه كسب أنصارًا في الكوفة؛[٨٠٠] لكنه لا يمكننا تصوّر والي

---

[٧٩٦] ابن الجزري، «طبقات» [برلين .cod. simul ٥٥] ١٠٨ وجه ٢.

[٧٩٧] المصدر نفسه، ١٠٨ وجه ٢؛ وأيضًا عند البخاري (كتاب «فضائل القرآن»، باب ٢١) كان هو الوحيد الذي روى ـ عن عثمان ـ الموروث. ويعتَبر عند ابن سعد ٦، ١١٠، ١٩وو، مرجعًا لتدريس القرآن.

[٧٩٨] انظر الجزء الاول، الحاشية ١٥٩، وأعلاه الحاشية ٥٩٤.

[٧٩٩] انظر أعلاه الحاشية ٥٩٤.

[٨٠٠] انظر أعلاه الحاشية ٥٦٤.

الكوفة مقرئًا متفرِّغًا. وقد تدفّق القسم الأكبر من المعرفة بالقرآن عند القرآء الكوفيين، الذين نقابلهم في معركة صفين، من دراسة مصاحف ابن مسعود،[٨٠١] وبعد ذلك مصحف عثمان.

ما عدا الطرفة المذكورة آنفًا، لدينا تقرير مفصَّل عن عمل أبي الدرداء كمقرئ.[٨٠٢] ورغم ان التقرير يشبه توصيفات عمل مقرئين مشهورين في أوقات تاريخية اكثر وضوحًا،[٨٠٣] لا يمكن رفضه بالكلّيّة، خاصة وأنَّ دمشق لعبت فيما بعد دورًا خاصًّا في مجال تاريخ رواية القرآن.[٨٠٤] كما أنَّ الحاجة إلى تدريس القرآن كانت بالتأكيد أقوى منها في دمشق مما كانت عليه في الكوفة. فقد أُدخل في هذه الأخيرة رسميًّا، وفي وقت مبكِّر، نصٌّ قرآنيّ سابق على مصحف عثمان.

ليس تدريس القرآن درسًا حول قراءة معيَّنة للقرآن، بل حول القرآن في قراءة محدَّدة. والتعلُّم جزء من الحياة، من معنى القراءة، مثلُه في ذلك مثل الترتيل الشخصي أو العبادة. إلى جانب تدريس القرآن، كانت تناقَش في العهود القديمة القراءةُ وتروى اختلافاتُ الروايات. وكان محور الاهتمام في هذا المجال المواضعَ القرآنية، واحدةً واحدةً، مع الإمكانيات المختلفة لتنقيطها وتشكيلها: وبالدرجة الثانية تركَّز الاهتمام على من يمثِّل القراءات المتنوِّعة. وكان ذلك عكس ما صار يمارَس لاحقًا، حين أصبحت نقطة البدء هي القارئ، وكيفية قراءته. لذا يجوز لنا أن نبحث عن علم القراءات القديمة، في أبعد حد بطريقة غير مباشرة عند المذهب المتأخّر للسبعة أو للعشرة الخ. أما البحث المباشر فنجده في القراءات المفرَدة

---

[٨٠١] انظر أعلاه الحاشية ٥٦٦.

[٨٠٢] ابن عساكر، «التاريخ الكبير» (دمشق ١٣٢٩) ١، ٦٩؛ الذهبي، «طبقات» [مخطوط برلين .or. fol ٣١٤٠] ٣ وجه ١و؛ ابن الجزري، «طبقات» [برلين .cod. simul ٥٥] ١٥٩، وجه ٢ = تاشكوبروزاده، «مفتاح السعادة» (حيدر آباد ١٣٢٨) ١، ٣٥٤، ١١وو = «موسوعة العلوم» ١، ٤٥٢، ١٧وو؛ ويذكر هنا أنَّ عدد طلابه فاق ١٦٠٠ طالب. قارن التقرير المشار إليه أدناه الحاشية ٨٩٤، ويذكَر فيه إلى جانب أبي الدرداء، مُعاذ وعبادة. وقد علَّم معاذ القرآن حسب ابن سعد ٢، ٢، ١٠٨، ٢، وكذلك أبو موسى الأشعري، المصدر نفسه ١٠٦، ١٠.

[٨٠٣] كان التلاميذ يتبعون عَريفًا أو مقرئًا، وكان عدد العاملين عند ابن مجاهد يبلغ ٨٤ خليفة (ابن الجزري، «النشر» ١، ١٢١، ٢٥).

[٨٠٤] انظر ص ٥٧٨، ٦٠٢.

فقط. وكان ممكنًا بالطبع التنويه بقراءات مأخوذة من عروض قراءات متكاملة لأغراض مختلفة. إلى جانب ذلك يستشهَد بعدد لا يحصى من القراءات المفرَدة في كتب تفسير القرآن من جهة، وكتب الشواذّ[٨٠٥] والتعليل[٨٠٦] من جهة اخرى، إضافة إلى كتب النحو والموسوعات وكتب القراءات. وقد ترجع هذه القراءات المفردة، في جزء منها، إلى قارئ معروف،[٨٠٧] لكنها غير موجودة في العرض الرسمي لقراءته، ولا تعطي الرواية دليلاً على أنَّ هذه القراءة أُخذت من احدى هذه الروايات؛ وفي جزء آخر، إلى قراء ينتمون إلى غير مجموعة الأربعة عشر قارئًا.[٨٠٨] هؤلاء يقدِّمون لنا رواية قديمة للقراءات، مرتبطة بدوائر علماء اللغة والكلام الذين يبحثون القرآن علميًا. أما علم القراءات المتأخِّر فقد برز منذ ابن مجاهد، وبشكل جوهري، من جمعٍ لأشكال مختلفة من دروس القرآن العملية ـ الطقسية.

ج) نقد الروايات

يقدّم العرض أعلاه حول تاريخ تدريس القرآن والقراءات أساسًا للحكم على صدق روايات القراءات. وقد فقدنا، منذ نهاية القرن الثالث فصاعدًا، الكثير من المعلومات حول قراءات القرآن المترابطة، لكنه لم تحدث تغيرات جذرية في هذا المجال منذ ذلك الحين. أما فيما يتعلّق بالفترة الممتدة بين عام ١٠٠ وعام ٣٠٠، فالروايات تحتاج إلى نقد عميق، إذ يوجد ميل إلى إظهار ظروف نصوص متأخرة، على أنَّها أقدم مما هي عليه فعلاً. وقد أظهرت دراسة قراءة الحسن البصري (ت ١١٠)، التي تعَدّ أقدم القراءات التي وصلتنا، وفي الوقت ذاته، احدى أضعفها، الاحتمال بأنَّنا أمام شكل للنص كان يستعمله هو، أو على الأقل، كان يستعمله

(٨٠٥) قارن ص ٥٧٣و، ٥٧٤.

(٨٠٦) = تعليل القبول بإحدى القراءات. التفصيلات على الصفحات التالية.

(٨٠٧) على الاكثر ابو عمرو من بين القرّاء السبعة.

(٨٠٨) انظر ثبت كتابي «قراءات القرآ

أنصاره المباشرون.(٨٠٩) لكن رواية القراءات المترابطة لا ترجعنا إلى القرن الأول مباشرة.

إذا كان القراءات المترابطة تشوّهت بسبب دخول قراءات غريبة إليها، فإنَّ بعض القراءات واجهها خطر ربطها بمراجع خاطئة.(٨١٠) عدا عن ذلك، كانت الرواية المدرَّسة معرَّضةً، بالأخص إذا كانت مكتوبة، لأنواع من سوء الفهم والمفاسد العرضية.(٨١١) هكذا، في الحالات التي يروي فيها القارئ نفسه قراءة مترابطة، وتروى إلى جانبها قراءات فردية مختلفة، قد تكون هذه القراءات هي الأكثر أصالة. ولا يمكن القول في الحالات المنفردة بكل ثقة ما إذا كانت القراءة جاءت فعلاً من الشخص المعني، وكيف كان نطقها الفعليّ.(٨١٢) ويزداد الارتباك في القراءات التي تُنسَب إلى مراجع من القرن الأول. يضاف إلى ذلك أنَّ خطر الاختلاقات المنحازة يزداد كلما اقتربنا من زمن النبي.(٨١٣) لكن الفحص الناقد للأخبار، على الأقل حول قرآن ابن مسعود،(٨١٤) زوّدنا بنتيجة أكثر ملائمة مما قد تسمح به التحفظات المذكورة.(٨١٥) عدا ابن مسعود (وأُبيّ) يلعب ابن عباس (ت

(٨٠٩) Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 55، قارن ص ٤٨وو.

(٨١٠) المثال الكلاسيكي على المكرَّر الذي يجب أن يكون أحدهما خطأ هو التالي: يروى عن حفصة، وعن عائشة، أنها أعلمت الكاتب، الذي كتب لها المصحف، بصراحة أن يكتب في سورة البقرة ٢ الآية ٢٣٨/٢٣٩ بعد «الوسطى» كلمة «صلاة» (أو «وصلاة العصر»). والكلمتان موجودتان عند مالك بن أنس في «الموطأ»، فصل الصلاة الوسطى، وعند أبي عبيد في «الفضائل» [نسخة برلين ٤٥١] ٣٧، الوجه ١؛ قارن غولدتسيهر، «اتجاهات»، ص ١٤ وما بعدها. والأمر لا يتعلق بخطأ بسيط، بل إنَّ الشكلين روايتان يذهبان في منحيين متنافسيْن. فإحدى الروايتين جاءت من مرجع له المقام الأعلى والمحبوب، وهو عائشة؛ والرواية الثانية جاءت من حفصة التي تصلح هنا أكثر من غيرها بسبب دورها الذي لعبته في التقرير عن أول جمع شبه رسمي للقرآن. قارن أيضًا التأرجح المتكرِّر بين ابن مسعود وأُبيّ، انظر أعلاه الحواشي ٢٩٩، ٣٠٩، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٧٢، ٣٩٧، ٤١٣، ٤٣٣، ٤٦٣، ٤٨٠، ٤٩٠ وص ٥٣٢و. وكثيرًا ما يروى عن القارئ نفسه قراءات متضاربة؛ ويشير ابن مجاهد (في «محتسب» الجني) إلى ذلك عادة بإضافته «بخلاف».

(٨١١) قارن أعلاه الحواشي ٣٦٢، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٨٢، ٤٠٨، ٤١٩، ٤٣٣، ٤٧٢، ٤٨٤، ٥٠٧؛ Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 48.

(٨١٢) Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 48f.

(٨١٣) انظر أعلاه الحاشية ٨١٠.

(٨١٤) يجب ضمّها الى الروايات عن القراءات المفردة، لأننا لا نملك رواية مترابطة مدرسية لقراءة ابن مسعود.

(٨١٥) انظر أعلاه ص ٥٢١و.

٧٨) دورًا خاصًّا بين مراجع القرن الأول،[٨١٦] ويعود ذلك إلى أهميته في مجال التفسير. وتُعَدّ الأخبار حول قراءته جزءًا لا يتجزأ من الأخبار حول شروحاته، ولا يمكن تقديرها إلاّ بجمع هذين العنصرين، أحدهما بالآخر. ونظرًا إلى انه لا يمكن افتراض أنَّ المرجعيات القديمة كان لها علم بكل القرآن، فإنَّه من المتوقع ألا يظهر كل مرجع إلا في أجزاء معينة من القرآن ـ باستثناء مواضع مميَّزة. وربما يسمح لنا البحث عن صحة هذا القول ومداها بالحصول على استنتاجات أخرى حول درجة صدق الرواية.

انتقد المسلمون هنا وثمة مدى أمانة رواية القراءات. إلا أن نقد الرواية كان ثانويًا ومدفوعًا بالاستياء من القراءة. وكان مالك بن أنس (ت ١٧٩) يخفِّف رفضه لنص ابن مجاهد، وفي الوقت نفسه يحثّ على استعماله، بقوله «القراءة التي تُنسب إلى ابن مسعود».[٨١٧] أما الزمخشري فإنَّه يرفض نطق أبي عامر غير المريح لغويًّا في سورة محمد ٤٧ : ١٨/ ٢٠ «بَغَتَّةً»[٨١٨] بدلاً من «بَغْتةً» أو «بَغَتَةً» بقوله، إنَّ الخطأ وقع من الراوي. هذا رغم أنَّ ابن مجاهد يعطي عند ابن جني في «المحتسب» إسنادًا كاملاً لهذا الموضع.

ط) المذهب السلفي

إنّ التجديد الحاسم الذي أحدثه ابن مجاهد (ت ٣٢٤)، اي قطيعته الكبيرة مع

[٨١٦] يظهر ذلك في «الكشف» لمكي الذي يورد أصحاب القراءات الصحيحة القدماء، حيث يذكر ابن عباس أكثر من غيره من القدماء، ويليه أبو عبد الرحمن السّلمي (انظر أعلاه ص ٥٨٢و) ويحيى بن يعمُر (يعمَر) (توفي قبل عام ٩٠) الذي كان له في البصرة أهمية مماثلة لأهمية السلمي في الكوفة (انظر أدناه حول ذلك في المقطع ٢، ج من هذا الفصل).

[٨١٧] عند مكي، «الإبانة» [مخطوط برلين ٥٧٨] ٥١١. وبشكل مشابه سيبويه § ١١٩، ٢٦٩، ٤٥٤؛ القاضي إسماعيل (ت ٢٨٢) («الإبانة» ٥٠١)؛ قارن بشأن أُبيّ أعلاه الحاشية ٥٦٢؛ سيبويه § ٢٧٦. وقد ثارت شكوك حول صحة إسناد القراءات التي اعتبرت شاذه، على سبيل المثال في حالة ابن سميفع (ابن الجزري، «النشر»، ١، ١٦، ٥؛ «طبقات» [برلين .cod. simul ٥٥] ٢٠٥، وجه ١؛ وابي السمال («النشر» الموضع نفسه، «طبقات» ١٧٠ وجه ٢) وعاصم الجحدري («طبقات» ٩١ وجه ١). والقراءة المزورة التي اكتُشفت هي قراءة ابي حنيفة التي جمعها أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي (ت ٤٠٨) («النشر»، ١، ١٦، ٦وو).

[٨١٨] لم تُدرج في القراءة الصحيحة لابي عمرو.

الماضي، لا يتمثّل في أنّه مهّد لقوننة القراءات السبع، بقدر ما يتمثّل في انه استبدل في علم القراءات، بلا رجعة، بدراسة القراءات المفرَدة دراسةَ القراءات المترابطة كما درَّستها مدرسة القرآن.(٨١٩) ولم يكن دافع ابن مجاهد لذلك السلفية الصاعدة آنذاك فقط،(٨٢٠) إنَّما الحاجة إلى ضمان يوافق التقليد، لا للقراءات فقط، وإنَّما للقرآن نفسه،(٨٢١) الذي لم يوجد إلا في القراءات: فالمصحف لم يكن كافيًا بعدُ، حين اعتمِد على الرواية الشفوية. هذا الضمان لم يكن ممكنًا ان يقدمه جمعٌ من القراءات المفردة، حتى ولو كان لكل قراءة منها أفضل إسناد. فالحاجة كانت ماسة لإسناد لا شبهة فيه لقراءات، تتضمن القرآن كله.

كان على تفضيل القراءات المترابطة أن يحدث في مجال علم القراءات كله تغيّرًا في التفكير. وكما كان التفضيل تدريجيًا، كذلك التغيّر لم يحدث دفعة واحدة. وها إنّ مكي (ت ٤٣٧) قد صاغ قانونه في المعايير الثلاثة للحكم على القراءة المفردة،(٨٢٢) ومارس مبدأ الاختيار.(٨٢٣) كل ذلك لا ينبغي أن ينسينا أنَّ مكي كان يدرِّس القراءات السبع كوحدات. وحين درَّس المعايير الثلاثة، كانت هذه قد فقدت في الحقيقة معناها. والواقع أنَّ المرء صبر في القراءات السبعة على الانتهاكات اللغوية(٨٢٤) وأيضًا على الاختلافات مع النص العثماني.(٨٢٥) أما المتأخرون فقد استخلصوا النتائج وتخلَّوا عن المعايير الثلاثة.(٨٢٦)

---

(٨١٩) من الثابت، من ناحية، أنَّ التحول يجب أن يكون حدث في عهده، ومن ناحية أخرى، أن أثره امتدّ لحقب كاملة، وأنّه كان خصمًا لدودًا للحريات القديمة (انظر اعلاه ص ٥٥١، ٥٦٠و) لهذا يُجعَل صاحب التغيّر. ونادرًا ما توجد أخبار صريحة حول ذلك، ومنها خبر الذهبي في «الطبقات» [مخطوط برلين ٩٩٤٢، ١٢٧؛ وتنقص الرقاقة ٢٣، ١، في المخطوط .or. fol ٣١٤٠] حيث ذكر أنَّ ابن مجاهد كان يفضل أبا عمرو اليزيدي من بين الرواة؛ لأنَّ هذا روى عنه فقط.

(٨٢٠) في نهاية القرن الثالث بدأ اغلق باب الاجتهاد.

(٨٢١) النيسابوري، شرح القرآن، مقدمة، مسألة ١؛ قارن ابن الجزري، «النشر» ١، ١٢، ٢ يستشهد بالسيوطي «الإتقان»، نوع ٢٢ (تحقيق شبرنغر: ١٧٩، ٨).

(٨٢٢) انظر اعلاه ص ٥٦٦.

(٨٢٣) انظر اعلاه ص ٥٧٠و.

(٨٢٤) انظر اعلاه ص ٥٦٤و.

(٨٢٥) انظر اعلاه ص ٥٥١و.

(٨٢٦) انظر اعلاه ص ٥٦٦و.

استمر مصطلح «الاختيار» في الوجود بعد مكي، لكن بشكل اكثر فقرًا ومحدودية. وكما اقتصرت اهمية الأغلبية[٨٢٧] على قراءة معينة، كذلك لم يعد المرء يختار قراءةً ما لسببٍ ذاتيٍ فيها، بل بسبب صاحبها أو روايتها، وذلك من أجل أن يحسم في شأن اختلافات الرواية،[٨٢٨] ويملأ الثغرات.[٨٢٩] ظل تعبير الاختيار مستمرًا، على ضعف متزايد، حتى مشارف العصر الحديث: فقد كتب (أبو محمد عبدالله بن محمد) يوسف ـ أفندي ـ زاده (ت ١١٦٧) كتابًا كاملاً هو «الائتلاف في وجوه الاختلاف»[٨٣٠] لإثبات اختياره لاختلافات كانت لا تزال معلَّقة داخل القراءات العشرة، وتعليلها. رجلٌ مثل الزمخشري (ت ٥٣٨)، غير متجانس عقائديًا، ولا ينتمي من حيث المهنة إلى علم القراءات، هو وحده الذي يستطيع ان ينقذ للكلمة معناها القديم الاكثر امتلاءً.[٨٣١]

كانت تعبئة الثغرات لا تحدث طبقًا لاستحسان العالِم، إنَّما عبر الاستعانة بطريقة القياس. وهذه الطريقة لا تشترك مع طريقة القياس السائدة في الفقه، التي تُعَدّ أحد جذوره الأربعة. لكنها أتت من الفقه، وتناسب ما يعبَّر عنه هناك بتعبير «قياس قول فلان»،[٨٣٢] أي الحكم حسب مرجع معيَّن أو مدرسة معيَّنة. عكس

---

[٨٢٧] قارن «الإجماع» عند الداني، «التيسير»، في أماكن متفرقة؛ «الجمهور» عند ابن الجزري، «النشر» ١، ٣٩٢، ١٥ واعلاه.

[٨٢٨] هكذا «اختار» ابن مجاهد (انظر «الكشف» مكي) من الروايتين لابي بكر عن عاصم بشأن سورة الكهف ١٨: ٩٥/٩٦ وما ورد فيها من كلمة «إيتوني» او كلمة «آتوني»، الكلمة الاخيرة؛ وبشكل مشابه في «الكشف» حول سورة النمل ٢٧، في النهاية، في «تيسير» الداني، فصل مذهب أبي عمر في ترك الهمزة.

[٨٢٩] على سبيل المثال لم يُروَ شيء عن موقف ابن كثير وابن عامر حول الوقف على مرسوم الخط (انظر اعلاه الحاشية ١٢٢) وقد ملأ اساتذة الداني الثغرة بالاختيار («التيسير»، في الفصول المعنية).

[٨٣٠] طبعة القسطنطينية الحجرية ١٣١٢ على هامش «زُبدة العرفان» لحميد بن عبد الفتاح البالوي.

[٨٣١] على سبيل المثال «مَلِكِ هو الاختيار» في سورة الفاتحة ١: ٤/٣، «ارأيْتَ.. ليس بالاختيار»، سورة الماعون ١٠٧: ١.

[٨٣٢] من الفقه على سبيل المثال، الطبري، «اختلاف»، (تحقيق Kern ١، ص ٤٥، س ١٢، ص ٤٨، س ٣؛ من القراءات، الداني، «التيسير» حول سورة الزمر ٣٩: ٩/١٢؛ فصلت ٤١: ٤٤، بالاهمية نفسها «قياسًا على مذهب..»؛ نفس المصدر، «قياس مذهب..»؛ نفس المصدر، فصل «الوقف على مرسوم الخط»؛ قارن، «القياس..»، المصدر نفسه، فصل «الهمزتين في كلمة».

القياس في الحالتين هو «النصّ»،[٨٣٣] الذي يعني تثبّتًا صريحًا. ويقدّم مكي (ت ٤٣٧) نظرية للقياس بهذا المعنى،[٨٣٤] فهو يقسم كتابه إلى ثلاثة اجزاء: «قسم قرأت به ونقلته وهو منصوص في الكتب موجودٌ؛ وقسم قرأت به وأخذته لفظًا أو سماعًا وهو غير موجود في الكتب؛ وقسم لم أقرأ به ولا وجدته في الكتب، ولكن قسته على ما قرأت به... وهو الأقل». حسب ابن الجزري، لا يقتصر مجال هذا القياس[٨٣٥] على حالة عدم وجود نص، بل يشتمل أيضًا على ألفاظ صعبة الأداء («غموض وجه الأداء»). هذا المنهج جاءنا بفضل الكمال الظاهري للقراءات المرويّة. ولكي يمكن الحصول على تصوّر قوامِه الحقيقي، ينبغي أولاً محاولة استبعاد طريقة القياس برمتها، ثم الاختيارات الباقية.

الشاذّ هو الآن كلُّ ما كان خارج القراءات المشهورة المعترَف بها.[٨٣٦] والخلاف هو عما إذا كان هذا الشاذّ يقتصر على القراءات السبعة أو العشرة أو يزيد عنها: «شاذٌّ عن السبعة والعشرة وغيرهم».[٨٣٧] ويمكن تتبّع الاستعمال اللغوي الذي يضع الشاذّ مقابل السبعة حتى ابن مجاهد (ت ٣٢٤) الذي أكمل مؤلَّفه «كتاب السبعة» بعمله «كتاب الشواذّ».[٨٣٨]

---

(٨٣٣) احيانًا بشكل خاص «اثر»: الداني، «التيسير»، فصل «الهمزتين من كلمتين»؛ أو «سماع»: مكي حول سورة المعارج ٧٠: ١. المختلف عن النص ولكن المعارض للقياس هو الأداء (على سبيل المثال، «التيسير»، فصل الهمزتين من كلمتين؛ ابن الجزري،«النشر» ١، ١٧، ١٩)، الذي رُوي من خلال المشافهة (على سبيل المثال، «التيسير» حول سورة الشعراء ٢٦: ٥٦) لكنه غير مؤكَّد بصريح النص، قارن ليضًا ما ورد في النص. ويعارض تعبير «قياس» كاصل من أصول الفقه تعبير «نصّ»، بمعنى القرآن والسنة.

(٨٣٤) «التبصرة»، (إصدار القسطنطينية نوري عثماني ٥٥) ١٦٢، وجه ٢؛ يستشهد بابن الجزري، «النشر» ١، ١٨، ١وو.

(٨٣٥) «النشر»، ١، ١٧، ١٨. ويرى ابن الجزري (الموضع نفسه، س ٢٠وو) انَّ كل تلك الاشياء ليست قياسًا بالمعنى الدقيق «على وجه الاستصلاح»، وإنما «نسبة جزئيٍّ على كليٍّ».

(٨٣٦) يحتفظ أبو شامة (ت ٦٦٥) بالمعنى القديم (قارن ص ٥٩٠و)؛ وتعني كلمة «شاذّ» عنده عكس «مُجمع عليه» (قارن ابن الجزري، «النشر» ١، ١٠، ٣، يستشهد بالسيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ [اصدار شبرنغر ١٧٧، ٥]). وأحيانًا نجد هذا المعنى عند ابن الجزري (ت ٨٣٣) نفسه؛ على سبيل المثال يقول في «الطبقات» (مخطوط برلين .cod. simul ٥٥) ١٧٠ وجه ٢: «شاذٌ عن العامة».

(٨٣٧) ابن الجزري، «النشر»، ١، ٣٥، ١٧.

(٨٣٨) ابن جني (ت ٣٨٢) يقبل هذا التقسيم بدون اعتراض ويتحدث عن «ضربا... سمّاه اهل زماننا شاذًا اي

تتوّج النظام الجديد بانتقال تعبير «التواتر» من مصطلح نقد التقليد ومن أصول الفقه إلى علم القراءات،[٨٣٩] بوصفه الشكل المحكم للمعتقدات التي تكوّنت في الماضي.[٨٤٠] والمقصود بهذا التعبير «الرواية التي تعود إلى مصادر عديدة ومختلفة».[٨٤١] والقراءات المشهورة هي من نوع التواتر وروايتها في كل جيل لا تستند إلى (خبر الواحد، والأحاد)، بل إلى التطابق العام.[٨٤٢] والبعض لا يستعمل تعبير «مشهور» بالمعنى العام أي «معترف به»، بل بالمعنى الاصطلاحي الذي يضعه في الدرجة الثانية بعد التواتر الذي يتكافأ معه واقعيًا، لكنه في الشهادة لا يفي تمامًا بشروطه.[٨٤٣]

خارجًا عن قراءة القراء السبعة» («المحتسب» [مخطوط القسطنطينية راغب باشا ١٣] ١). كما أنّ ابن النديم (يكتب ٣٧٧) يؤسّس عليها خطة فصل عن القرّاء («الفهرست» ٢٨وو).

[٨٣٩] حدث هذا متأخرًا: فأبو شامة (ت ٦٦٥) (عند ابن الجزري، «النشر» ١، ١٢، ٩وو، يستشهد بالسيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ [تحقيق شبرنغر، ١٧٩، ١٤]) وابن الجزري (ت ٨٣٨) نفسه («النشر» ١، ١٣، ١، يستشهد بنفس المصدر [اصدار شبرنغر: ١٧٩، ٧]) ينسبان بعض المتأخرين لمذهب التواتر. وعندما يقول ابن الجزري («النشر» ١، ٣٠٦١، ٨و، استشهاد «الإتقان»، نوع ٢٧ ـ ٢٢ تنبيه ٢) [تحقيق شبرنغر: ١٨٩، ٤] إنّ المتشدّد المعروف القاضي أبا بكر بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣) (في مؤلفه «كتاب الإنتصار») نصّ على تواتر ذلك كله» (أي الاداء)، فإنّ ذلك ليس استشهادًا حرفيًا. كما أنّ نسبة جملة: «في القراءات السبع المتواترة» التي يضيفها حجي قلفه إلى عنوان «كتاب السبعة» لابن مجاهد (ت ٣٢٤) ضعيفة.

[٨٤٠] انظر اعلاه ص ٥٧٠و.

[٨٤١] Goldziher, Islam 3, (1912) p. 234.

[٨٤٢] ابن الحاجب (ت ٦٤٦؛ بروكلمان ١، ٣٠٣) عند ابن الجزري، «النشر» ١، ٣٠، ٤وو، مختصر عند السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٧ ـ ٢٢ تنبيه ٢ [اصدار شبرنغر: ١٨٨، ٢١وو]؛ النيسابوري (توفي نحو العام ٧٠٦؛ انظر أعلاه الحاشية ١٢٤) في الموضع المذكور على الحاشية ٨٢١؛ القاضي جلال الدين (محمد بن إبراهيم) ابن الحاج البلفيقي (هكذا عند ابن الجزري، «طبقات» [مصنف برلين cod. simul. ٥٥] ٢٢٥ وجه ١) (ت ٧٧٠) في «الإتقان»، نوع ٢٢ البداية (١٧٦، ٦وو)؛ «الإتقان»، نوع ٢٧ ـ ٢٢ تنبيه ٢ (١٨٨، ١٦) ـ من ممثلي الأصول على سبيل المثال صدر الشريعة الثاني (عبيد الله بن مسعود) (ت ٧٤٧ بروكلمان ٢، ٢١٤)، توضيح، قسم ١، ركن ١ البداية؛ تاج الدين السبكي (ت ٧٧١) بروكلمان ٢، ٨٩)، «جمع الجوامع»، البداية من كتاب ١ وعند ابن الجزري، «النشر» ١، ٤٤، ١٢وو (استشهادان من هذا الموضع ومن «منع الموانع» مع توصية خطية من السبكي عن بحث بينه وبين الجزري حول مسألة عما إذا كان الثلاثة بعد السبعة من المتواتر.

[٨٤٣] قارن السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٣ (تحقيق شبرنغر: ١٨١، ٦وو) ونوع ٢٧ ـ ٢٢ تنبيه ٢ (تحقيق شبرنغر: ١٨٨: ١٦و). والسُلّم الكامل ـ «الإتقان»، نوع، ٢٥ ـ ٢٢ ـ يتكّون من الدرجات الاربع متواتر، مشهور، آحاد، شاذ. أما تصنيف البلفيقي فهو غليظ عندما يصف المتواتر بأنّه القراءات السبعة (هكذا!) المشهورة، والآحاد هي الثلاثة بعد السبعة وصحابة النبي، والشاذ هو كل ما تبقى بعد ذلك.

كان آخر عالمَيْن حقيقيَيْن بين ممثلي علم القراءات، وهما أبو شامه (ت ٦٥٥) وابن الجزري (ت ٨٣٣)، لا يخضعان لمدرسة التواتر السلفية. ويعترف أبو شامة بصلاحية مذهب التواتر لأجزاء من القراءات السبعة، لا تختلف عن بعضها البعض.[٨٤٤] وبهذا المفهوم يفقد المذهب معناه الأصلي. أما ابن الجزري فإنَّه أجاز استعماله في البداية ثم رفضه بعد ذلك، معلِّلاً ذلك بحقّ، بأنَّ التواتر يجعل معيارَي صحة اللغة والتطابق مع المصحف لا حاجة إليهما، أو أنَّه لا يتحمل استعمالهما.[٨٤٥] وهذان الرأيان كانا آخر محاولتين عاجزتين عن التمسك بالتقويم الفردي للقراءات.[٨٤٦]

من الذين حافظوا على حرية أكبر أولئك الذين لا ينتسبون إلى جماعة المقرئين وخاصة مفسر القرآن البغوي (ت ٥١٠/٥١٦) ومثله الزمخشري (ت ٥٣٨).[٨٤٧]

---

(٨٤٤) انظر اعلاه الحاشية ٨٣٩، والنص الحرفي ليس واضحًا. وكان أبو شامة يريد ان يقصي عن التواتر تلك القراءات التي يوجد اختلاف بين رواة نفس القراءة بشأنها. وهذا يعني أنَّ التحديد يصبح غير ذي معنى. وقد فهم تاج الدين السبكي («جمع الجوامع»؛ بداية الكتاب) ابن شامة تمامًا كما يرد أعلاه في النص. اما التقييد الثاني فهو الخاص بابن الحاجب (ت ٦٤٦) والنيسابوري (ت نحو ٧٠٦) في المصدر السابق ذكره، وهما يستثنيان الاداء من التواتر. هنا تكمن المعرفة الحقّة بانَّ هذه المسائل تثبّتت لاحقًا باعتبارها القراءات الاصلية. والتقييدان مذكوران عند تاج الدين السبكي في المصدر السابق ذكره. ولا يعترف الزركشي (ت ٧٩٤؛ بروكلمان ٢، ٩١) بالتواتر إلا إلى عهد القراء السبعة، لا منهم إلى اسفل حتى النبي (السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ ـ ٢٧ تنبيه ٢ [تحقيق شبرنغر: ١٨٨، ١٧].

(٨٤٥) «مُنجد»، الفصل السادس، وخلافه «النشر» ١، ١٢، ٢٣وو (يستشهد بالسيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٢ [إصدار شبرنغر ١٧٩، ٤ وما بعدها]، حيث يصف هذا الموقف بانه متاخر.

(٨٤٦) يذهب ابو شامة بعيدًا لدرجة البحث عن القراءات الشاذة في القراءات السبعة («ان القراءات المنسوبة إلى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذّ»، انظر ابن الجزري، «النشر» ١، ١٠،٢و). وبشكل مشابه البغوي (ت ٥١٠/٥٠٦، عند ابن الجزري، «النشر» ١، ٤٤، ١٠).

(٨٤٧) انظر الحاشية السابقة وص ٥٦٤و. ستلحق التفاصيل فما بعد.

٢) القُرّاء والقراءات

أ) المصادر

توجد تراجم متفرِّقة للقُرّاء وأصحاب علم القراءات في مجموعات السير، خاصة عند الحديث عن النحويين والأدباء والحفاظ والمحدّثين. وتحتوي المصادر التاريخية على أخبار مهمة متفرقة في هذا المجال. المرجع الفريد من نوعه في هذا المقام هو «فهرست» ابن النديم (كُتب في عام ٣٧٧) وترجع أهمية فصوله إلى قدمه وعرضه المستقل عن علم القراءات.[٨٤٨]

منحت مقدّمات كتب القراءات مع إسناداتها الضرورية الفرصة لإعطاء بيانات متخصِّصة عن القراء. والكتب الأغنى بالمقدّمات المختصة بالتراجم هي «كتاب الإقناع في إحدى عشرة قراءة» لأبي علي (الحسن بن علي) الأهوازي[٨٤٩] (ت ٤٤٦)، و«كتاب الكامل في القراءات» لأبي القاسم يوسف بن علي الهذلي[٨٥٠] (ت ٤٦٥).[٨٥١] وتقدم الفصول المعنية عند ابن الجزري في كتاب «النشر»[٨٥٢] التمثيل الاهم لهذا النوع؛ وإلى جانب ذلك وضع ابن الجزري في القسم الذي يبحث في مسائل المبادئ تأريخًا للقراءات يتصف بأنّه قصير ومهم في الوقت نفسه.[٨٥٣]

يبدو أنَّ أقدم مجموعة لترجمات القرّاء هي تلك التي كتبها (أبو الحسن [أو أبو

---

[٨٤٨] حول القرّاء ص ٢٧ ـ ٣١؛ حول علماء القراءات ص ٢١ ـ ٢٢، ٣٨ ـ ٣٩.

[٨٤٩] بروكلمان ١، ٤٠٧، وكذلك ياقوت، «الإرشاد»، ٨، ١٥٢. وقد استخدم ياقوت «كتاب الإقناع»، قارن مجلة علوم اللغات السامية ZS 2 (1923/4) p. 198, Nr. 98 (وقبل ذلك مصادر مشابهة لياقوت).

[٨٥٠] ياقوت، «الإرشاد»، ٧، ٣٠٨.

[٨٥١] يستخدم ابن الجزري كلا الكتابين في «الطبقات».

[٨٥٢] ١، ص ٥٣ ـ ١٩٢.

[٨٥٣] «النشر»، ١، ٣٢، ١٤ ـ ٣٥، ١٠.

الحسين] أحمد بن جعفر) ابن المنادي (ت ٣٣٤/٦)[٨٥٤] وأحدث منه «كتاب المعجم في أسماء القراء وقراءاتهم» لأبي بكر (محمد بن الحسن) النقاش (ت ٣٥١).[٨٥٥] وإذا كان الكتاب الأول ترك أثرًا قليلاً، فإنَّ الكتاب الثاني لم يترك أي أثر تقريبًا. ومن الكتب الرئيسة للمتأخرين الكتاب الذي يبدو أنَّه ضاع واسمه «طبقات القراء» لابن الداني (ت ٤٤٤). ويعتبر هذا الكتاب ومعه كتاب «معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار» (غالبًا ما يشار إليه باسم «طبقات») لمؤلفه (شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد) الذهبي[٨٥٦] (ت ٧٤٨)، الذي لا يذكر للأسف مصادره، المصدر الرئيس[٨٥٧] لأوسع المجموعات في هذا المجال «نهاية الدرايات في أسماء رجال القراءات»[٨٥٨] لابن الجزري الذي بقي محفوظًا في صورة موجز واسع وضعه المؤلف باسم «غاية النهاية».[٨٥٩] أما الذهبي فيقتصر

---

(٨٥٤) قارن مجلة علوم اللغات السامية، سبق ذكره، رقم ٩٥. الأثر الذي يحوز أكبر قدر من الثقة هو ما ذكره ياقوت، «الإرشاد»، ١١، ٢٤٨، ٥: «قال... ابن المنادي في من مات في سنة ٢٨٧»... ولا يُعرَف عنوان الكتاب المطلوب والمرتَّب على أساس سنوات الوفاة. حول المؤلف انظر «الفهرست»، ص ٣٨و (أبو الحسن، ت ٣٣٦)؛ ابن الجزري، «الطبقات» (برلين .cod. simul ٥٥) ١٢، (أبو الحسن ٢٧٦)؛ السيوطي، «بغية» (أبو الحسن، توفي قبل ٣٢٠). والكتاب المذكور في مجلة علوم اللغات السامية المذكورة أعلاه بعنوان «كتاب أفواج القراء» للقاضي أبي يوسف عبد السلام القزويني لا يمكنني للأسف تأريخه؛ ويبدو أنَّه لم يكتب بعد ابن شنبوذ (ت ٣٢٨) بمدة طويلة، فياقوت يستخدمه في معالجته لهذا المؤلِّف.

(٨٥٥) بروكلمان ١، ٥٢١؛ قارن أيضًا «الفهرست» ٣٣؛ ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٩٦و (العنوان ٤٩٧، ٢و، ثلاث نسخ: الأكبر، الأوسط، الأصغر)؛ طاشكوبروزاده، «مفتاح السعادة»، (حيدر آباد ١٣٢٨) ٤١٦و = موسوعة العلوم ١، ٥٢١و.

(٨٥٦) بروكلمان ٢، ٤٦. عدا عن مختارات التراجم (مخطوط برلين ٩٩٤٣) لكتاب «طبقات القرّاء» يوجد لدينا الآن مخطوط أكثر كمالاً وأفضل نصًّا [برلين .or. fol ٣١٤٠].

(٨٥٧) كتاب القراء الذي ظهر بين فترتي الداني والذهبي بعنوان «كتاب الانتصار في معرفة قراء المدن والأمصار» لأبي العلاء (الحسن أبو أحمد العطار) الهمذاني (ت ٥٦٩) لم يره ابن الجزري حسب ما ذكره في «الطبقات» [برلين .cod. simul ٥٥] ٥٤، ١و. قارن حوله ياقوت، «الإرشاد» ٣، ٢٦و؛ ابن الجزري، «الطبقات»، الموضع المذكور.

(٨٥٨) أدخل هذا العنوان في مقدمة كتاب «الطبقات». ويُسمَّى الكتاب أيضًا بشكل غير دقيق «كتاب طبقات القرّاء الكبير».

(٨٥٩) أيضًا «(مختصر) طبقات القرّاء». وتوجد صورة لمخطوط القسطنطينية نوري عثماني ٨٥ في حوزة المكتبة الوطنية في برلين مخطوط .cod. simul ٥٥. وتوجد في برلين أيضًا نسخة انتهى العمل بها في عام ١٢٠٢

على القرّاء المشهورين، لكنه يعاملهم باستفاضة. وقد يكون بحث ابن الجزري في كتابه الرئيس أكثر تفصيلاً من الموجز الذي اقتصر على قوائم لأسماء المعلِّمين وطلابهم. وتكمن قيمة هذا الكتاب في أنَّه، حسبما ذكر ابن الجزري نفسه، ضاعف فيه مادته (بمعنى عدد الأشخاص المذكورين فيه)، بالمقارنة مع الداني والذهبي، وسهَّل ترتيب الحروف الأبجدية لأسماء الأشخاص، بالقياس مع الترتيب الذي اتبعه الذهبي في الطبقات. ويعود تكاثر المادة إلى أن ابن الجزري لم يوسّع المجموعة حتى إلى عصره وحسب، بل أضاف إليها أيضًا مراجع مذكورة في مجموعة كبيرة من الكتب. ومن أهم ما كُتب في هذا المجال الفصلُ عن القراء في كتاب تاشكوبروزاده[٨٦٠] (ت ٩٦٨)، وهو المعجم الوحيد المطبوع لتراجم القراء حتى الآن، وهو يتألف من مختارات من تراجم ابن الجزري في موجز «الطبقات»، ويحتوي على حواشي مكمّلة من مصادر أخرى.

ب) لمحة عن القُرَّاء القدماء

أقدم قائمة نملكها للقرّاء الممتازين هي قائمة أبي عبيد[٨٦١] (ت ٢٢٣/ ٢٢٤)

(مخطوط .Ms. or. oct ٢١٩٢) من مختصر قليل القيمة بعنوان «تراجم رجال كتاب النشر من نقلة القراءات العشر» للسيد محمد عارف الحافظ بن السيد ابراهيم.

[٨٦٠] انظر أعلاه الحاشية ٢؛ يتناول الفصل حول القرّاء («مفتاح السعادة» [حيدرأباد ١٣٢٨] ١، ٣٤٧ ـ ٢٩٧ = موسوعة العلوم ١، ٤٤٤ ـ ٥٠٧)، أبا بكر وعمرًا، ثم الصحابة الأصغر سنًّا والتابعين في قائمة أبي عبيد (انظر أدناه)، وكذلك القرّاء السبعة مع راويين لكل منهما والثلاثة بعد السبعة. ومن مؤلِّفي كتب القراءات يقتصر على الداني والشاطبي وبعض شرّاح الشاطبية وابن الجزري وأولاده. وينقص من أسماء التابعين التابع المذكور على القائمة باسم مسروق.

[٨٦١] توجد القائمة الأكمل مع اسم المؤلف، عند أبي شامة، «شرح الشاطبية»، في بداية المقدمة؛ وعند السيوطي، «الإتقان»، نوع ٢٠، الذي يفصل القائمة إلى جزئين، ويُرجع الجزء الثاني إلى الذهبي (تحقيق شبرنغر: ١٦٩، ١٥ وو و١٧١، ٧وو). بدون اسم أبي عبيد: ابن الجزري، «النشر»، ١، ٨، ٥وو (عند عرض بعض البيانات في القائمة يذكر أحيانًا اسم أبي عبيد، على سبيل المثال، «الطبقات» [مخطوط برلين .cod. simul ٥٥] ٨٥، وجه ١)؛ وانظر أعلاه الحاشية السابقة. يُذكر القرّاء الخمسة عشر فقط عند تاشكوبروزاده، «مفتاح السعادة» (حيدر آباد ١٣٢٨) ١، ٣٦٦، ١٠وو = موسوعة العلوم ١، ٤٦٧، ١وو. القائمة التي تحتوي على ١٩ ترجمة قصيرة للقرّاء عند ابن قتيبة (ت ٢٦٧/ ٢٧١) في كتاب «المعارف» (تحقيق Wüstenfeld ١٨٥٠، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٤)، هي أحدث بنصف قرن، ويبدو أنها لم تخلق تأثيرًا.

التي تضم عددًا من صحابة النبي وحوالى٤٠ تابعًا و١٥ قارئًا، ينحدر كل ثلاثة منهم من مصر من الأمصار الخمسة (المدينة ومكة والكوفة والبصرة ودمشق). [٨٦٢] نجد في هذه المجموعة الأخيرة خمسة مراكز أسلامية قديمة مرتّبة بالتساوي في مجال قراءة القرآن. وهذا الترتيب يثير الارتباك، فالأصوب منه هو الصورة التي تقدّم توزيعًا للتابعين أو انتقاء القراء السبعة. لكنها تختار ثلاثة من الكوفة وواحدًا من كل مدينة أخرى. والواقع أنَّ الكوفة كانت في القديم مركز قراءة القرآن وإنتاج مخطوطات القرآن «الكوفيّة». كما أنَّ المدن الأربع الأخرى لا تقف فيما بينها مطلقًا على قدم المساواة، فالمدينة والبصرة تتقدّمان ودمشق تتراجع في المرتبة. يوضح هذا القولَ الجدولُ أدناه الذي يحتوي على أسماء القرّاء القدماء المشهورين[٨٦٣] مرتّبين حسب المناطق من جهة، وعام الوفاة من جهة اخرى. [٨٦٤]

---

[٨٦٢] المدينة: ابو جعفر، شيبة، نافع؛ مكة: ابن كثير، حُميد بن قيس الاعرج، ابن محيْصن؛ الكوفة: يحيى بن وثّاب، عاصم، الاعمش؛ البصرة: ابن ابي إسحاق، عيسى بن عمر، ابو عمرو؛ دمشق: ابن عامر، الذيماري (هذا هو الاسم الثاني عند أبي شامه؛ القوائم الأخرى لها ترتيب مختلف). اما الاسم الاخير اي القارئ الدمشقي الثالث فهو غير موجود في الشكل الاساسي للقائمة، لأنَّ الراوي نسيه. وهو يسد النقص بطرق مختلفة. بالشكل المعتاد تزيد القائمة لكلٍّ من الكوفة والبصرة بقارئين غير مدرَجين هما حمزة والكسائي للكوفة والجحدري ويعقوب للبصرة.

[٨٦٣] يُدرَج على القائمة: ١) التابعون وقرّاء قائمة أبي عبيد (الصحابة القدامى لم يدرَجوا)؛ ٢) كل القرّاء الذي علمتُ من مصدر من المصادر أنهم اصحاب قراءة (او اصحاب اختيار)؛ ٣) قراء آخرون تنبع اهميتهم من الإسنادات. ومن بين مصادر رقم (٢) قائمة «الفهرست»، ص ٣٠و؛ ومما يدل على نقص معلوماتنا أنَّ بعض أصحاب القراءات المذكورين في «الفهرست» لا يمكننا التعرّف عليهم حتى بمساعدة «طبقات» ابن الجزري. بعض هذه القراءات معروف، لكنها غير موجودة عند ابن الجزري، ما يعني أنّه لا يعتبرها قراءات. اما الذين لم نتعرف عليهم فهم مسلم بن حبيب (المدينة)، إذا لم يكن كُتِب خطأ لآخر اسمه مسلم بن جندب بن ابي عمارة (مكة)، وربما كان هو المحدِّث المفقود عند ابن الجزري، واسمه عبد الرحمن بن عبدالله بن أبي عمار (الطبقة ٣، ما يناسب لكونه حسب «الفهرست» معلم أبي عمرو)، ويزيد البريدي (دمشق)، إذا لم يكن هذا هو يزيد بن قتيب (انظر ادناه ص ٦٠٤). ولا يوجد لدى ابن الجزري أبان بن عثمان (المدينة) وخالد بن معدان (دمشق) الذي يُذكَر في ترجمة أبي الدرداء، «الطبقات»، [تحقيق برغشترسر وبرتسل ١٩٣٣، ١٩٣٥ ببليوتيكا إسلاميكا ٧١١١) رقم ١٨٥٠ و ٢٤٨٠. أهم ما نستقي منه التفاصيل كتب الرجال وكتاب «الطبقات» لابن الجزري.

[٨٦٤] تختلف البيانات حول سنة الوفاة فيما بينها اختلافًا كبيرًا، وخاصة ما يتعلق بالمراجع القديمة وغير المعروفة. وحيث يؤيّد ابن الجزري وغيره من العلماء المتأخرين أرقامًا معينة، فانني آخذ بها للتسهيل. اما عندما يكون البيان تقريبيًا، وبعده بيان لا يناقضه اكثر تأكيدًا، فإنني آخذ بالبيان الثاني. ما عدا ذلك فإنني أضع هنا، كما في المواضع اللاحقة من الكتاب، البيان الاكبر والبيان الاكثر تأخُّرًا اللذين يمكن تصديقهما، الى جانب بعضهما البعض.

ويلاحظ أنَّ دمشق لم تحصل على عمود خاص بها لأنَّ القراء فيها كانوا من القلة بحيث أنَّهم لا يحتاجون إلا إلى ملحق. وتتوقف الفترة الزمنية للجدول عند منتصف

المدينة:	مكة:
٥٨/٥٧ أبو هريرة (الدَّوسي)	
٦٣ معاذ (ابن الحارث الانصاري النجّاري) القارئ	
٦٨ (أبو العباس عبدالله) ابن عباس (الهاشمي)	
	نحو ٧٠ عبدالله بن سائب (المخزومي)، قارئ أهل مكة
بعد ٧٨/٧٠ (أبو الحارث عبدالله) ابن عياش ابن أبي ربيعة (المخزومي)، «أقرأ أهل المدينة في زمانه»؛ قراءة خاصة به (الفهرست)[٨٦٥]	
	٧٤ (أبو عاصم) عبيد بن عمير (الليثي) القاص
٩٣/٩١ (أبو حمزة) أنس بن مالك (الأنصاري الخزرجي)	
٩٤ (أبو محمد) سعيد بن المسيَّب (القرشي المخزومي)	
٩٥/٩٣ (أبو عبدالله) عروة بن الزبير (بن العوام)	
١٠١ عمر بن عبد العزيز، الخليفة	١٠٤/١٠٢ (أبو الحجاج) مجاهد (بن جبر) المقرئ، اختيار خاص به
١٠٣/١٠٢[٨٦٦] عطاء بن يسار (الهلالي) القاصّ، مولى ميمونة	ـ درباس، مولى ابن عباس؛ قراءة خاصة به (الفهرست)

[٨٦٥] حيث ذكر خطأ «عباس» بدلاً من «عياش».

[٨٦٦] حسب بيانات أخرى ٩٤ أو ٩٧.

القرن الثاني تقريبًا. في هذا الوقت بدأت المدينة، كما كانت مكة قبل ذلك، تتراجع وبدأت بغداد تأخذ مكان الكوفة والبصرة والمدينة:

الكوفة:	البصرة:
٥٣/ ٦٤ (أبو ميسرة) عمرو بن شرحبيل (الهمداني)	
٦١/ ٦٢ (أبو شبل) علقمة (بن قيس النخعي)	
٦١/ ٦٤ (أبو يزيد) الربيع بن خثيم (الثوري)	
٦٣ (أبو عائشة) مسروق (ابن الأجدع الهمداني)	
٦٥ الحارث بن عبدالله الهمداني الأعور	٦٩ أبو الاسود (ظالم بن عمرو) الدؤلي، قاضي البصرة؛ مؤسس علم النحو
٧٢/ ٧٣ عبيدة بن عمرو (أو ابن قيس) (السلماني)	بعد ٧٠ حِطّان بن عبدالله (الرَّقاشي أو السَّدوسي)
٧٣/ ٧٤[٨٦٧] أبو عبد الرحمن (عبدالله بن حبيب) السُّلَمي الضرير، مقرئ الكوفة[٨٦٨]	
٧٤ (أبو معاوية) عبيد بن نُضَيلة (الخزاعي)، مقرئ اهل الكوفة	
٧٤/ ٧٥ عمرو بن ميمون (الأودي)	
٧٤/ ٧٥ الأسود بن يزيد (بن قيس النخعي)، ابن أخ علقمة	
٨٢ (أبو مريم) زِرّ بن حبيش (الأسدي)	قبل ٩٠ (أبو سليمان) يحيى بن يعمَر/ يعمُر (القيسي الجدلي العدواني)،[٨٦٩] لاحقًا قاضي مرو، حيث توفي
٩٤/ ٩٥ سعيد بن جبير (الأسدي الوالبي)، مولى، اعدمه الحجّاج	٨٩/ ٩٠ نصر بن عاصم (الليثي أو الدؤلي) عالم نحوي
٩٥/ ٩٦ (أبو عمران) ابراهيم (بن يزيد) النخعي، ابن أخت علقمة	٩٠ (أو بعدها) ابو العالية (رُفَيع بن مهران الرياحي)، مولى
٩٥/ ٩٦ أبو عمرو (سعد بن إياس) الشيباني	
١٠٣ يحيى بن وثّاب (الاسدي) المقرئ، مولى	

(٨٦٧) حسب بيانات اخرى ٨٥.

(٨٦٨) انظر أعلاه ص ٥٨٣.

(٨٦٩) انظر أعلاه الحاشية ٨١٦.

المدينة:

١٠٧ (أبو أيوب) سليمان بن يسار (الهلالي)، مولى ميمونة، أخو المذكور سابقًا

١٠٥ (أبو سعيد) أبان بن عثمان (بن عفان الأموي) قراءة خاصة به (الفهرست)

١٣٠/١٠٦ (أبو عبدالله) مسلم بن جندَب/جندُب (الهذلي) القاصّ، مولى

١١٥/١١٤ (أبو جعفر) محمد (بن علي) الباقر، الإمام الخامس

١١٧ (أبو داود) عبد الرحمن بن هُرمُز الاعرج (الهاشمي) القارئ، مولى، توفي في الاسكندرية

١٢٢ (أبو الحسين) زيد بن علي (زين العابدين بن الحسين)

١٢٥/١٢٣ (أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبدالله) ابن شهاب (القرشي) الزهري؛ قراءة خاصة به.

١٣٠ أبو جعفر (يزيد بن القعقاع المخزومي) القارئ، مولى ابن عياش؛ واحد من الثلاثة بعد السبعة

١٣٠ شيبة بن نِصاح، مولى أم سلمة، قاضي المدينة؛ قراءة خاصة به

١٣٦ (أبو أسامة) زيد بن اسلم (العدوي)، مولى عمر بن الخطاب

١٤٨ (أبو عبدالله) جعفر (بن محمد) الصادق، الإمام السادس

١٦٩ نافع (بن عبد الرحمن) بن أبي نُعيم (الليثي)، من أصفهان، مولى، واحد من السبعة.

مكة:

١٠٦ (ابو عبد الرحمن) طاووس بن كَيسان (اليماني الجنادي)

١٠٧/١٠٥ (أبو عبدالله) عكرمة (البربري) المفسِّر، مولى ابن عباس

١١٥/١١٤ (أبو محمد) عطاء بن أبي رباح (القرشي اليماني الجنادي)، مولى

١١٧ (عبدالله بن عبيد الله) ابن ابي مُليكة (التيمي)

١٢٠[٨٧٠] (أبو معبد عبدالله) ابن كثير (الكناني) الداري (أي البقّال)،[٨٧١] مولى من اليمن من اصل فارسي؛ واحد من السبعة

١٢٣ (محمد بن عبد الرحمن) بن محيصن (السهمي)، مولى واحد من الاربعة بعد العشرة

١٣٠ (أبو صفوان) حُميد بن قيس (الاسدي) الاعرج، مولى؛ قراءة خاصة به.

---

[٨٧٠] يفيد ابن خلكان (رقم ٣٢٦) بأن ذلك خطأ ارتكبه ابن مجاهد فخلط بين هذا القارئ وقارئ آخر توفي في العام ١٢٠، اسمه عبدالله ابن كثير القُرشي، وأن القارئ توفي بعد هذا التاريخ.

[٨٧١] يرى آخرون في ذلك لقبًا اشتق [illegible] من بني عبد الدار. أما لقب قرشي الذي يطلق أحيانًا على ابن كثير، رغم أنه مولى لأحد الكنانيين، فإنّه م[illegible] التفسير، أو هو نتيجة للخلط الذي ذكرناه في الحاشية السابقة.

الكوفة:

١٠٥/١٠٣ (أبو عمرو عامر بن شراحيل الحميري) الشعبي

١١٢ طلحة بن مصرِّف (الهمداني الإيامي أو اليامي)؛ قراءة خاصة به (اختيار)

ـ (الطبقة الثالثة) ابو زُرعة بن عمرو بن جرير (البَجَلي)

١٢٩/١٢٧ (أبو بكر) عاصم (بن أبي النجود بهدلة الاسدي) الحنّاط، مولى؛ واحد من السبعة

قبل/نحو ١٣٠ (أبو حمزة) حُمران بن أعيَن (الشيباني)، مولى

١٣٢ أبو اسحاق (عمرو بن عبدالله الهمداني) السَّبيعي

١٥٣/١٤١ (أبو سعد) أبان بن تغلب الربَعي

١٤٨ (أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن ابن أبي ليلى (الانصاري)، قاضي الكوفة، فقيه مشهور؛ قراءة خاصة به (الفهرست)

١٤٨ (أبو محمد سليمان بن مهران) الاعمش (الاسدي الكاهلي)، مولى؛ واحد من الاربعة بعد العشرة

١٥٦ (أبو عمارة) حمزة بن حبيب (التيمي) الزيّات، مولى؛ واحد من السبعة

١٥٦ (أبو عمر) عيسى بن عمر (الاسدي) الهمداني الأعمى؛ قراءة خاصة به (الفهرست).

البصرة:

١٠٥ أبو رجاء (عمران العطاردي)

١١٠ (أبو سعيد) الحسن (بن أبي الحسن يسار) (حسن البصري)، مولى: واحد من الاربعة بعد العشرة

١١٠ (أبو بكر محمد) ابن سيرين (الانصاري)، مولى أنس بن مالك

١١٧ (أبو الخطاب) قتادة (بن دعامة السدوسي) الاعمى؛ اختيار خاص به

١٢٩/١١٧ (عبدالله) بن أبي اسحاق (الحضرمي)، نحوي؛ قراءة خاصة به (الفهرست)

١٢٨ (أبو المجشّر) عاصم (بن العجاج أو ميمون) الجحدري؛[٨٧٢] قراءة خاصة به

١٤٩ (أبو عمر) عيسى بن عمر الثقفي،[٨٧٣] نحوي؛ قراءة خاصة به

١٥٥/١٤٨ أبو عمرو بن العلاء (التميمي المازني)، ولد في مكة، عاش اكثر حياته في البصرة وتوفي في الكوفة، نحوي؛ واحد من السبعة.

---

[٨٧٢] انظر اعلاه الحاشية ٣٠.

[٨٧٣] انظر اعلاه ص ٥٥٨وو.

دمشق[٨٧٤]:

ـ خالدُ بن سعد، صاحب ابن الدرداء[٨٧٥]

٩١ (أبو هاشم) المغيرة بن ابي شهاب (عبدالله المخزومي)

١١٨ (عبدالله) بن عامر (اليحصُبي / اليحصَبي)، قاضي دمشق، الامام والمسؤول عن بناء الجامع الاموي؛ واحد من السبعة

١٢١ (أبو يحيى) عطية بن قيس (الكلابي الحمصي)، لاحقًا في دمشق

١٤٥ يحيى بن الحارث (الغسّاني) الذِّماري، إمام الجامع الاموي، اختيار خاص به.

يضاف اليهم قرّاء حمص، وينتمي اليهم عطية ابن قيس المذكور:[٨٧٦]

٧٧/بعد ٨٦ ابو بحريَّه عبدالله بن قيس (الكندي السَّكوني اليراعمي)[٨٧٧] الحمصي، صاحب معاذ بن جبل، قائد جيش عند معاوية، اختيار خاص به

١٠٣/١٠٨ (أبو عبدالله) خالد بن معدان (الكلائي الحمصي)؛ قراءة خاصة به («الفهرست»)[٨٧٨]

وأخيرًا في اليمن[٨٧٩]:

قبل ١٦٩[٨٨٠] (أبو عبدالله محمد بن عبد الرحمن) بن السَّمَيفع (اليماني)، لاحقًا في البصرة، قراءة خاصة به (اختيار).

---

[٨٧٤] لا يمكنني أن اعطي معلومات أدقّ عن الدمشقي إسماعيل بن عبدالله بن المهاجر. قارن ابن ابي المهاجر، في «الفهرست»، ٢٩، ١٨ (Schwally).

[٨٧٥] هو آخر تابع في قائمة ابي عبيد، ويوصف في تراجم ابي الدرداء بأنّه من تلاميذه. ويبدو أنّه لم يعرف عنه الكثير حتى في وقت مبكر. والاسم ليس اكيدا فبدلاً من «خليد» يوجد ايضًا «خليفة»، وبدلاً من «سعد» يوجد «سعيد».

[٨٧٦] تشير نسبة ابن عامر إلى حمص او منطقة حمص (انظر السمعاني ـ الحاشية).

[٨٧٧] يوجد اختلاف في رواية نطق هذا اللقب: اليراغمي؟

[٨٧٨] تحت «شام».

[٨٧٩] القراء المكيون طاووس بن كيْسان وعطاء بن أبي رباح وابن كثير لهم أصول يمنية (انظر اعلاه).

[٨٨٠] لا يعرف عن حياته إلا أنّه كان اكبر سنًّا من نافع، لكنه درس عنده (ابن الجزري، «الطبقات»، ٢١٠٦).

ج) التطوّر التاريخي

يتصل القرّاء المذكورون ببعضهم البعض وبصحابة النبي بواسطة شبكة من الإسنادات التي تقول إنّ فلانًا وفلانًا وصلته القراءة من فلان وفلان. وغالبًا ما يكون ذلك عرضًا أي عندما كان الطالب يرتل ويصحّحه المعلم. هذه الإسنادات لا تثبت شيئًا في الحالات الفردية، لكنها قد تقدِّم بأجمعها صورة عن تاريخ نص القرآن في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني وفي الفترة اللاحقة، من بعد أن أُكملت بملاحظات من نوع آخر، وحتى نشوء علم القراءات. وتملأ هذه الصورة الثغرات التي أظهرتها التأملات المذكورة آنفًا بمعالم مفرَدة، وهي تملك احتمالاً ذاتيًا، وتتوافق مع الشروط التاريخية الخارجية، على حدٍّ سواء.

تُبرز الأسانيد[٨٨١] بكل وضوح الحقيقة الأساسية المعروفة لدينا بأنَّ موروث قراءة القرآن يُعَدّ وحدة مترابطة في كل واحد من الأمصار،[٨٨٢] وأنَّ القراء المفرَدين، حتى وإن كانوا يريدون المساهمة في خلق استعمال محليّ، ليسوا أفرادًا وحسب، بل عارضون لهذا الاستعمال أيضًا، وان الاختلافات، بين أبي جعفر ونافع مثلاً، تختفي إلى جانب حقيقة تمثيلهما للقراءة المدنية.

هذا الترابط المحليّ لقراءة القرآن يتعلق في جزء منه بنفوذ النسخ النموذجية المحلية.[٨٨٣] لكنّ اختلاف هذه فيما بينها كان ضئيلاً، وغموضها كبيرًا، بحيث لم يكن في وسعها ان تكون عاملاً حاسمًا. والمرجّح أنّنا نواجه هنا جانبًا من الظاهرة المهمة التي ولّدها ما تشكّل مباشرة بعد الاستيلاء على المراكز الاسلامية المنفردة،

---

[٨٨١] استندنا على كتاب «الطبقات» لابن الجزري بشأن القراء المعروفين والإسنادات التي تصل إلى النبي، وعلى القائمة الكبيرة لابن الجزري في كتاب «النشر»، ١، ٩٨ ـ ١٩٢، اضافة الى البيانات المكملة حول الروايات الجانبية في «النشر» ١، ٤١ ـ ٤٢ للقراء الذين يتحدَّرون منهم؛ كما استندنا على النيسابوري في شرح القرآن، المقدمة الاولى، وعلى مقدمة شرح الشاطبية للجعبري (الرواية التي استعملها ابن مجاهد).

[٨٨٢] انظر اعلاه ص ٥٧٨.

[٨٨٣] انظر اعلاه ص ٤٤٧وو.

سواء تلك القديمة أو الجديدة، من وحدات ذاتيّة الاكتفاء، بحيث كان تبادل السكان والأفكار فيما بينها قليلاً لدرجة تستدعي للاستغراب.

ويتضح رجحان كفّة العادة المحلية على القارئ المفرَد العادي بالذات في دمشق. فالأجيال قبل ابن عامر وبعده لم تكن تظهر أكثر من قارئ واحد معروف بالاسم. وهذا الإسناد الضعيف: ابن أبي شهاب ـ ابن عامر ـ الذماري، ليس له تسلسل نحو الأعلى.(٨٨٤) ابن مجاهد، الذي ينتمي أيضًا إلى رواة القراءة الدمشقية، ألحق ابن عامر بالقراء السبعة، فقط بوصفه ممثّلاً لهذه القراءة، التي لم يكن بالإمكان تجاهلها كليًا، معرِضًا بذلك عن شكوك أبداها آخرون.(٨٨٥)

ينتمي الراويان الرسميان لابن عامر (أبو عمر عبدالله بن أحمد...) بن ذكوان (القرشي الفهري(٨٨٦) الدمشقي) (ت ٢٤٢) و(أبو الوليد) هشام (بن عمار السلمي الدمشقي) (ت ٢٤٥) للجيل بعد التالي للذماري. والأشهر من بين أصحاب القراءة الدمشقية المتأخرين هو النحوي (أبو عبدالله هارون بن موسى) الأخفش (الدمشقي) (ت ٢٩١/ ٢٩٢). وتتبع دمشق سياسيًا، وكذلك في مجال القراءات، بلاد ما بين النهرين.(٨٨٧) لذا يمثّل مفسر القرآن النقاش (ت ٣٥١) قراءةَ ابن عامر (إلى جانب قراءة ابن كثير). وقد بدأت في أيامه تقهقر. والمقدسي (كتب عام ٣٧٥/ ٣٧٨)، الذي يتمسك، كسوريّ، بالقراءة الدمشقية، لم يعثر عليها في سوريا إلا في

(٨٨٤) تعرّف النقاد المسلمون، وخاصة الطبري، على عدم جدوى محاولة افتراض أنّ ابن شهاب أو حتى ابن عامر تعلّم القرآن من عثمان أو ابن عامر من أبي الدرداء. والجدل الذي استمرّ طويلاً حول هذه المسألة ينعكس في ملحق طويل لمترجم سيرة ابن عامر في «موسوعة العلوم» ١، ٤٧٨ ـ ٤٧٧.

(٨٨٥) أبو حاتم (ت ٢٤٨/ ٢٥٥) وغيره لا يحسبون حسابه (مكي، «الإبانة» [مخطوط برلين ٥٧٨] ٤٩٦)؛ عبد الجواد بن أبي هاشم (ت ٣٤٩) أنه لو أنّ ابن مجاهد لم يحسم أمره لصالح ابن عامر، لفضّل هو نفسه الأعمش. (الذهبي، «الطبقات» [مخطوط برلين .or. fol ٣١٤٠] ٢ ب، ١١)

(٨٨٦) هكذا ابن الجزري («النشر» ١، ١٤٤، ٢؛ «الطبقات» ١٧٢٠)؛ الذهبي («الطبقات» [مخطوط برلين .or. fol ٣١٤٠] ١٩وجه ٢، وكتب الرجال تذكر بالأحرى البهراني، وهي نسبة تشير ثانية إلى حمص (قارن السمعاني أدناه).

(٨٨٧) قراءة ابن عامر في عهد ابن مجاهد (ت ٣٢٤) في الجزيرة: الذهبي، «الطبقات» [مخطوط برلين .or. fol ٣١٤٠] ١١ وجه ٢؛ ابن الجزري، «الطبقات» ١، ص ٤٢٤، س ٢٢ ـ وأيضًا في عهد المقدسي (يكتب في العام ٣٧٥/ ٨): تحقيق De Goeje، ١٤٢، ١٣.

دمشق.[٨٨٨] وكانت هذه القراءة تُدرَّس في العراق[٨٨٩] ومصر،[٨٩٠] حيث انتشرت القراءات السبع ودُرِّست. لكنَّ تدريسها في مصر كان أقل من تدريس القراءات الأخرى. وحين أبدى أحد المقرئين رغبته بالقراءة حسب ابن عامر، أثار الاهتمام بسبب طلبه غير المعهود، وسئل لماذا يتبع قراءة مفرَدة (تجريد)[٨٩١] على خلاف العامة، وقال له أبو الطيب بن غلبون (ت ٣٨٩) «دع هذه القراءة فإنَّها عتيقة».[٨٩٢] وبعد وقت ليس بالطويل أزاحت قراءة أبي عمرو في دمشق أيضًا هذه القراءة عن مكانها.[٨٩٣]

بعد أن اختار الأمويون دمشق مقرًّا لهم، برزت صفتها كمركز لا يُنافَس في سوريا المسلِمة. قبل ذلك، نافستها حمص والجابية. بما يتناسب مع أهميتها السياسية في الزمن القديم كان لحمص تقليد خاصّ بها في قراءة القرآن،[٨٩٤] يعود لمعاذ بن جبل.[٨٩٥] وقد قاد التطور السياسي إلى انتقال هذا التقليد إلى دمشق:

---

[٨٨٨] تحقيق دى غويه ٢، ١٨٠، ٩.

[٨٨٩] المصدر نفسه ١٢٨، ٤.

[٨٩٠] المصدر نفسه ٢٠٢، ١٨وو.

[٨٩١] المصدر نفسه ١٤٤، ١٠وو.

[٨٩٢] المصدر نفسه ٢٠٢، ١٨.

[٨٩٣] انظر أدناه الحاشية ٩٢٨.

[٨٩٤] بناءً على طلب يزيد بن أبي سفيان أرسل عمر أبا الدرداء ومعاذ بن جبل وعبادة الصامت إلى سوريا ليعلّموا أهلها القرآن ويفقهوهم، وأمرهم أن يذهبوا أولا إلى حمص حيث يبقى واحد منهم هناك، ثم يذهب الثاني إلى دمشق، والثالث إلى فلسطين. وقد مكث عبادة في حمص، وذهب أبو الدرداء إلى دمشق، وذهب معاذ إلى فلسطين، التي جاءها عبادة أيضًا في وقت لاحق («كنز العمال» ١، رقم ٤٧٧٢). هذه الحكاية تفترض التقسيم القديم للجند في سوريا وفلسطين (ينقص الأردن وقنسرين، التي لم تصبح جندًا مستقلاً إلا منذ عهد يزيد الأول). وبالنظر للدور الذي تعطيه الحكاية لحمص فهي تعود إلى زمن قديم جدًّا.

[٨٩٥] الخبر الذي جاء في الجزء ٢ ص ٢٧٩ بأن أهل حمص كانوا يرجعون قراءتهم إلى المقداد (بن عمرو...) ابن الأسود ليس من جوهر الرواية حول نسخة القرآن لعثمان: فالمصادر القديمة لا تأتي على ذكر المقداد. أول ذكر له، وبدون اسم الأب، يوجد لدى ابن الأثير. ونظرًا لأنَّنا لا نعرف أي انشغال للمقداد بالقرآن ولا أي علاقة له بحمص، فلا بد من أنَّه يخلَط مع معاذ. ومعاذ كان من الذين بدأوا بجمع القرآن في حياة النبي (انظر أعلاه الجزء ٢ ص ٢٤٢)؛ كما أنَّه كان لبعض الوقت في حمص (ابن سعد، ٣، ٢، ١٢٥، ٢وو = ٧، ٢، ١١٥، ٣وو). إلى جانب ذلك يمكن الظن بعُبادة (انظر الحاشية السابقة وقارن أعلاه الجزء ٢ ص ٢٤٢). إلا أنه يبدو أنَّ كتب القراءات لا تعرف عنه شيئًا (لا ذكر له أيضًا في «الطبقات» لابن الجزري).

فتلميذ عبدالله بن قيس السَّكوني هو يزيد بن قُتيب (السكوني الحمصي الشامي) الذي كان له اختيار خاص به، وتلميذه هو قاضي دمشق (أبو إبراهيم) عِمران بن عثمان (الزبيدي) صاحب إحدى القراءات الشاذة. وهو معلّم مقرئ الشام، المنحدر من حمص، أبي حيوه (شريح بن يزيد الحضرمي) (ت ٢٠٣)، الذي تنسَب إليه أيضًا قراءة شاذة، أي «قراءة الحمصيين» التي كان يدرِّسها. ويمكن تتبع هذا الخطّ حتى القرن الثالث عن طريق حيوه بن شريح (الحمصي) (ت ٢٢٤).

تلي مكة دمشقَ في ضآلة أهميتها، فقد انزوت سياسيًا ومعنويًا في وقت مبكر. ويجد المقدسي ابن كثير وغيره من القراء السبعة في العراق[٨٩٦] ومصر،[٨٩٧] ويجد بعض القراءات (ويا للغرابة!) في جِبال؛[٨٩٨] أما في مكة نفسها فقد بدأ في إيامه استعمال قراءات أخرى.[٨٩٩] وكما هي الحال بالنسبة لقراءة ابن عامر، فإنَّ قراءة ابن كثير، التي يُظَن أنَّها أيضًا قديمة، لا يمكن العثور عليها إلا في وقت متأخر: حتى لو كان إسناد قراءة ابن كثير أقلّ ضعفًا من إسناد قراءة الدمشقي، إلا أنَّ الراويين المشهورين الرئيسيين له (وهما أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبدالله بن أبي بزة) البزّي (ت ٢٥٠) و(أبو عمرو محمد بن عبد الرحمن بن محمد) قنبل (ت ٢٨٠) بعيدان زمنيًا عن إمامهما. في شكل هذه الروايات، القراءةُ أحدث عهدًا بكثير من ابن محيصن الذي لم يُضمّ إلى القرّاء السبعة، لأنَّه حاد كثيرًا عن الرسم،[٩٠٠] وربما أيضًا لأنَّه اعتُبر خطأً أصغر سنًا من ابن كثير.[٩٠١] ويندر وجود آثار تدل على انتشار القراءة المكية خارج مكان نشأتها، ذلك ما عدا في بغداد حيث ناب (محمد بن موسى أبو بكر) الزينبي[٩٠٢] (ت ٣١٨) و(أبو محمد عمر بن عبد

---

[٨٩٦] تحقيق دي غويه، ١٢٨، ٤.

[٨٩٧] المصدر نفسه ٢٠٢، ١٨.

[٨٩٨] المصدر نفسه ٢٩٥، ٩.

[٨٩٩] المصدر نفسه ٩٧، ٢.

[٩٠٠] ابن الجزري، «الطبقات» ٣١١٨.

[٩٠١] انظر أعلاه الحاشية ٨٦٧.

[٩٠٢] ابن الجزري، «الطبقات»، ٣٤٨٩.

الصمد) بن بنان[٩٠٣] (ت ٣٧٤) عن ابن كثير. من ناحية أخرى تمثَّلت علاقات مكة بجنوب الجزيرة العربية في انحدار القراء المكيين من هناك، ومنهم ابن كثير نفسه،[٩٠٤] وفي أنَّ قراءة ابن السميفع اليمنية كانت متصلة بتقليد مكة، واستمرت روايتها هناك.[٩٠٥]

على العكس من القراءة المكية انتشرت قراءة المدينة وما زالت كذلك إلى يومنا هذا. فبلاد المغرب المفتوحة أخذت الفقه المدني والقراءة المدنية معًا، وحافظت عليهما بحزم حتى الوقت الحاضر. وانتقلت هذه القراءة إلى مصر بواسطة تلميذ نافع (عثمان بن سعيد القِبطي) ورش (ت ١٩٧). وقد نحّى نافع القراءتين القديمتين لأبي جعفر[٩٠٦] وشيبة عن مكانهما. وبينما ظلت قراءة أبي جعفر من بين القراءات العشرة، لم تحصل قراءة شيبة على هذا المركز، رغم أنَّ القراءتين ظلّتا قديمًا متساويتين لوقت طويل في القيمة.[٩٠٧] وكان الاثنان معاصرين لبعضهما البعض، وقراءتاهما قريبتين من بعضهما، بحيث تكفي الواحدة لتمثيل الأخرى.[٩٠٨]

---

[٩٠٣] المصدر نفسه ٢٤٣٠.

[٩٠٤] الحاشية ٢٤٦ من هذا الجزء.

[٩٠٥] ابن الجزري، «الطبقات»، ٣١٠٦.

[٩٠٦] حول علاقة نافع بها انظر أعلاه ص ٥٧٥و. وكان نافع يتفق كثيرًا مع ابن عامر في المواقع التي كان يختلف فيها مع أبي جعفر، على سبيل المثال في سورة البقرة ٢: ١٢٥/١١٩، «واتخَذوا» بدلاً من «واتخِذوا»؛ سورة البقرة ٢: ١٦٥/١٦٠ «ترى» (مثل ذلك رواية من أبي جعفر) بدلاً من «يرى»؛ سورة البقرة ٢: ١٧٧/١٧٢ «ولكن البرُّ» بدلاً من «ولكنّ برُّ»؛ وهنا يقف نافع وابن عامر وحيدين ضد بقية السبعة أو العشرة. ولا تؤخذ هنا بعين الاعتبار الاتفاقات الناتجة عن الاتفاقات بين النص الساكن المدني والدمشقي (انظر أعلاه ص ٤٥٥). ومن المفهوم وجود نفوذ معين لدمشق على المدينة في العهد الأموي الذي عاش فيه نافع.

[٩٠٧] هكذا الشارح لموطأ مالك، أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣) المذكور عند ابن الجزري في «النشر»، ١، ٢٧، ١٥ (وبشكل أدق السيوطي، «الإتقان»، ١، ٨٢، ٢٣) وابن تيمية (ت ٧٢٨) في «النشر»، ١، ٣٩، ١١، الذي يستند على ابن حنبل؛ ويعتبر مكي في «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨، ص ٥٠٩) القراءتين من القراءات «غير المتروكة».

[٩٠٨] في «المحتسب» لابن جني يتفق شيبة في كل المواضع التي يذكر اسمه فيها مع أبي جعفر ما عدا سورة القصص ٢٨: ٨٢ (- Bergsträßer, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des ibn Ginni*, Sitz. Berichte der Bayr. Akademie d. Wiss., 1933, H. 2، انظر السجل).

يبدو أنَّ قراءة أبي جعفر لم تنتشر خارج المدينة،(٩٠٩) أما قراءة نافع فتوجد آثار على وصولها إلى العراق. وكان أبو إسحاق (إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير) الانصاري(٩١٠) (ت بين ١٧٧ و٢٠٠)، الذي يعدّ الراوي الأكثر شهرة، إلى جانب الراويين الرسميين لنافع، ذهب إلى بغداد ونقل إليها الروايتين اللتين رواهما قالون (ت ٢٢٠) بواسطة أبي جعفر بن هارون (المعروف باسم أبي نشيط، ت ٢٥٨)،(٩١١) وورش بواسطة أبي بكر محمد بن عبد الرحمن بن شبيب الأصفهاني(٩١٢) (ت ٢٩٦). هذه القراءة لم تصمد في بغداد، وذكر المقدسي أنَّها سادت فقط في الحجاز(٩١٣) ومصر(٩١٤) والمغرب.(٩١٥)

جلب تلميذ نافع المباشر، أبو محمد غازي بن قيس (ت ١٩٩)، قراءة معلمه ومعها «موطأ» مالك(٩١٦) إلى الأندلس. وكان ورش، راوية نافع الأكثر شهرة، نقل هذه الرواية إلى وطنه مصر، حيث واصل هناك تعليمَها التلميذُ المنحدر من المدينة أبو يعقوب يوسف بن عمرو الأزرق (توفي نحو عام ٢٤٠).(٩١٧) ومنها انتقلت إلى

---

(٩٠٩) رواة قراءته في «النشر» هم إما مدنيون أو علماء قراءات محترفون وجامعوها، يروون عدة قراءات في آن واحد.

(٩١٠) ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٧٥٨. وقد سمع أيضًا عند شيبة والراويين الرئيسيين لأبي جعفر، وربما عنده نفسه.

(٩١١) ابن الجزري، «النشر» ١، ص ١٠٢، س ٦، ص ١٢٢، س ٢٢؛ «طبقات» ٣٥٠٤.

(٩١٢) ابن الجزري، «النشر» ١، ص ١١٠، س ١٩، ص ١١٣، س ٢١؛ «طبقات» ٣١٢٩. ولم يُعرف الراوية الثاني عن ورش، وهو المصري الأزرق، في بغداد إلا بعد عام ٧٠٠ (طبقات، ٢، ١٧٠، ٧).

(٩١٣) تحقيق دي غويه ٢، ٣٩، ١١.

(٩١٤) المصدر نفسه ٢٠٢، ١٨.

(٩١٥) المصدر نفسه ٢٣٨، ١٥.

(٩١٦) ابن الجزري، «طبقات» ٢٥٣٤. ويبدو أنَّ الخبر المذكور في «طبقات» ٣٣١٤، يعارضه: «هو الذي قَدِم بقراءة نافع على تلك البلاد (أي القيروان)، فإنَّه كان الغالب على قراءتهم حرف حمزة، ولم يكن يقرأ لنافع إلا خواص الناس».

(٩١٧) يذكر في «طبقات» ٢٥١٨، أن محمدًا بن وضّاح ادخل رواية ورش حسب طريقة عبد الصمد إلى الأندلس. ويبدو أنَّ عبد الصمد بن عبد الرحمن العتقي (ت ٢٣١) هذا هو تلميذ لمالك («طبقات» ١٦٦٠)، وبدأ يفقد مكانته بسبب طريق أبي يعقوب الأزرق. ويقول أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي (ت ٤٠٨) («طبقات» ٢٨٩٣) انه لا

المغرب، وهذا من أهم الأحداث في تاريخ قراءة القرآن؛ إذ مهَّد للانقسام الذي لا يزال قائمًا حتى الوقت الحاضر. فالمغرب يقرأ حسب نافع، والمشرق حسب عاصم. وقد بدأ هذا الوضع باكرًا؛ فأحمد بن حنبل[٩١٨] أجاب على سؤال حول أحبِّ القراءات إليه بقوله: «قراءة أهل المدينة، فإن لم يكن فقراءة عاصم». ويقول مكي (٤٣٧):[٩١٩] «قراءة هذين الإمامين (نافع وعاصم) أوثق القراءات وأصحّها سندًا وأفصحها في العربية، ويتلوهما في الفصاحة خاصةً قراءة أبي عمرو». هذه الاقوال وغيرها ليست إلا تبريرًا لاحقًا لواقع قائم.

تمثّل قراءة عاصم المجموعة الأهم من القراءات العراقية التي استمرّت على قيد الحياة. وكما كان العراق مركزا فكريًّا ـ دينيًّا للإسلام في عصوره الاولى، فإنَّه احتلّ أيضًا مثل هذا المركز في مجال القراءات وعلم القرآن الناهض، وفي إنتاج المخطوطات القرآنية.[٩٢٠] وتظهر الأهمية الزائدة لهذا البلد في انتماء أربع من القراءات السبع (البصرة: أبو عمرو؛ الكوفة: عاصم، حمزة، الكسائي) واثنتين من الثلاث اللاحقة على السبع (البصرة: يعقوب، الكوفة: خلف) وثلاث من القراءات الأربع الأخيرة للقراءات الأربع عشرة (البصرة: اليزيدي، الحسن؛ الكوفة: الأعمش)، أي ما لا يقل عن تسع من القراءات الأربع عشرة، للعراق.

يتّضح من صفة القراءة البصرية سواء عند الحسن،[٩٢١] أو عند أبي عمرو، أو من إسنادات أبي عامر التي تغلب على مراجعها المراجع المكية، أنَّ قراءة القرآن البصرية تتّصل بمكة اتصالاً وثيقًا. الممثّل الأقدم لهذه المجموعة هو الحسن الذي هو في الوقت ذاته الأقدم من بين الأربعة عشر قارئًا. إلا أنَّ الحسن لم تكن له قبلاً

يُقرا في مصر والمغرب إلا حسب ابي يعقوب (الازرق) وورش. انظر ايضًا «حُسن المحاضرة» (القاهرة ١٣٢٧)، ص ٢٠٧، س ٢٤. ويوجد ذكر لهذا الطريق في «التيسير» (تحقيق بريتسل ١١، ٢) وفي «النشر» ١، ص ١١١، س ٦، س ١٠؛ ولكنه لم يعد يعتَبر طريقًا خاصًا.

(٩١٨) ابن الجزري، «طبقات»، ١، ص ٣٤٨، س ١١، ٢، ص ٢٣٢، س ١؛ الذهبي، «طبقات القراء»، في الطبعة الناقصة في مجلة الهداية التي تصدر في القسطنطينية، المجلد ٤ (١٣٣١) ص ٦٥٣، س ١٨، ص ٧٠٩، س ٢٤.

(٩١٩) «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨)، ص ٥٠٩.

(٩٢٠) قارن ص ٥٩٤و.

(٩٢١) Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 56.

أهمية مستقلة،[٩٢٢] وأزاحه أبو عمرو عن مركزه. وفي بعض الأحيان كانت لأبي عمرو أهمية كبيرة، وبدا أنَّه تسيَّد الشرق. وكانت قراءاته متداولة في البصرة، حسب مكي (ت ٤٣٧) حوالي العام ٢٠٠.[٩٢٣] ولا تقدّم الإسنادات ما يشير إلى انتشار مبكر، ذلك ما عدا التبادل بين البصرة والكوفة وامتداد الاثنتين إلى بغداد. وقد عثر المقدسي على قراءة أبي عمرو في اليمن[٩٢٤] وسوريا (ما عدا دمشق)[٩٢٥] وجبال[٩٢٦] ومصر.[٩٢٧] وحوالى العام ٥٠٠ سادت هذه القراءة في دمشق.[٩٢٨] وفي أيام ابن الجزري (ت ٨١١) سيطرت هذه القراءة في سوريا والحجاز واليمن ومصر على تدريس القرآن، أو على الأقل على القراءات المنفردة (فرش). وكانت قواعد النطق (أصول) تحتوي على أخطاء كثيرة،[٩٢٩] وكانت الصعوبة تظهر بالطبع في إدغام أبي عمرو الذي لم يكن ممثَّلاً في كافة أشكال القراءة. بعد زمن ليس بالطويل تفوَّقت على هذه القراءة قراءةُ حفص الذي يعدّ الراوي الرئيس لعاصم. مهما يكن، فإنَّ (برهان الدين إبراهيم بن محمد) الحلبي (ت ٩٥٦؛ بروكلمان ٢، ٤٣٢)، الذي بات عرضه للفقه الحنفي مرجعًا للدولة العثمانية، أخذ في الصلاة بقراءة أبي عمرو إلى جانب قراءة حفص.[٩٣٠] وفي البلدان البعيدة، مثل السودان، تمكنت هذه القراءة حتى يومنا هذا من الصمود.[٩٣١]

---

[٩٢٢] المصدر نفسه، ص ٤٦ و٥٠.

[٩٢٣] عند السيوطي، «الإتقان» ١، ٨٢، ٣٠و.

[٩٢٤] تحقيق De Goeje، ٩٧، ٣.

[٩٢٥] المصدر نفسه، ١٨٠، ٩.

[٩٢٦] المصدر نفسه، ٣٩٥، ٩.

[٩٢٧] المصدر نفسه، ٢٠٢، ١٨.

[٩٢٨] ابن الجزري، «طبقات» رقم ١٢٨٥ (١، ٢٩٢، ٦) ورقم ١٧٩٠ (١، ٤٢٤، ٢٤). أول من أدخل قراءة أبي عمرو إلى دمشق هو أبو البركات أحمد بن طاووس (ت ٤٩٢) («طبقات» ١، ٤٢٥، ١ ورقم ٣٢٧) أو سُبيْع بن المسلم بن قيراط (ت ٥٠٨) («طبقات» ١٣١٩).

[٩٢٩] «طبقات» رقم ١٢٨٥ (١، ٢٩٢، ٣) ـ يذكر ابن حيان الجياني (ت ٧٤٥؛ بروكلمان ٢، ١٠٩) قبل ذلك بعض الشيء سوريا ومصر كمنطقة الانتشار (ابن الجزري، «النشر» ١، ٤١، ١٣).

[٩٣٠] «غُنية المتولّي»، شرح «مُنية المُصلّي»، باب ٦، فصل ٢ عند النهاية.

[٩٣١] خطاب من البروفسور A. Jeffery، القاهرة.

نافست في البصرة قراءةَ أبي عمرو احيانًا قراءةُ عاصم الجحدري (ت ١٢٨؟) وبشكل خاص قراءةُ أبي محمد يعقوب بن إسحاق الحضرمي (ت ٢٠٥)[٩٣٢] الذي درس أيضًا قراءة القرآن الكوفية.[٩٣٣] أثناء حياته كانت لقراءته القيمة نفسها التي لقراءة أبي عمرو.[٩٣٤] وقد ظهر النبي للنحوي أبي عثمان بكر بن محمد المازني (ت ٢٤٩) في المنام ليوصيه باتباع قراءة يعقوب.[٩٣٥] وفي النصف الثاني من القرن الرابع رتَّل إمام جامع البصرة هذه القراءة فقط،[٩٣٦] وهو ما وجده المقدسي أيضًا.[٩٣٧] وقد نقل مسافر بن الطيّب البصري (ت ٤٤٣) قراءته إلى بغداد: «كان بصيرًا بقراءة يعقوب حافظًا لها».[٩٣٨] ولم ينجح يعقوب في الإنضمام إلى القراء السبعة، لأنَّ ابن مجاهد قرّر تأييد قراءة الكسائي.[٩٣٩] كتعويض عن ذلك يحتلّ يعقوب مكانًا خاصًا في القراءات الثلاث بعد السبع، فمن أجله حاول البعض زيادة القراءات المعتبَرة إلى ثمانٍ بدلاً من سبع. عدا عن ذلك فإنَّه تمتَّع بمعاملة خاصة في المفردات كتكملة للسبعة.[٩٤٠] ومن بين الأربعة بعد العشرة يوجد بصري آخر هو (أبو محمد يحيى بن المبارك) اليزيدي (ت ٢٠٢) الذي كان في الوقت نفسه الراوي الرئيسي لأبي عمرو ـ الراويان الرسميان لأبي عمرو يرجعان إليه ـ لكنه يختلف معه بالتفاصيل، وليست له قيمة مستقلة.

---

[٩٣٢] ابن الجزري، «طبقات» ١٤٩٨ و٣٨٩١.

[٩٣٣] تحمل قراءته للقرآن آثارًا من ذلك: عندما يختلف مع أبي عمرو في موضع، يتفق جزئيًا مع الكوفيين، على سبيل المثال في سورة البقرة ٢: ٨٣/٧٧ «حَسَنًا» بالتوافق مع حمزة والكسائي بدلاً من «حُسْنًا»؛ البقرة ٢: ١٥٣/١٥٨ «يَطَّوَّع» مع المذكورَيْن بدلاً من «تطوَّع»؛ البقرة ٢: ١٨٢/١٧٨ «مُوَصٍّ» مع المذكورَيْن ومع رواية لعاصم، ابو بكر شُعبة، بدلاً من «مُوصٍ». والحالات الأخرى لا توجد إلا في واحدة من روايات يعقوب.

[٩٣٤] السيوطي، «الإتقان» ١، ٨٣، ٢.

[٩٣٥] ابن الجزري، «طبقات» ٣٨٩١ (٢، ٣٨٨، ١٨).

[٩٣٦] ابن الجزري، «النشر» ١، ٤٢، ١ و«طبقات» ٣٨٩١ عدة مرات؛ قارن أيضًا ابن خلّكان رقم ٧٠٥.

[٩٣٧] تحقيق De Goeje ١٢٨، ٤.

[٩٣٨] «طبقات» ٣٥٨٩.

[٩٣٩] مكي، «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ص ٤٩٦، ومنه السيوطي، «الإتقان» ١، ٨٣، ١٥. قارن أيضًا ابن الجزري، «منجد المقرئين»، القاهرة ١٣٥٠، ص ٧٥، سطر ١٧.

[٩٤٠] انظر أدناه ص ٦٥١.

بسبب التعاطف الكوفي مع علي تتصل القراءة الكوفية من ناحية به، ومن ناحية أخرى بابن مسعود الذي كان واليًا هناك، وظلت قراءته متَّبعة فيها لمدة طويلة.[٩٤١] والاثنان برزا إلى جانب آخرين كمراجع لأبي عبد الرحمن السلمي[٩٤٢] الذي كان أشهر القرّاء الكوفيين القدماء. ومما يدل على أهمية البصرة كمركز للقرآن ما ورد من أنَّ قراءة طلحة بن مشرِّف (ت ١١٢) كان يعلِّمها أحد طلبته، وقُبلت في الريّ.[٩٤٣] وكان عاصم،[٩٤٤] الكوفي الأكبر سنًّا في مجموعة السبعة، طالبًا عند عبد الرحمن السلمي وخلفه في إمامة القراءة. والمعلم الثاني لعاصم، زِرّ بن حبيش، كان طالبًا عند ابن مسعود وعلي. وتحاول النظرية المتأخرة توزيع منشأ قراءة عاصم على الراويين المشهورين، أبي بكر شعبة (ت ١٩٣) وأبي عمر حفص (بن سليمان) (ت ١٨٠)، مما يوضح الاختلافات الكبيرة الواضحة بينهما:[٩٤٥] فقد روى عاصم لأبي بكر شعبة قراءة علي، وروى لحفص قراءة ابن مسعود. ومن ناحية أخرى، يفترض وجود صلة بين حمزة وابن مسعود: فمعلّم حمزة، حُمران بن أعجان، «كان يقرأ قراءة ابن مسعود، ولا يخالف مصحف عثمان، يعتبر حروف معاني عبدالله، ولا يخرج من موافقة مصحف عثمان»، وهذا هو اختيار حمزة.[٩٤٦] إلى جانب ذلك كان حمزة يعتَبر ممثِّلاً لقراءة علي؛ إذ إنَّ معلمه، محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، «كان . . . يجوِّد حرف عليّ».[٩٤٧]

رجحت كفة رواية حفص على كفة الرواية الأخرى عن عاصم. يعود فوز رواية حفص عن عاصم في إطار التنافس بين القراءات الكوفية، وبين هذه والقراءات الأخرى، إلى كونها لا لون لها، وبسبب توافقِها شبه الكامل مع نطق اللغّة العربية

---

[٩٤١] انظر اعلاه ص ٥٢٤، ٥٣٧.

[٩٤٢] انظر اعلاه ص ٥٨٣ والحاشية ٨١٦.

[٩٤٣] ابن الجزري، «طبقات» ١٤٨٨.

[٩٤٤] الذهبي، «طبقات» ٦٥٣، ٧.

[٩٤٥] ابن الجزري، «طبقات» رقم ١٤٩٦ (١، ٣٤٨، ٧).

[٩٤٦] ابن الجزري، «طبقات» رقم ١١٩٠ (١، ٢٦٢، ٥).

[٩٤٧] المصدر نفسه، سطر ٤.

الكلاسيكية السائد. ويبدو أنَّ السيادة النهائية لهذه القراءة في المشرق، ومعها انتشار المذهب الحنفي، جاء مع بدء عهد الأتراك. والقراءة الأحدث من (سليمان بن مهران) الأعمش (ت ١٤٨) الذي كان أيضًا تلميذًا لعاصم دخلت ضمن القراءات الأربع عشرة، لكنها لم تحز أهمية بالغة، مع أنَّ أبا طاهر عبد الواحد ابن أبي هاشم (ت ٣٤٩) يضعها في مرتبة أعلى من مرتبة قراءة ابن عامر.(٩٤٨) وعلى العكس من ذلك، حصلت القراءتان الأحدث منها عهدًا، وهما لحمزة (بن حبيب) (ت ١٥٤/ ١٥٨) و(علي بن حمزة) الكسائي (ت ١٩٨؟) على أهمية كبيرة، وإن كانت مثارًا للجدل. وقد أضافهما ابن مجاهد للخمسة حتى يكتمل عدد السبعة.(٩٤٩) والكسائي لا ينتمي لهؤلاء إلا بسبب منشأ قراءته؛ فقد كان يعيش ويعلّم في بغداد. ويفصله البعض لذلك أحيانًا عن الكوفيين بالقول إنّه «من أهل العراق».(٩٥٠) كان احد اسباب فوز قراءة حمزة بتحقيق مركز معتبَر لها هو ما تتّصف به من تحقيق، أي النطق الواضح جدًّا بالمدّ المفرِط والتبعية الكاملة لمبدأ موافقة النص. هكذا نجد حمزة مُمثَّلا إلى جانب عاصم في الكوفة نحو العام ٢٠٠ وفي بغداد في وقت أقدم.(٩٥١) ويجده المقدسي مع عاصم والكسائي وأبي عمرو في العراق.(٩٥٢) في سوريا نجد الكسائي إلى جانب آخرين.(٩٥٣) وقد نقل أبو الفضل جعفر بن محمد النصيبي (ت ٣٠٧) قراءة حمزة إلى نصيبين، فظلّت سائدة، حسب ما ورد في بيان مذكور اعلاه (الحاشية ٩١٦)، فترة في المغرب. بالمقابل كانت قراءة الكسائي حتى نهاية القرن السابع تستعمَل في التلقين والصلاة في منطقة

(٩٤٨) انظر اعلاه الحاشية ٨٨٥.

(٩٤٩) قارن استشهاد أبي الفضل عبد الرحمن بن احمد الرازي (ت ٤٥٤) في كتاب ابن الجزري «منجد المقرئين» ٧٥، ١٣.

(٩٥٠) مكي، «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ٩، ٥٠٩.

(٩٥١) المقدسي، تحقيق دي غويه ٣، ١٢٣، ٤.

(٩٥٢) المصدر نفسه، ٣٩، ١١.

(٩٥٣) المصدر نفسه، ١٨٠، ٩.

عبر النهر وأصفهان.[954] وفي وقت مبكر ظهرت معارضة لقراءة حمزة. فقد سمع عبدالله بن إدريس ترتيلاً حسب قراءة حمزة فيه «إفراط من المد والهمزة وغير ذلك من التكلّف»؛ ولذلك رفضها (كرهها).[955] ورتل الكسائي في الحج عند الصلاة سورة النساء ٤ : ٩/ ١٠ وقال «ضِعافًا» مع إمالة حسب حمزة. وهنا انهال عليه الضرب والرفس بالأرجل، وكال له الخليفة هارون الرشيد الاتهامات، ما دفعه إلى التخلي عن الكثير من قراءة حمزة.[956] والواقع أنَّ قراءة الكسائي لا تستقلّ عن قراءة حمزة، خاصة في مجال فرش الحروف. وهي في كثير من المواضع مراجعة مخفَّفة لقراءة حمزة، حتى لو كان الكسائي في بعض الأحيان أكثر تطرّفًا في الأصول (إمالة!).[957] وعند تحديد اختياره[958] لم يراعِ أبو حاتم السجستاني القراءتين،[959] ما يعني نقص المعيار الثالث عندهما، وهو «إجماع العلماء عليه». وهو، في أي حال، لا يحكم ايجابًا لصالح الكوفيين، فيصرّح بأن الكسائي من بينهم أكثر من سواه فهمًا في القرآن واللغة العربية، لكنَّ شهرته جاءت بدورها من علاقاته الوثيقة مع بلاط الحكام.[960] لكن الرأي المضاد قديم أيضًا. فأول من أيَّد قراءة حفص عن عاصم، التي انتصرت بعد ذلك على غيرها، هو الناقد المعروف للتقليد يحيى بن معين (ت ٢٣٣).[961] ويوجد كوفيّ آخر يحتل مركز الأخير بين الثلاثة بعد السبعة وهو (أبو محمد) خلف (بن هشام البزّاز) (ت ٢٢٩)، الذي يُعَدّ الندّ الكوفي لليزيدي البصري. علاقة قراءته تجاه قراءة حمزة تماثل علاقة قراءة

---

[954] ابن الجزري، «طبقات» ١٢٩٤.

[955] ابن الجزري، «طبقات» ١١٩٠ (٠١، ٢٦٣، ١٣)؛ وللتبرير يدَّعى بأنَّ حمزة نفسه رفض هذه المبالغات. ويوجد خبر مشابه في المصدر نفسه عن أحمد بن حنبل.

[956] ياقوت، «الإرشاد» ٥، ١٨٦، ١٩.

[957] انظر أعلاه الحاشية ٧٣٦، ص ٥٧٦و.

[958] انظر أعلاه ص ٥٦٧و.

[959] مكي، «الإبانة»، (مخطوط برلين ٥٧٨) ٤٩٦.

[960] ياقوت، «الإرشاد» ٥، ١٩٣، ٢٠.

[961] الذهبي، «طبقات» (مخطوط برلين ٩٩٤٣)، ٩٠ (تنقص في الطبعة ٧٢٤، ٢٢!).

اليزيدي بقراءة أبي عمرو.[٩٦٢] أهمية هذه القراءة هي أنَّ محمّدًا بن إسحاق بن إبراهيم المروزي (توفي بعد عام ٢٨٠) كان لا يقرأ إلا بها.[٩٦٣]

ينتمي المحدِّثون من أصحاب القراءات المحلّيّة الذين ورد ذكرهم إلى زمن، نما فيه علم الترتيل الذي اتّصف بوجود عدة قراءات متلازمة. ويمكننا التثبت من مطمحين متعارضين، كدرجة متوسطة بين القراءات المحلّيّة وقراءة القرآن المنهجيّة، هما: ١) السعي إلى موازنة القراءات المختلفة في الاختيار لصاحبيه الرئيسيين أبي عبيد وأبي حاتم اللذين ينتميان إلى النصف الأول من القرن الثالث[٩٦٤] و٢) الامتداد المتزايد لمبدأ التقليد إلى قراءة القرآن، هذا المبدأ الذي قاد بموازاة الحديث والفقه إلى جمع الكثير من القراءات.[٩٦٥] وقد وصلنا مثَل واضح عن هذا النوع من تدريس القرآن في كتب الشواذّ التي يُعَدّ أقدمها وأشهرها[٩٦٦] ما جاء بعد ابن مجاهد. لكنها لم تسهم في ما بدأه ابن مجاهد من تغيير في طرق تدريس القرآن. أما الصفات الجوهرية لهذه الطرق فهي: ١) ذكر عدد كبير من مقرئي القرآن، يزيد عن عدد المراجع المتناثرة هنا وهناك، خاصة من بين أولئك الذين نجدهم في وقت متأخر بين السبعة غير المشهورين من بين الأربعة عشر. ٢) تختفي قواعد النطق وتتراجع الاختلافات البحتة فيه في مواجهة القراءات الأصلية. ٣) تعالَج حالات فردية كثيرة جدًّا من دون مراعاة المواضع الموازية. ٤) الأشكال المختلفة ليست محدَّدة حسب مبادئ القراءة المشهورة والتوافق مع العربية والرسم.

يمكن على ضوء هذه الخلفية التاريخية توضيحُ التغير الذي حدث في علم

---

(٩٦٢) انظر اعلاه ص ٥٧١و.

(٩٦٣) ابن الجزري، «طبقات» ٢٨٤٤.

(٩٦٤) انظر اعلاه ص ٥٦٩ ـ ٥٧١، ٥٧٨.

(٩٦٥) انظر ص ٥٦٤.

(٩٦٦) Bergsträßer, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des ibn Ginni*, Sitz.-Berichte der Bayr. Akademie d. Wiss., 1933, H. 2 وابن خالويه، «مختصر في الشواذ»، إصدار الأكاديمية البافارية للعلوم،١٩٣٤ بيبليوتيكا اسلاميكا، المجلد ٥.

القرآن وبدأ مع ابن مجاهد. فهو يعني البدء بقصر القراءات المحلّيّة والمراجع الصحيحة في القرن الثالث على عدد الأئمة السبعة الذي حدّده ابن مجاهد عشوائيًّا، ويعني أيضًا افقارًا غير يسير في القراءات المفرَدة التي لهؤلاء السبعة. فابن مجاهد أخرج في كتابه القسم الأكبر من الأشكال المرويّة أحيانًا للسبعة. ويبدو أنَّه ضمَّ إليها تلك القراءات فقط التي بدت له أنَّ لها شهادات جيدة، وتتوافق مع قوانين اللغة العربية والرسم. مع ذلك، ارتبط التجديد الحاسم بوضعه لمبدأ القراءات المترابطة، ما أجبره على تطبيق القياس، في كل حالة على حدة، على نسب كل قارئ من السبعة لقراءة معيّنة حتى لو غابت الرواية، وأن يلجأ للأصول من أجل إضفاء المنهجية على نطق كل قراءة. وكان الاختيار لديه مطبَّقًا في كل قراءة. هنا كمُن التناقض مع مبدأ التقليد الذي أدّى إلى القراءات المترابطة، وتطلَّب مراعاة كاملة لكافة خطوط الروايات الموجودة بدءًا بالقارئ ومتسلسلاً إلى الأسفل. بعد هذا الوقت بمئة سنة، طبّق هذا المبدأ مكي (ت ٤٣٧) والداني (ت ٤٤٤) بقدر أكبر من الحزم في الشكل المشهور المتطوّر الذي يتطلب من كل قارئ راويين، إمّا من بين الطلبة المباشرين، أو من أجيال متأخرة، ويتطلب إسنادات متّصلة، توصل إلى القارئ. نتج عن هذا الوضع وجود فرق في حجم الاختلافات قيد البحث بين ابن مجاهد والمتأخرين: فالكثير منها أُدرج من جديد والبعض استُبعد. وكان نموذج الراويين عند ابن مجاهد يتمثّل في أنَّ المحدِّثَين عن عاصم، أبا بكر وحفصًا، غالبًا ما كانا يتجاوران. وكانت هذه هي نقطة البداية للنظام اللاحق الذي يُعزى إدخاله إلى الدار قطني (ت ٣٨٥).[٩٦٧] وقد شهد هذا النظام تطورًا منطقيًّا في وقت متأخر بتطبيق مبدأ القراءات المترابطة داخل الروايات المفرَدة والتي انتهت بمنع التلفيق،[٩٦٨] وهو المزج بين خطوط الرواية المختلفة.

ثمة إجماع على أنَّ ابن مجاهد كان أوَّل من اقتصر على السبعة.[٩٦٩] ويعود

---

[٩٦٧] انظر أدناه ص ٦٣٩.

[٩٦٨] Bergsträßer, *Koranlesung in Kairo* I (Islam 20, 1932) 29.

[٩٦٩] مكي، «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ٩٠٩؛ أبو شامة، «إبراز المعاني» (شرح الشاطبية، طبع في القاهرة ١٣٤٩) ٤، ٢٧؛ ابن الجزري، «النشر»، ١، ٣٤، ٢.

اختيار هذا الرقم إلى الموروث عن الأحرف السبعة،[٩٧٠] والقول بأنَّ نسخ المصاحف التي أمر عثمان بكتابتها كانت سبعًا.[٩٧١][٩٧٢] وقد سبق نظامَ السبعة اختيارُ خمسة قراء حصلوا على قراءة من كل مصر،[٩٧٣] وربما كان العدد ستة.[٩٧٤] ولا يمكن التأكد تمامًا مما إذا كانت هذه الأنظمة السابقة على ابن مجاهد تعتَبر قراءات مترابطة، أو مجرد تجميع لقراءات مفرَدة. ولم يطبَّق حالاً الاقتصار على السبعة ولا ترتيبهم. وقد جمع ابن الجزري أقوال العلماء الموجَّهة ضد التحديد بسبعة،[٩٧٥] وأسماء الفقهاء الذين زادوا عليها.[٩٧٦] ويجد القارئ أدناه ص ٦٥١وو أسماء المراجع التي عالجت قراءات تزيد عن السبع.

تعرَّض ترتيب الأئمة[٩٧٧] الذي وضعه ابن مجاهد،[٩٧٨] واستبقاه الداني في كتاب «التيسير»، بسبب اعتبارات مختلفة، لتغييرات في كتب القراءات الأخرى.

---

[٩٧٠] انظر أعلاه الجزء ١، ص ٤٥وو.

[٩٧١] الجزء ٢، ص ٣٣٦و.

[٩٧٢] «الإبانة» وأبو شامة، المصدر المذكور أعلاه؛ يقول أبو شامة: «اختار ابن مجاهد فمن بعده هذا العددَ مُوافقةً لقوله... إنَّ هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف».

[٩٧٣] يصفها أبو الفضل الرازي عند ابن الجزري، «المنجد» (القاهرة ١٣٥٠) ٧٤، ١٩ كواحدة من البدع التي سبقت اختيار السبعة. انظر أدناه ص ٦٣٥.

[٩٧٤] يشترط مثل ذلك قولُ أبي العباس أحمد بن عبدالله الطنافسي (توفي في النصف الثاني من القرن الثالث)، حيث جاء أنَّ قراءة «أبي عمرو أحسن القراءات، ابن كثير أصل، عاصم أفصح القراءات، ابن عامر أغرب القراءات، حمزة الأثر، الكسائي أظرف القراءات، نافع السنة» (ابن الجزري، «طبقات» ٣٣٧).

[٩٧٥] من الأقوال الحاسمة في هذا الصدد أقوال أبي العباس أحمد بن عمّار المهدوي (توفي بعد العام ٤٣٠)، وأبي الفضل عبد الرحمن بن أحمد الرازي (ت ٤٥٤) التي يوردها ابن الجزري في الفصل الأخير من كتابه «المنجد» (القاهرة ١٣٥٠، ص ٧٠وو)؛ انظر أيضًا «النشر» ١، ٣٦وو وفيه موجز بالأقوال العامة التي قيلت في مسألة السبعة.

[٩٧٦] «المنجد» ٤٦ ـ ٢٩.

[٩٧٧] حول ذلك بتفصيل أكبر كتاب تراجم مجهول مؤلِّفه حول السبعة، عنوانه «أحاسن الأخبار في محاسن السبعة الأخيار» (مخطوط موجود في حوزتي)؛ والبيانات أدناه مستقاة من هذا المخطوط إذا لم أستشهد بمصادر أخرى.

[٩٧٨] حاجي خليفة تحت «كتاب السبعة».

فالعراقيون يقدِّمون المكيَّ ابن كثير على المدنيّ نافع.[٩٧٩] وبسبب علوّ مقام أبي عمرو في القديم، يُقدَّم في أكثر من موضع على الآخرين،[٩٨٠] ونادرًا ما يقبع في نهاية القائمة.[٩٨١] ويضع الأهوازي ابن عامر في رأس القائمة،[٩٨٢] أما العراقيون، بشكل خاص، فيضعونه قبل أبي عمرو.[٩٨٣] لافتٌ للنظر الفصلُ بين البصريين والكوفيين بوضع الدمشقيين بينهم، كما في الترتيب المتَّبع في «التيسير». ويتبادل حمزة والكسائي، الأكثر منه شهرة، المراكز في بعض الاحيان. ويتأرجح الترتيب لدى رواة السبعة. وفي وقت متأخر ضُمَّ ثلاثة إلى السبعة كنخب ثانٍ أو ثالث، ثم بعد ذلك أُضيف إليهم أربعة بحيث برز نظام العشرة ونظام الأربعة عشر. وبعد إضافة يعقوب تكرّر ذكر نظام الثمانية من دون تحديد صارم لأسس الاختيار والترتيب المتّبع. وكان المرء يلجأ إلى إدخال القرّاء الآخرين إلى صفوف السبعة بحسب انتمائهم الجغرافي.[٩٨٤] وتوجد تفصيلات أكثر حول ذلك في المراجع المذكورة أدناه، وفي فهرس بريتسل (Pretz) تحت الأرقام ١٧، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٠، ٣١.

---

[٩٧٩] هكذا السُّعيدي (توفي نحو العام ٤١٠) حسب نصر بن علي الفارسي في «كتاب الموضح»، قارن بريتسل، فهرس كتب قراءات القرآن القديمة (إسلاميكا ٤، ص ١٤ وما بعدها)، رقم ١٩؛ أيضًا النيسابوري (توفي نحو العام ٧٦٨) في شرحه للقرآن، طبعة على هامش شرح الطبري، القاهرة ١٣٢١: ١، ٨وو؛ أيضًا ابن الفحّام في كتابه «التجريد»، بريتسل، فهرس رقم ١٥؛ القلانسي، «كفاية»، فهرس رقم ٢٧.

[٩٨٠] على سبيل المثال في «الإشارة» لمنصور بن أحمد، بريتسل، فهرس رقم ٢١؛ النيسابوري، مصدر سبق ذكره، وفي الكتابين على الترتيب التالي: أبو عمرو، ابن كثير، نافع.

[٩٨١] في كتاب الأهوازي (ت ٤٤٦) «كتاب الوجيز»، وربما في كتابه الاكبر «الإقناع» (دمشق ظاهرية ٥٤) وفي كتاب القلانسي «الكفاية» (انظر اعلاه).

[٩٨٢] وذلك في كتاب الأهوازي الكبير الذي لا يمكن التثبت حوله من الجزء الموجود لدينا من الظاهرية ٥٤.

[٩٨٣] هكذا في كتاب «الغاية» (المختصر عند ابن الجزري، «النشر»، ١، ٣٨، ١) لمعاصر ابن مجاهد الأصغر سنًّا ابن مهران (ت ٣٨١)؛ وكذلك محمد بن جعفر الخزاعي (ت ٤٣٨) في كتابه «المنتهى» (مخطوط القاهرة تيمور باشا «التفسير» ٤٣٤)؛ وفي «الروضة» للمعدِّل (بريتسل، فهرس رقم ٣١) وفي «التجريد» لابن الفحام (ت ٥١٦) (برتيسل، فهرس رقم ١٥) وعند النيسابوري في شرح القرآن (انظر اعلاه) ١، ٨ وهلم جرًّا.

[٩٨٤] هكذا ابن مهران والقلانسي والمعدِّل.

د) نظام السبع والعشر والأربع عشرة قراءة

إنّ الشكل الكلاسيكي لنظام القراءات (المشهورة) التي تحظى بكثير أو قليل من الاعتراف بها، وكلٌّ منها تمثلُه روايتان، هو التالي:

أولاً، السبعة:

١. نافع (ت ١٦٩)، المدينة (انظر أعلاه ص ٥٩٩)؛ ١٤٤ طريقًا.[٩٨٥]
أ) قالون (ت ٢٢٠) (انظر أعلاه ص ٦٠٦)؛ ٨٣ طريقًا).
ب) ورش (ت ١٩٧) (انظر أعلاه ص ٦٠٥و)؛ ٦١ طريقًا. والفروع المهمة لرواياته هي:



٢. ابن كثير (ت ١٢٠؟)، مكة (انظر أعلاه ص ٥٩٨)؛ ٧٣ طريقًا
أ) قنبل (ت ٢٩١) (انظر أعلاه ص ٦٠٤و)؛ ٣٢ طريقًا
ب) البزّي (ت ٢٥٠) (انظر أعلاه ص ٦٠٤و)؛ ٤١ طريقًا[٩٨٦]

---

[٩٨٥] يذكَر عدد «الطرق» التي تصل بها القراءة او الرواية المعنية الى ابن الجزري، وذلك حسب تعداده الشخصي، «النشر»، ١، ٩٨وو.

[٩٨٦] الترتيب متارجح، ففي «التيسير» للداني يوجد قُنبل في المركز الاول، ويوجد في «نشر» ابن الجزري في المركز الثاني. وتفصل بين ابن كثير ورواته أجيال عديدة، يمثل أحدها راوية واحد فقط هو ابو إسحاق إسماعيل بن عبدالله بن قسطنطين القُسط (ت ١٧٠ او ١٩٠).

٣. أبو عمرو (ت ١٤٨/ ١٥٥)، البصرة (انظر أعلاه ص ٥٩٩)؛ ١٥٤ طريقًا
أ) أبو عمر الدوري (ت ٢٤٦)؛ ١٢٦ طريقًا
ب) أبو شعيب السوسي (ت ٢٦١)؛ ٢٨ طريقًا[٩٨٧]
٤. ابن عامر (ت ١١٨)، دمشق (انظر أعلاه ص ٦٠٠)؛ ١٣٠ طريقًا
أ) ابن ذَكوان[٩٨٨] (ت ٢٤٢)؛ ٧٩ طريقًا
ب) هشام السلمي (ت ٢٤٥)؛ ٥١ طريقًا[٩٨٩]
٥. عاصم (ت ١٢٧/ ١٢٩)، الكوفة (انظر أعلاه ص ٥٩٩)؛ ١٢٨ طريقًا
أ) أبو بكر شعبه (ت ١٩٣) (انظر أعلاه ص ٦١٠)؛ ٧٦ طريقًا
ب) حفص (ت ١٨٠) (انظر أعلاه ص ٦١٠)؛ ٥٢ طريقًا. والفروع المهمة لروايته هي:

حفص

عبيد بن الصبّاح النهشلي (ت ٢٣٥) — عمرو بن الصبّاح البغدادي (ت ٢٢١)

عن عبيد بن الصبّاح: أبو العباس أحمد بن سهل الأُشناني (ت ٣٠٧)

عن عمرو بن الصبّاح: أبو جعفر أحمد بن محمد بن حميد الفامي الفيل (ت ٢٨٩) — أبو الحسن زرعان الدَّقاق (ت حوالى ٢٩٠)

عن الأشناني: أبو الحسن علي بن محمد بن صالح الهاشمي (ت ٣٦٨) — أبو طاهر عبد الواحد بن عمر (ت ٣٤٩) (انظر أعلاه ص ٦١١)

---

[٩٨٧] بين أبي عمرو وهذه الاثنين يوجد اليزيدي (ت ٢٠٢) (انظر أعلاه ص ٦١٠).

٦. حمزة (ت ١٥٦)، الكوفة (انظر أعلاه ص ٥٩٩)؛ ١٢١ طريقًا
أ) خلف (ت ٢٢٩) (انظر أعلاه ص ٦١٢)؛ ٥٣ طريقًا
ب) خلاّد (أبو عيسى الشيباني) (ت ٢٢٠)؛ ٦٨ طريقًا[٩٩٠]
٧. الكسائي (ت ١٨٩)، الكوفة (انظر أعلاه ص ٦١١)؛ ٦٤ طريقًا
أ) أبو الحارث (الليث بن خالد البغدادي) (ت ٢٤٠)؛ ٤٠ طريقًا
ب) الدوري (ت ٢٤٦) = ٣ أ؛ ٢٤ طريقًا

ثانيًا، الثلاثة بعد السبعة

٨. أبو جعفر (ت ١٣٠)، المدينة (انظر أعلاه ص ٥٩٨)؛ ٥٢ طريقًا
أ) أبو الحارث عيسى بن وَردان (الحذّاء) (توفي نحو عام ١٦٠)؛ ٤٠ طريقًا
ب) أبو الربيع (سليمان بن مسلم) ابن جمّاز (الزُهري) (توفي نحو عام ١٧٠)؛ ١٢ طريقًا
٩. يعقوب الحضرمي (ت ٢٠٥)، البصرة (انظر أعلاه ص ٦٠٩)؛ ٨٥ طريقًا
أ) رويس (محمد بن المتوكل) (ت ٢٣٨)؛ ٤١ طريقًا
ب) رَوح (بن عبد المعين) (ت ٢٣٤/ ٢٣٥)؛ ٤٤ طريقًا
١٠. خلف (ت ٢٢٩)، الكوفة = ٦أ؛ ٣١ طريقًا
أ) إسحاق الورّاق (ت ٢٨٦)؛ ٢٢ طريقًا
ب) إدريس الحدّاد (ت ٢٩٢)؛ ٩ طرق

ثالثًا، الأربعة بعد العشرة[٩٩١]

١١. ابن محيسن (ت ١٢٣)، مكة (انظر أعلاه ص ٥٩٩)

---

[٩٨٨] اسمه عبدالله بن احمد وليس عبد الرحمن كما ورد في «النشر»، ١، ١٤٤، ٢. كما أنّه أخطأ بكتابه «سنة الوفاة»، ٢٠٢، في الموضع ١، ١٤٥، ٥.

[٩٨٩] يتأرجح الترتيب عند المصادر، فابن ذكوان في المقام الأول عند الداني في «التفسير»، وفي المقام الثاني في «النشر». ويفصل جيلان بين ابن عامر وروائه؛ قارن أعلاه ص ٦٠٢.

[٩٩٠] حلقة الوصل بين حمزة وروائه هو أبو عيسى سُلَيم بن عيسى الحنفي (ت ١٨٨/ ١٨٩) أو ٢٠٠.

[٩٩١] أتخلى هنا عن ذكر الرواة.

١٢. اليزيدي (ت ٢٠٢)، [٩٩٢] البصرة (انظر أعلاه ص ٤٤٥و)

١٣. الحسن البصري (ت ١١٠)، [٩٩٣] البصرة (انظر أعلاه ص ٥٩٩)

١٤. الأعمش (ت ١٤٨)، الكوفة (انظر أعلاه ص ٥٩٩)

يوافق تتابعُ المجموعات الثلاث تدرُّجَها من حيث الأهمية، فاللاحقة لها في كل مرة اعتبار أقل. وفي داخل كل مجموعة يوجد أيضًا تدرُّج للرتب، لكنَّه لا يظهر في الترتيب الذي يُرتَّب حسب المناطق. الأكثر اعتبارًا من بين السبعة هما نافع وعاصم، ومن بين الثلاثة بعد السبعة يعقوب، ومن بين الأربعة بعد العشرة الأعمش.

وتُعطي أرقام الطرق المضافة إلى العشرة ورواتهم مؤشِّرات على مدى أهمية القراءات المختلفة والروايات وانتشارها في القديم. فأعلى رقم هو من نصيب أبي عمرو الذي ظلَّت قراءته لوقت طويل الأكثر انتشارًا. ويليه نافع، ويأتي ابن عامر قبل عاصم. وقد تأخر انتشار قراءة عاصم، ما يترك أثرًا على أرقام طرقها. وبسبب تردّد علم الحديث في قبول قراءة ابن عامر، [٩٩٤] تمّ إبعادها لاحقًا. أقل الأرقام من بين السبعة هي أرقام ابن كثير والكسائي، ويعلو عليهما رقم يعقوب. وفي آخر القائمة نجد خلفًا الذي تفصله مسافة كبيرة عن أبي جعفر السابق له. وإذا ما حسبنا عدد الطرق المتعلّقة بالأمصار منفردةً، لاحظنا مدى الأهميةِ الفائقة للكوفة، التي لا تظهر في الأرقام المفردة. وبعدها بمسافة كبيرة تأتي البصرة والمدينة، ثم بعدهما بكثير دمشق، ثم في الختام مكة. أما من ناحية الروايات فإنَّ عدد طرق الدوري عن ابن عمرو وحده يعادل تقريبًا عدد طرق كل رواة عاصم. أما ورش وحفص اللذان

[٩٩٢] يخلو في الكتاب الذي يتناول ١٥ قارئًا وعنوانه «روضة الحفّاظ» للمعدَّل (فهرس بريتسل، رقم ٣١) من بين القرّاء المألوفين اليزيدي والحسن، ونجد بدلاً منهما حُميد بن قيس الأعرج (ت ١٣٠) (من مكة وهو شيخ أبي عمرو، انظر أعلاه ص ٥٩٨) وابن السميفع (ابن الجزري، «طبقات» ٣١٠٦، بدون ذكر سنة الوفاة، تلميذ نافع وطاووس بن كيسان)، اليماني وطلحة (ت ١١٢) (انظر أعلاه ص ٥٩٧). كما ينقص اليزيدي والحسن في «كتاب الجامع» لأبي معشر الطبري (فهرس بريتسل، رقم ٣٢) الذي يحتوي إلى جانب السبعة على مقتطفات من الاختيارات.

[٩٩٣] انظر الحاشية السابقة.

[٩٩٤] قارن أعلاه الحاشية ٨٨٤.

كان لهما دور حاسم كراويين لنافع وعاصم فانهما يتخلّفان عن الروايتين الأخريين في هذه القراءة: فقد انتصرا على سواهما من القراء في وقت لاحق.

هـ) خصائص القراءة المشهورة واختلافاتها

تقتصر البيانات في هذا الفصل على القراءات المشهورة السبع. أعداد كبيرة من العيّنات المأخوذة من القراءات المفردة تُظهر أنَّ العلاقة المتبادلة بين هذه القراءات هي على الشكل التالي:[٩٩٥] تبرز مجموعتان بوضوح هما، الكوفة من ناحية، وكافة الأمصار الأخرى من ناحية أخرى. وتقترب المدينة ومكة والبصرة من بعضها البعض أكثر من اقتراب دمشق منها. ومن بين المدن الثلاثة تشكل المدينة ومكة وحدة أكثر ترابطًا. ويلفت النظر أنَّ البصرة ليست لها علاقة أوثق بالكوفة. في إطار القراءات الكوفية كان لقراءة عاصم أكثر العلاقات مع المجموعة غير الكوفية. وتتميز قراءة حمزة والكسائي بطابعهما الكوفي البحت وقرابتهما لبعضهما. من بين الاختلافات المهمّة داخل القراءة الواحدة تلك الموجودة داخل قراءة عاصم بين أبي بكر شُعيبة وحفص. والاختلاف الموجود بين الاثنين جسيم، ويشبه اختلاف ابن كثير عن نافع أو الكسائي عن حمزة. والاختلاف أقل بكثير داخل القراءة الدمشقية. أما القراءات الأخرى فالاختلافات بين الروايتين فيها ضئيلة.

تنطبق القواعد العامة للنطق على القراءات السبع كلها. وهي موضوع للتجويد. وقد عالجها مدرِّسو القرآن الكبار في كتبهم وذلك كمقدمة للمؤلفات التي تبحث في القراءات أحيانًا.[٩٩٦] إلى جانب التوضيحات العامة حول تعليم هؤلاء المدرِّسين والقرّاء، ومداخل إلى المصطلحات المستخدَمة في القراءات،[٩٩٧] توجد تفصيلات حول الترتيل. اسم «ترتيل» هو الأقدم من بين التسميات الكثيرة لكيفية

---

[٩٩٥] Bergsträßer, *Koranlesung des Ḥasan*, p. 55f.

[٩٩٦] حول ذلك Pretzel, *Die Wissenschaft der Koranlesung* (Islamica 6, 1933/4, p. 10) وأدناه في باب المصادر.

[٩٩٧] هكذا في «الموضِح» لنصر بن علي الفارسي (فهرس بريتسل رقم ١٩)، وفي «الإقناع» لابن البائش (فهرس رقم ١١)، وفي «النشر» لابن الجزري وغيرهم.

القراءة الصوتية، وهو الذي ورد في القرآن (انظر سورة الفرقان ٢٥ : ٣٢/ ٣٤؛ سورة المزمل ٧٣ : ٤). كانت الكلمة في الأصل تعبِّر عن التلاوة، ثم اكتسبت في وقت مبكر صفة التلاوة مع التأمل الروحي. وفي المصادر توضع الكلمة على قدر المساواة مع التعبير القرآني «مُكْث»[٩٩٨] (سورة الاسراء ١٧ : ١٠٦/١٠٧)، ولم يؤخذ به كمصطلح. إلى جانب كلمة «ترتيل» حازت كلمة «حَذْر» التي تعني القراءة بسرعة كلامية عادية موقعًا مساويًا، وذلك بالارتباط مع استحسان كثرة القراءة («استكثار القراءة»).[٩٩٩] وفي إطار الكفاح من أجل الاعتراف بتعبير «الحذْر» تعطينا الموروثات والأقوال التي جاءت لتوضيح الترتيل بعض المعلومات. فهو يظهر عند الخاقاني (ت ٣٢٥)[١٠٠٠] الذي يسمح بالحدر إلى جانب الترتيل («مرخَّص»)، ويعلِّل ذلك بالاتجاه السائد في الإسلام لتسهيل الواجبات الدينية. ويظهر لدى الخاقاني (بيت ٢٧) تعبير جديد، كان عليه أن يحلّ محلّ الترتيل في شكله السائد في علم القراءات،[١٠٠١] وأن يدفعه على الأقل في نظام «النشر» إلى الخلف، وهذا التعبير هو «التحقيق». يبيّن معنى الكلمة أنَّها تهدف إلى الملاحظة الدقيقة لكل تفاصيل النطق. وعلاقة التحقيق بالترتيل جاءت بحق بالمعنى المقصود عند الخاقاني، الذي يوضح اختفاء تعبير الترتيل من مصطلحات علم القراءات. ابن الجزري حدَّد التحقيق بأنه يُفيد التدريب والدرس، والترتيل يفيد التأمل الروحي، وأنَّ كل تحقيق هو في الوقت ذاته ترتيل، لكن ليس كلّ ترتيل تحقيقًا.[١٠٠٢] تدريجًا بدأ تعلُّم القراءة السائدة، وبدلاً من إعطاء السرعات المتزايدة اسمًا جديدًا، تمّت تغطيتها بكلمة «حدر» المعروفة. وجُعلت كبديل بين الحدر والتحقيق درجةٌ متوسطة يطلَق عليها في كتاب «النشر» اسم «التدوير»، وفي «الموضِح»[١٠٠٣] اسم

---

[٩٩٨] قارن الاستشهاد من «الموضِح» لنصر بن علي الفارسي عند بريتسل، علم قراءات القرآن، ص ٣٣.

[٩٩٩] المصدر نفسه.

[١٠٠٠] انظر أدناه ص ٦٥٩.

[١٠٠١] قارن «التيسير» (تحقيق بريتسل) ص ٣١، سطر ٢؛ «الإتحاف» للبناء، ص ٢٦، سطر ٣.

[١٠٠٢] «النشر» ١، ٢٠٩، ١٧؛ السيوطي، «الإتقان»، ١، ١٠٢، ٧.

[١٠٠٣] مجهول المؤلف؛ انظر أدناه ص ٦٦١.

«التجويد». لم تكن محاولة إدخال تعبير «تجويد» إلى نظام طريق الإلقاء محاولة موقَّقة. فهذا التعبير يظهر في البداية في البيان المنسوب إلى علي عن الترتيل: «الترتيل هو النطق الجيد (تجويد) للحروف، ومعرفة أوقات الاستراحة». ويروى عن ابن مسعود قوله: «جوّدوا القرآن».(١٠٠٤) ولا يعني هذا القول استخدام طريقة إلقاء أخرى، كما في الاصل الترتيل. وبينما ضاقت أهمية الترتيل، حافظ التجويد على هذه الأهمية التي جعلت منه مرادفًا لما طالب به الخاقاني (بيت ٢١) من فصاحة(١٠٠٥) عند قراءة القرآن. ولم ينجح تعبير التجويد في اقتحام طرق الالقاء. فالتجويد في «النشر» مثل الترتيل، لم يُلحَق بنظام الدرجات الثلاث إلا ظاهرًا، وبهدف التدرّج إلى قائمة لقواعد النطق، أي في الواقع كاسم لفرع علميّ وليس كطريقة إلقاء. ويصف «الموضِح» و«إقناع» ابن باذش طريقة إلقاء أخرى، نتج عن إضافتها نظام الخمس درجات. وهذه الطريقة تدعى التمطيط وتعني، كما يستفاد من الاسم، تدريب الفم على تمديد الأطوال وإخراج النفس في الوقت ذاته (جري).

جرت محاولات عدة في مؤلفات القراءات لتوزيع القرّاء، وبالذات السبعة، على درجات النظام. والغالب في هذه المحاولات أنَّها تصميم يخرج من موقف القارئ تجاه تفصيلات معيَّنة لمدّ الأصوات قبل الهمز. ويتفق الموروث هنا في نقطتين، في نسب الحدر لابن كثير، والتحقيق بالدرجة الأولى لحمزة. ويُذكر أبو عمرو عند الحدر وعند (اشتقاق) التحقيق. هذا يتفق مع الرواية التي تقول بأنَّه كان يقرأ على عدة وجوه ـ مع أو بدون ما يشتهر به من ادغام ـ، ويسمح بالإدراك التاريخي للعلاقة المسلَّم بها والمعبَّر عنها في أوصاف الدرجات، والقائمة بين سرعة الكلام وتشكيل الاصوات.(١٠٠٦)

(١٠٠٤) «الإتقان» ١، ١٠٢، ١١.

(١٠٠٥) قارن البيانات حول الفصاحة في «الموضِح»، رقاقة ٧، وجه ١، وهي تقترب كثيرًا من البيانات حول التجويد والتحقيق.

(١٠٠٦) في «النشر» وغيره اتخاذ الاختصارات الجائزة والانتقاصات والتشكيلات لإجراء الحدر، ومن الممكن أيضًا دمج الحروف المتجاورة، وتسهيل الهمز، وتجنب الوقف؛ على العكس من ذلك للتحقيق: الفصل الواضح للحروف المتجاورة عن طريق الوقفات، وإبراز الأصوات الأنفية و التشديد.

من طرق الالقاء الخمس الأخرى المسموح بها إلى حدٍّ ما، نذكر الترقيق الذي هو نوع من أنواع التجويد أو التحقيق، أما الطرق الأربع الأخرى فإنَّها تصف أنواع الإلقاء الموسيقية المنغَّمة: الترعيد، وهو القراءة بصوت مرتجف، والتحزين، والتطريب وهو نوع من التمطيط بنغمة نصف غنائية (ترنُّم، تنغُّم)، والتلحين. والخلاف على طرق الإلقاء يرتبط بموروثين، هما: الذين يقولون «زيِّنوا القرآن بأصواتكم» و«اقرأوا القرآن بلحون وأصوات العرب الأقحاح»، وكلاهما يؤيدان الإلقاء الموسيقي. اما المعارضون الذين يستشهدون بأقوال واضحة لمراجع قديمة، فيفهمونهما بشكل مختلف. اما اليوم فقد صار الغناء الفعلي الذي يذكر «الموضح» أيضًا انه، حتى خارج اطار درس القرآن، موضوعُ خلاف، متعارفًا عليه عمومًا.[١٠٠٧][*]

يشتمل مصطلح الأصول في علم القراءات على الاختلافات الجوهرية للنطق، إذا ما امتدت إلى كل أجزاء القرآن. ويضم الموضوع فصولاً كبيرة عديدة منها:

١) الإدغام الكبير. يفهم جمهور القرّاء هذا التعبير على أنَّه صفة مميزة لأبي عمرو الذي كان يدغم، أو يعلن في قراءة الحذْر السريعة الحروف المشكَّلة في بداية الكلمات المتواصلة أو نهايتها، أو في داخلها، مع الحروف اللاحقة المتساوية أو المشابهة (إدغام صحيح). نظرًا إلى أنَّ هذه الصفة كانت تتعارض مع المبادئ العامة للتجويد، ولم توجد إلاَّ في طريقة إلقاء معينة، ولم تتفق الروايات عن «الإمام» على الشهادة على وجودها، فإنَّها لم تجد التفاتًا في الكثير من كتب القراءات. وتوجد شكوك فيما إذا كانت هذه الصفة تعتبر إدغامًا صحيحًا.[١٠٠٨]

٢) تأخذ اختلافات نطق الهمز حيِّزًا واسعًا في الأصول. والحديث في علم

(١٠٠٧) G. Bergsträßer, *Koranlesung in Kairo* (Islam 21, 1933), p. 110ff.

(*) [تلي هذه الفقرة فقرةٌ عن كيفية نطق الأصوات العربية، كما تناولتها كتب التجويد، اعتمادًا على سيبويه. وقد عدلنا عن تعريبها لعدم وجود فائدة فيها للقارئ العربي. ج. ت]

(١٠٠٨) انظر حول ذلك Pretzel, *Die Wissenschaft der Koranlesung* (Islamica 6, 1933/4) p. 293ff. المصدر نفسه بتفاصيل أكثر حول المواضيع اللاحقة.

القراءات لا يدور حول اختلافات الهمز النوعية في اللهجات العربية، بل حول ما إذا كان ينبغي نطقه أصلاً (تحقيق)، أو تسهيل نطقه بواسطة حرف مدّ وسطي «بينَ بينَ»، أي الانتقال المباشر من حرف مدّ إلى حرف مدّ بالتخفيف، أو باستبداله بحرف المدّ. ويذهب الحجازيّان ابن كثير ونافع إلى أبعد حدٍّ في تسهيل الهمز في الحالات التي يجتمع فيها همزان في الصوت الداخلي أو في نهاية الكلمة وبداية الكلمة اللاحقة. ويليهما ورش وأبو عمرو وهشام. ويحذَف الهمز المنفرد كليّة في الكلمة المبدوءة بحركة بعد الحرف الساكن غير المشكَّل، ويُنطق حرفه المتحرِّك مع الحرف الساكن السابق غير المشكَّل في قراءة ورش، الذي يسهِّل أيضًا إلى حد بعيد الهمز المشكَّل وغير المشكَّل. ولا يتابعه في سرعة إيقاع القراءة إلا أبو عمرو (الهمز غير المشكَّل يُعوَّض عنه بمدّ حرف الصوت). والخاصية الملحوظة في الهمزة أنَّ أبا عمرو، رغم تأييده لتحقيق الهمز، كان لا ينطقه في حالة الوقف عند كلمة بهمزة، سواء كانت الهمزة بالصوت الداخلي أو بالكلمة المبدوءة بحركة أو آخر حركة في الكلمة. ولم يوافقه هشام في هذا المقام إلاّ بتسهيل نطق آخر حركة في الكلمة. ويظهر أثر الهمز الذي تبدأ به الكلمة على الحرف الساكن السابق غير المتحرِّك عند القارئ حمزة في السكت، أي عند الانتظار لدى الحرف الساكن أو الاستراحة بعده. ويدخل السكت، حسب الرواية الأقل احتمالاً، عند كل الحروف الساكنة، وفي رواية أخرى (موجودة فقط في «كتاب الحجة» للفارسي) يدخل فقط عند حرف اللام في ال التعريف، وله الخاصية المأثورة عنه نفسها في داخل الكلمة عند نطق «شيءٌ». هذه الظاهرة يضعها مؤلِّف «كتاب الحجة» بحقّ بموازاة التفصيلات التالية التي تقودنا إلى مجال نطق حرف المدّ عند قرّاء القرآن.

٣) يسبِّب الهمز في كل القراءات مدًّا طويلاً لحرف المد الطويل السابق في داخل الكلمة. وللهمز في النطق في السياق، إذا بدأت به الكلمة، التأثير نفسه على حروف المدّ الطويلة السابقة عند ورش وحمزة والكسائي وابن عامر، وليس له مثل هذا التأثير أو هو مختلف عليه عند ابن كثير وقنبل (عن نافع) وأبي عمرو وعاصم. وقياس زيادة المدّ في الحالتين مختلف عند القراء المنفردين، وهو مقرَّر في الواقع العملي لقراءة القرآن بنظام معقَّد للغاية وغير مرجَّح. وحدة القياس في هذا النظام

هي المدّ العادي (= أَلِف).[١٠٠٩]

٤) تحتلّ الإمالة الحيّز الأوسع في مجال نطق حرف المدّ. وبشكل مشابه للهمز تم التمسّك بالإمالة بدرجات مختلفة من دون أنْ تُثبَّت بذلك قوتها. ويوجد تفريق بين ١) نطق الألف (الفتْح، إخلاص الفتح، الفتح المتوسط)، ٢) وتغيير الألف إلى درجة متوسطة بين الألف و الياء (الإمالة المحضة أو الشديدة، البطح، الإضجاع،[١٠١٠] ٣) ودرجة متوسطة بين الأصوات المذكورة (بين بين، الإمالة القليلة أو المتوسطة، أيضًا التقليل أو التلطيف). وترد الامالة برأي الكوفيِّين حمزة والكسائي في حال انتهت الكلمة بألف تكتَب بـ «ى». أما نطق الإمالة للألف عند أبي عمرو فهو بسبب راء تسبقها مباشرة أو بسبب الفاصلة. وقراءة نافع مختلَف عليها كثيرًا. والمؤكَّد أنَّ راوية ورش نطق النهايات المنتهية بإمالة قصيرة (بين بين). بالمقابل يشترط كثيرٌ من المؤلّفين وجود حرف راء سابق عليها لتُنطَق بين بين كلمات أخرى (مثلما هي الحال عند أبي عمرو). وفي الصوت الداخلي «ـا» تأتي الإمالة في حالتين: ١) في عشرة أفعال: جاءَ، شاءَ، زادَ، رانَ، خافَ، طابَ، خابَ، حاقَ، ذاقَ، زاغَ؛ وهي أفعال مقعَّرة للجذر «فَعِلَ». وينطقها حمزة بإمالة كاملة، ونافع بين بين، والكسائي وأبو بكر (عن عاصم) فقط «بل رانَ»، وابن ذكوان ينطق جاء وشاء فقط مع إمالة. ٢) «ـا» في الحرف قبل الأخير، إذا تبعت «ـرِ»، فيقرأها ابو عمرو والكسائي حسب رواية الدوري بإمالة (في رواية أبي الخارط تقرأ هكذا إذا سبقت «ـا» راء أخرى)، لكن ورش يقرأها بين بين، وكذلك حمزة، إذا سبقتها راء (الحالة الوحيدة التي يطبق بها حمزة نطق بين بين!). إلى جانب هذه القواعد

[١٠٠٩] يُفهم مبدئيًا من كتب القراءات أنّ المدّ هو إطالة الصوت كثيرًا، اما المدّ العادي مثلما هو في «قال»، «مالك» فيسمّى «القصر». وباستثناء الحالة المذكورة أعلاه، حيث كان الهمز سبب حدوث المدّ، فإنّه يحدث عندما يتبع حرفَ الصوت الطويل حرفٌ ساكن بسيط بدون صوت، كما في «محْياي» على سبيل المثال، أو حرف ساكن مزدوج. كذلك الأمر في حروف الهجاء في بداية السور. مع ذلك لم تذكَر هذه الحالات في معظم كتب القراءات؛ لأنّها ليست موضع جدال.

[١٠١٠] يُسمّى أيضًا كسرًا، من دون أن يستنتج من ذلك تحوُّل الإمالة الي كسر. على العكس من ذلك تمامًا يوجد (خارج نطاق السبعة!) تعبير «قرأ بالضم»، الذي يعني نطق «الف» بعد «واو»، وهو الصوت الذي وصفه الداني في كتاب «التجويد» بالفتح الشديد. قارن في هذا المجال شرح ابي حيان، «البحر المحيط» ٦، ١٧٢، ١١.

الرئيسية تُبحث الأصول وفرش الحروف في عدد من الحالات المنفردة. وتنطَق إمالة الفتحة القصيرة طالما كان لها، عند ورش، صلة بترقيق حرف الراء، وعند الوقف في نهاية التانيث «ـَه». وهذه يقرأها الكسائي حسب مصادر قديمة من دون تقييد، ويقرأها سواه بإمالة، إذا لم تسبقها حروف مستعلية (خ، غ، ط، ظ، ص، ض، ق) أو حروف حلقية.

يوجد تحويل التشكيل من «إي» إلى «أو» عند الكسائي في كلمات مثل قِيلَ، غِيضَ، سِيأَ، سيئَت، حِيل، سِيقَ، أي في الأفعال المقعَّرة للجذر فُعِلَ.

٥) توجد اختلافات في نطق حروف المدّ في لواحق ضمير المخاطب والغائب للجمع المذكَّر، ولاحقة ضمير الغائب للمفرد المذكر. ويُنفَّذ مبدئيًا تشكيل «ـهُم» و«ـهُو» مع تشكيل «ـِ» أو «ي» قبلها. ومع ذلك يقرأ الكسائي «عليهُم»، «إليهُم»، «لديهُم». ولا يشكِّل حمزة والكسائي إذا لحقت بـ «ـهُم» همزة الوصل، بل ينطقان في هذه الحالة «هُمُ»، وينطقها أبو عمرو «هِمِ»، والبقية «هِمُ». ابن كثير ينطق من دون تقييد حرف الميم في لاحقة الجمع مع واو، أما ورش فينطقه كذلك حين تتبعه همزة القطع فقط. ويمدّ ابن كثير لاحقة ضمير الغائب المفرد فينطقها «ـهُو» إذا سبقتها ألف أو واو أو سكون، وينطقها «هِي» إذا جاءت قبلها ياء. ويتكرر في فرش الحروف إسكات جزئي (إختلاس، كما يرى قالون) أو انقاص كامل لحرف المد لهذه اللاحقة، وذلك في حالات «يُؤَدِّهْ، يُؤْتِهْ، نُوَلِّهْ، نُصْلِهْ»، وكذلك في سورة الأنعام ٦: ٩٠ ﴿فبهداهُمْ اقتَدِهْ﴾ أو «اقتدِ» بدلاً من «اقتدهِ»؛ سورة طه ٢٠: ٧٥/ ٧٧ «يأتِهِ» «يأتِهْ»؛ سورة النمل ٢٧: ٢٨ «فألقِهِ» «فألقِهْ إليهِمْ»؛ سورة الزمر ٣٩: ٧/ ٩ «يرضَهُ» «يرضَهْ»؛ سورة الزلزلة ٩٩: ٧، ٨ «يَرَهْ»؛ سورة الأعراف ٧: ١١١/ ١٠٨؛ الشعراء ٢٦: ٣٦/ ٣٥ نجد الأشكال المتجاورة «أَرجِئْهو»، «أَرجِئْهُ»، «أَرْجِئهِي»، «أَرْجِهِ»، «أَرْجِهْ»، و«أَرْجِهِي».

٦) تجد الاختلافات في نطق السياق والسكت مكانًا لها في أصول قراءة القرآن منذ زمن مبكر جدًا: أ) القاعدة العامة، أنَّ حرف المدّ الأخير القصير لا يُنطَق في السكت، تجد استثناءً في الصفة المميِّزة للقراءة البصرية والقراءة الكوفية بمدّ حرف المدّ الأخير، إما ببقية مسموعة قليلاً منه (في «أُو» و «إي» فقط) أو

بواسطة وقفة الشفاه. الطريقة الأولى تسمّى في المصطلحات الكوفية «رَوْم» والثانية «إشمام». أما في المصطلحات البصرية فالتعبيرات فيها خلط. ب) ينطق البزيّ (عن ابن كثير) «ما» المرتبطة بحرف جر «ماه» (مع هاء السكت، والحالات الأخرى لهاء السكت محدَّدة بيانيًا).[١٠١١] ج) القسم الأكبر من التفاصيل المبحوثة سببها خصوصية التهجئة القديمة للقرآن، وليس لها، جزئيًا، لقراءة القرآن إلا أهمية بلاغية بحتة. تنتمي إلى ذلك أيضًا الحالات التي عولجت على الصفحة ٤٦٥وو، حيث كُتبت الكلمات في شكلها النصي بدلاً من شكلها في حالة السكت، أو حيث فُقد الانتظام في جمع الحروف وفصلها، وخاصة حذف حرف الياء الختامي (نادرًا ما ينطبق ذلك على الواو). وقد سبَّب الإستناد المطلق على خصوصيات تهجئة القرآن اختلافاتٍ في نطق أشكال الوقف لهذه الكلمات.

تزيد اختلافات القراءات السبع، بقدر ما يجري بحثها في كتب القرآن المتعلقة في اطار فرش الحروف، عن مجرّد اختلافات صوتية. لكنها تظلّ، بغضّ النظر عن استثناءات قليلة، في إطار الاختلاف في التشكيل (بما في ذلك التشديد). وينتمي إلى ذلك الاختلاف في استعمال حالات الإعراب وأزمنة الأفعال، والاختلاف في نهايات الفعل الماضي القريب «ـتُ»، «ـتَ»، «ـتْ». وتوجد مجموعة أكبر تتألف من الاختلافات في استعمال جذور الفعل، سواء مع اختلافٍ بالمعنى أو التركيب أو بدونهما، ويتبادل في حالة الجذر الثلاثي المبني للمعلوم والمبني للمجهول من أفعال «شدد»، «شرف»، «قضي»؛ والجذر الثلاثي ومزيده على وزن فعَّلَ من الأفعال «بشر»، «حرف»، «فتح»، «قتل»، «قدر»، «كذب»، «ميز»؛ والمبني للمعلوم للجذر الثلاثي مع المبني للمجهول المزيد على وزن فعَّلَ في «نزَّل»؛ والمجرَّد ومزيد اللازم على وزن أفْعَلَ (بقدر ما تكون الحروف الساكنة ليست مختلفة) في «عطي»، «رأي»، «ضلل»، «فقه»، «لحد»، «نظر»؛ والمجّرد المبني للمعلوم مع مزيد المتعدي المبني للمجهول على وزن أَفْعَلَ في «بلغ»، «رجع»، «غشي»، «مدد»،

[١٠١١] سورة الحاقة ٦٩: ١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩. «كتابِيَه»، «حسابِيَه»، «مالِيَه»، «سلطانِيَه»، سورة القارعة ١٠١: ١٠/٧، «ما هِيَه». ويضاف إلى ذلك سورة البقرة ٢: ٢٥٩/٢٦١ وسورة الانعام ٦: ٩٠، «إقتدِه» (إلى جانب «سهي»، انظر أعلاه، ص ٤٥٢).

«مسك»، «نجو»، «نزل»؛ والمجّرد المبني للمعلوم مع المزيد بحرفين على وزن تَفَعَّلَ (أشكال اللهجات مع إدغام التاء) في «ذكر»، «طهر»، «القف»؛ المزيد بحرف على وزن أفْعَلَ مع المزيد بحرفين على وزن تَفَعَّلَ في «صلح»؛ والمجرد مع المزيد بحرفين على وزن افْتَعَلَ في «طبع»، لكن (أيضًا لهجة، سورة يونس ١٠ : ٣٥/ ٣٦؛ وسورة يس ٣٦ : ٤٩) «خصم»، «هدى». وتوجد مجموعة أخرى تتكوّن من اختلافات حروف الفعل المضارع والماضي على سبيل المثال (ـَ: ـُ) «مكث»؛ المضارع (ـِ: ـُ) «طمث»، «عرش»، «عكف»، «عزب»؛ (ـِ:ـَ) «حسب»، «قنط»، عدا عن ذلك «يضِر: يضُرُّ»؛ «صِر: صُر»؛ «عسَيْتم؛ عسِيتم». «أُخفي» (مضارع): أُخفِيَ (ماضٍ مبنيّ للمجهول). كما توجد اختلافات كبيرة في الجذور الاسمية. ويتكرّر كثيرًا التبديل بين الجذور ذات المقطع الواحد والمقطعين: «جُبْل: جُبُل وجِبِلّ»، و«مَعَزْ»، و«كِسَفْ»، «نَشْر: نُشُر»، «ميِّت»، «ضيِّق» وما إلى ذلك. (انظر أمثلة أخرى في فصل خصوصيات الكوفيين). تبديل الشكلة في «حَرَج: حرِج»، «نَصوح: نُصوح»، «شِواظ: شُواظ»، «مسْكَن: مسكِن»، «منسَك: منسِك». وبعض المصادر من المزيد على وزن أفْعَلَ يحدث بها تبديل مع جموع الأفعال، كما في «إدبار: أدبار»، «إسرار: أسرار»، «إيمان: أيْمان». وجمع فُعول من مضعَّف العين تكسَر بدايته عند قرّاء مختلفين «فِعول»: «بُيوت: بِيوت»، «غُيوب: غِيوب»، «حُجوب: حِجوب»، «شُيوخ: شِيوخ»، «عُيون: عِيون». وفي بعض الأحيان تستبدَل الأفعال والأسماء: «خَلَقَهُ: خَلْقِهِ». وتكثر الاختلافات في الحروف المتشابهة: «لَـ: لِـ»، «لَمَ: لِمَ: لَمّا»، «أنَّ: إنَّ»، «أنْ: إنْ»، «لكنَّ: لكنْ»، «أوْ: أوَ».

كما يوجد مجال واسع للقراءات المختلفة بسبب عدم دقة كتابة الألف، فحيث لا توجد ألف تقرأ ألف رغم ذلك، والعكس صحيح. وعليه، فإنَّ عددًا من استبدالات جذور الأفعال ممكنة: المجرَّد والمزيد بحرف الألف (فاعَلَ) في أفعال «خدع»، «درس»، «دفع»، «قتل»، «وعد»؛ ومضعَّف العين (فَعَّلَ) والمزيد بالألف (فاعَلَ) «بعد»، «ضعف»، «فرق»؛ المزيد بحرفين على وزن تَفَعَّلَ ووزن تَفَاعَلَ «صعد»، «ظهر»؛ ماضي المتعدي المزيد بحرف على وزن أفْعَلَ مع المصدر في

«أطعـمَ: إطعـامٌ». وأيضًا «جاءنا: جاءانا»، «قل: قال»،[١٠١٢] «تخف: تخافُ».[١٠١٣] ويؤثّر نقص الكتابة أيضًا على جذور الأسماء، كما في «مهد: مِهاد»، «سِلْم: سَلام»، «خَلْف: خِلاف»، «خِطْء: خَطأ: خِطَاء»؛ «سِحْر: ساحر: سَحَّار»؛ «غَشْوة: غِشَاوَة»؛ «سَلَم: سالم»؛ «أَسِن: آسِن»؛ «عالِم: علاّم»؛ وكذلك في أشكال جمع مختلفة: «سَكْرى: سَكارى: سُكارى». ويعود إلى ذلك أيضًا الخلط المتكرّر بين المفرد والجمع سواء في الخارج (المؤنث) كما في «رسالتي: رسالاتي»، أو في الداخل كما في «عَبْد: عِباد»، «عَظْم: عِظام»، «رِيح: رياح»، «رُهُن: رِهان»، «إِصْر: آصار»، «جِدار: جُدُر»، «سِراج، سُرُج»، «كِتاب: كُتُب»؛ «خاشِع: خُشَّاع»؛ «كافر: كُفَّار»؛ «مَسْكَن: مساكن»، «مَسْجِد: مَساجِد».

كما أنَّ عدم الدقة[١٠١٤] في الهجاء تفسح المجال لاختلافات في القراءة. نظرًا إلى أنه من الممكن كتابة نهاية المؤنث المفرد مع تاء[١٠١٥] يحدث الخلط مع الجمع الخارجي: «غَيابة: غَيابات»، «كلمة: كلمات»، وكذلك في «صلاة» التي تكتب مع واو (صلوة)؛ لذلك من الممكن أن تُقرأ «صلوات». ويشبه ذلك أن تقود كتابة «غدوه» إلى الشكل «غداه» و «غُدوَه»؛[١٠١٦] ولأنَّ الألف عند كتابة ذوات الياء تُكتَب بالياء، يمكن قراءة «يغشيكم» على أنَّها «يُغشِيْكم» و«يَغشاكم». ولأنَّ حرف المدّ «ياء» لم يكتب عادة إذا جاء في آخر الكلمة، أمكن الخلط بين «تَسْأَلَنَّ» و«تَسْأَلْنِ» (=نِي) وبين «يرتَعْ» و«يرتَعِ» (=ـي). ويظهر نقص فصل الكلمة في «أنصارَ الله: أنصارًا لله»، «إذ أدبر: إذا دبَّر». وعدم الكمال في كتابة الهمزة ترك مجالاً واسعًا لكتابات مثل «نأى: ناءَ»؛ «طير: طائر»، «طيف: طائف»؛ «رَؤُف: رَؤوف»؛ «كبير: كبائر»؛ «شرك: شركاء»؛ «خطيئة: خطيئات: خطايا»؛ «دريٌّ:

[١٠١٢] انظر أعلاد ص ٤٥٦.

[١٠١٣] انظر أعلاه ص ٤٥٨.

[١٠١٤] انظر أعلاه ص ٤٦٥وو.

[١٠١٥] انظر أعلاه ص ٤٥٦.

[١٠١٦] انظر أعلاه الحاشية ٤٣.

دُرِّيءٌ (دِرِّيءٌ)»؛ «بِيْس: بِئْس: بِيْئَس: بَيْيس» وأيضًا «يَسُوءَ: يسوءوا» و(لانه لا تكتب واوان وراء بعضهما البعض)؛ «لَيْكَ: لأيكَ»؛ وخاصة في أسماء العلم «جَبريل: جِبريل: جَبرائِل: جَبرائيل»؛ «ميكال: مِيكائِل: ميكائيل».[١٠١٧] يضاف إلى ذلك عدد كبير جدًا من الحالات التي اختلف العلماء فيها حول كتابة ألف الاستفهام قبل الكلمة التي تبدأ بهمز.

لم يحدث في القراءات السبعة إلا استفادة محدودة من الحرية الكبيرة التي أتاحها غموض الحرف الكوفي الذي كانَ سببه نقصُ نقط الحروف. وقد تعرضنا لهذه المسألة آنفًا على الصفحة ٥٧٦و.[١٠١٨] أكثر ندرة من ذلك هو الاختلاف عن الرسم، أي الحروف بدون نقط، وقد بحثناه أعلاه ص ٥٥١ ـ ٥٥٣.[١٠١٩]

يزيد من صعوبة توصيف القراءات المنفردة أنَّها في حدِّ ذاتها متباينة. هذا الوضع طبيعي، فالقراءة لا تفسِّر النص الساكن على أساس لغويّ موحَّد أو لهجة موحَّدة، ولا تخرج من رأي موحَّد، بل هي نتيجة لعمليات تسوية معقَّدة تعرَّضنا لها آنفًا. وقد ساهمت طريقة تدريس القرآن وتثبيتها، وتطبيق المبادئ الناقدة المشار إليها أعلاه، في عزل المواضع عن بعضها البعض ومعالجتها بطرق مختلفة. وكان لمبدأ التقليد نصيب خاص في إعاقة التجديد. فالقارئ الذي وصله موضع القراءة على شكل معيَّن من مرجع قديم، كان عليه الاحتفاظ بهذا الشكل في قراءته. كما امتنع التصحيح في المواضع المحاذية. وتعارَضَ بالطبع ترابطُ القراءة الواحدة ومراعاةَ جوانب القراءات الأخرى. يمكننا إثبات وجود تقلُّب عند القرّاء ناجم عن

[١٠١٧] انظر اعلاه الحاشية ٨٠.

[١٠١٨] يُضاف إلى ما ورد في الحاشية ٧٦٦ أنَّه يوجد تارجح بين شكلي الجمع «فِتيه» و«فِتيانه»، سورة ١٢: ٦٢؛ والحاشية ٧٦٨ حول الاحزاب ٣٣: ٦٨ حيث يقرأ عاصم «كبير» بينما يقرأ الآخرون «كثير».

[١٠١٩] قارن ايضًا أعلاه الحاشية ٤٣ وأصول الصياغات المشهورة القيمة الموروثة ص ٤٥١ ـ ٤٥٤. اختلافات ظاهرة في الرسم: الاعراف ٧: ١٢٣/ ١٢٠، حيث يقرأ قنبل: «فرعونُ وآمنتم» بدلاً من «فرعونُ ءآمنتم»، لكن في الوصل فقط. لذلك يبقى شكل الوقف بلا تغير. ويشبه ذلك الإدغام الكبير في سورة النمل ٢٧. ٣٦ حيث يقرأ حمزة «اتُمِدُّونِّي» بدلاً من «أتُمِدُّونَنِي»، سورة الاحقاف ٤٦: ١٧/ ١٦ «اتَعِدانِّي» عند ابن كثير ونافع وأبي عمرو وهشام بدلاً من «أتعدانِني»؛ سورة الكهف ١٨: ٩٥/ ٩٤ «مَكَّنِّي» عند كافة القراء ما عدا ابن كثير الذي يقرأها «مكَّنَني» وتكتب الكلمة في مثل هذه الحالات منفصلة، لكنها تنطَق مجتمعة.

اعتبارات خاصة بهم. فالكسائي (ت ١٨٩) يصرِّف «ثمود» في حالة النصب، لأنَّها كثيرًا ما تكتب في حالة النصب في رسم القرآن مع ألف (سورة هود ١١: ٦٨/ ٧١؛ الفرقان ٢٥: ٣٨/ ٤٠؛ العنكبوت ٢٩: ٣٨/ ٣٧؛ النجم ٥٣: ٥١/ ٥٢) وإلا كاسم علم، مع استثناء وحيد في سورة هود ١١: ٦٨/ ٧١، حيث يقرأها مضافًا إليه «ثمودَ». وعندما يسأله الفرّاء (ت ٢٠٧) عن السبب فإنَّه يجيب: «قرُبتْ في الهدف من المُجرى، وقبيحٌ أن يجتمع الحرف مرتين في موضع ثم يختلف، فأجريته لقربه منه». نظرًا إلى أنه في هذا الموضع ﴿ألا إنَّ ثمودًا كفروا ربَّهم ألا بُعدًا لثمودٍ﴾ سبق عنده النصب المصرَّف الذي يُحتِّمه الهجاء، فإن الكسائي يعامل هنا، وهنا فقط، المجرورَ كمصرَّف. ويتيح لنا هذا المثال إلقاء نظرة مباشرة على عمل قرّاء القرآن القدماء. يوجد هذا الموضع في تفسير الفرّاء للقرآن.[١٠٢٠]

يجب عدم المبالغة في هذا التباين، رغم صعوبة الإحاطة بأبعاده. فقواعد النطق لها خطوط عريضة مثبَّتة، لا يوجد ما يعارضها. وثمة بالمقابل اختلافات في مواقع قليلة متفرقة فقط. كما أنَّ قواعد الادغام البسيط ومعها قواعد الهمزة والإمالة كانت تعتمد على أصول مطَّردة، ويُعبَّر عن ذلك عادةً بتعبير «حيث وقَعَ».

أصعب مما هو موجود في ما يتعلّق بالقراءات السبع إعطاء صفة عامة للقراءات اللاحقة في نظام العشر والأربع عشرة، باستثناء قراءة يعقوب، الذي حاز على أهمية فائقة ومأثور جيد. مهما يكن، فإنَّ الكوفيّ خلف والبصري اليزيدي يتمسكان في ما يتعلّق بالنطق بإطار أمصارهم. كما أنَّ لديهم خصوصيات قليلة في القراءات المنفردة. بالمقابل امتنع على القراء الأقدم، الحسن البصري (ت ١١٠) وابن محيصن (ت ١٢٣) وأبي جعفر والعماش (ت ١٤٨)، أن يعرضوا أسسهم العامة للنطق، لأنَّهم كانوا لا يهتمون عند التدريس بالتقليد الصوتيّ لقراءاتهم. بصرف النظر عن ذلك، كانت القراءات المنفردة تحتوي على عدد كبير من البيانات الصوتية المحضة التي تفترض وجود اختلافات جسيمة كثيرة في قواعد النطق. وكان

[١٠٢٠] «معاني القرآن»، مخطوط وهبي افندي رقم ٦٦، مصوّرة في برلين ومحفوظة تحت رقم cod. sim. or. ٣٧.

برغشترسر **(Bergsträßer)**[١٠٢١] قد لفت النظر إلى اعتبار الحسن، في ما يتعلق بقواعد النطق العامة، من مجموعة القرّاء التي تنطق الهمز. أما في فرش الحروف، فإنَّه كان يؤيد تسهيل الهمز تسهيلاً بالغًا. وكما نعلم من كتب الشواذ،[١٠٢٢] كان يريد توسعة فصل الإمالة وإمالة الفتح إلى الضم. أما إطار الأصول الذي أُقيم أصلاً للسبعة، فظل التمسّك به قائمًا ولم يُضف القرّاء اللاحقون في نظام الأربعة عشر إلا سطحيًا إلى القرّاء السابقين، وغالبًا في إطار تطبيق نظام «باقون».

٣) كتب القراءات[١٠٢٣]

أ) الحقبة القديمة

بينما كان تدوين الحديث يُمارس عند ظهور الاسلام بدون حرج، كما بيّن غولدتسيهر،[١٠٢٤] ولم تصبح الرواية الشفوية مألوفة إلا في وقت متأخر، يبدو أنَّ قراءة القرآن بالمعنى الضيق، أي باشتراطها المسبق نصًا قرآنيًا يُتَّبع، كانت في الواقع إبلاغًا شفويًا للأصل، كما هو مُعطى في حقيقته، أي تدوينَ نطق النص القرآني الأصلي. وهذا التدوين لم يحدث، كما سنبيِّن لاحقًا، بمجرد كتابة علامات القراءة في هذا النص، إنَّما بوصف صريحٍ أو نصٍّ، وهو ما لا يمكن أن يكون إلا نتيجةً أحدثَ عهدًا لهذا التطور.

[١٠٢١] *Die Koranlesung des Hasan von Basra* (Islamica 2, 1926), p. 17.

[١٠٢٢] لم يعرف برغشترسر اكثر هذه الكتب قيمة (انظر ادناه ص ٦٥٥و)، ولذا ليست تخميناته حول الإمالة عند الحسن (ص ١٨) في محلها، إلا أن ابحاثه المبدئية صحيحة تمامًا.

[١٠٢٣] المصادر: ابن النديم، «الفهرست»، الفقرات من ابن مجاهد إلى النقاش (ومتفرقات قبلها)، والكتب المؤلفة في القراءات، وإلى جانبها الكتب التالية؛ ابن الجزري، مختصر كتب القراءات في «النشر»، وكتابه «غاية النهاية في طبقات القراء» (طُبع في القاهرة ١٩٣٣ و ١٩٣٥)، واخيرًا كتب السير والتراجم (انظر أعلاه ص ٥٩٢وو). كما يحتوي عمل بريتسل، علم قراءات القرآن، (Pretzel, *Die Wissenschaft der Koranlesung*, Islamica 6, Heft 1, 2, 3)، على فهرس بكتب القراءات القديمة، التي ما زالت مخطوطة، حتى الشاطبية.

[١٠٢٤] *Muhammedanische Studien*, 2, p. 194ff.

اتصفت التدوينات الأولى من هذا النوع بأنَّها لم تكن مخصَّصة للنشر ولا أدبية، بل كانت ذات طابع خاص، أي أنَّها لم تكن كتب قراءات بالمعنى الدقيق، بل البشير بهذه الكتب. وتعود هذه التدوينات إلى ما قبل منتصف القرن الثاني، وبالذات إلى الزمن الذي كان فيه القرّاء المعترف بهم شبابًا، وتلامذةُ أكبرِهم سنًّا كبارًا بالسن. المصطلح الفني لهذه التدوينات هو «نسخة»، ويستخدم تعبير «له» (للطالب) و«عنه» (للمعلم). هكذا يتساوى معنى «نسخة» والتعبيرَ الأقل استعمالاً: «كتب القراءة عن».[١٠٢٥] الأمر، إذًا، لا يتعلّق بكتابةٍ كتبها الطالب المعني، بل بنوع من دفاتر التسجيل. من بين أقدم الأمثلة الوافرة في «طبقات» ابن الجزري نذكر: الأعمش (ت ١٤٨) («طبقات» رقم ٨٧٤)؛ حمزة (ت ١٥٦) (رقم ٢٢)؛ نافع (ت ١٦٩) (رقم ٧٥٥، ١٥٨١)[١٠٢٦] (رقم ١٩٦٥، ٢٥٠٩، ٣٣٢٢)؛ أبا عمرو (ت ١٤٨/ ١٥٥) (رقم ١٩٦٥)؛ إسماعيل بن جعفر (ت ١٨٠) تلميذ ابن جمّاز[١٠٢٧] (رقم ١٣٧٧)؛ الكسائي (ت ١٨٩) (رقم ٣٠٣٧، ٣٧٤٢، ٣٧٦٤)؛ سُليم (ت ١٨٨ أو ٢٠٠؟) (رقم ٣١٢٢)؛ ورش (ت ١٩٧) (رقم ١٦٦٠، المذكور أعلاه، ص ٦١٧ باسم عبد الصمد)؛[١٠٢٨] اليزيدي (ت ٢٠٢) (رقم ١٥٠٤، ١٩٢٩).

مع أنَّه من الصعب تكوين تصوُّر محدَّد عن هذه التدوينات، إلا أنَّه يمكننا الافتراض بأنَّها كانت تقتصر على بيانات قصيرة عن قراءة الإمام المعني في المواضع المختلَف عليها.

(١٠٢٥) على سبيل المثال ابن الجزري، «النشر» ١، ١٨٠، ١٢؛ ومثل ذلك قول قالون: «قرأتُ على نافع قراءته.. وكتبتُها في كتابي» (الذهبي، «طبقات» [مخطوط برلين ٩٩٣٤] ٦٢، وتنقص في الطبعة [٢، ٧٢٢]؛ ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٢٥٠٩ (١، ٦١٥، ١٧).

(١٠٢٦) عبد الرحمن بن أبي الزند؛ حسب كتب الرجال تصحح سنة الوفاة من عام ١٦٤ إلى عام ١٧٤.

(١٠٢٧) انظر أعلاه ص ٦١٨.

(١٠٢٨) يشكّك بروكلمان ١، ص ١٨٩، الحاشية، برسالة ورش والتي كتبها في الواقع الشارح المتولّي (انظر J. E. Sarkis, *Dictionnaire encyclopédique de bibliographie arabe* 1928 Sp. 1617 Nr. 3 وقارن أيضًا Bergsträßer, *Koranlesung in Kairo* [Islam 20, 1932] p. 28).

نظرًا إلى أنَّ الحدود بين التدوين الخاص والكتاب الرسمي لم تكن مرسومة في القديم بدقة، يمكن نسبة النمط نفسه لعدد من الكتب التي تقف تراتيبها على قدم المساواة مع النُسخ، وتحمل عناوين كتب القراءات (ربما الأصح قول «القراءة»).[١٠٢٩] يبدو أنَّ هذا النمط تمَّ تطويره، كما تدل على ذلك معالجةُ عبد الصمد بن عبد الرحمن (ت ٢٣١) (انظر أعلاه الحاشية ٩١٧) قراءتي نافع وحمزة سوية في كتاب سمّاه «اختلاف نافع وحمزة».[١٠٣٠] هذا ما يتوافق مع أن الأصمعي (تقع سنة وفاته ما بين ٢١٠ و ٢١٧) («طبقات» رقم ١٩٦٥) كان يملك نسخة من كتاب أبي عمرو ومن كتاب نافع،[١٠٣١] وأنّ شخصًا آخر أصغر سنًّا كان يملك نسخة من كتاب ابن ذكوان وهشام.[١٠٣٢] يشترط وجود المجموعات الأشمل من هذا النوع وتوحيد القراءات الكاملة، التي كان استعمالها مقصورًا على مكان نشوئها، أو محيط تأثيرها المباشر، الارتحال.[١٠٣٣] فإذا كان جمع الأحاديث مرتبطًا على نحو أقل بمناطق معينة، فإنَّ السفر كان ضروريًّا لجمع قراءات القرآن. وأول ما وصلنا من أخبار عن هذه الرحلات هي أخبار الحُلواني[١٠٣٤] (المتوفى بعد عام ٢٣٠)، وابن سعدان[١٠٣٥] (ت ٢٣١). ومن بين الرواة المشهورين الدوري[١٠٣٦] (ت ٢٤٦). ويقود هذا الطريق لجمع القراءات الكاملة إلى ابن جبير

(١٠٢٩) بالدرجة الأولى ابن النديم، «الفهرست»، باب الكتب المؤلفة في القراءات، ومن بين المؤلفين يُذكر أبو عمرو وخلف؛ وحول ذلك الكتاب المذكور لاحقًا باسم «كتاب القراءات» (القراءة؟) لأبان بن تغلب (ت١٤١) (انظر أعلاه ص ٥٩٨)، والكتب حول قراءة الكسائي التي قد يكون كتبها تلاميذه. انظر أيضًا كتاب الكسائي نفسه، «كتاب القراءات»؛ الذهبي، «طبقات»، ٧١٨، ١٣؛ ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٢٢١٢ (١، ٥٣٩، ١٨)؛ ياقوت، «إرشاد»، ٥، ٢٠٠؛ ٤؛ Flügel, *Grammatische Schulen*, p. 125, Nr. 3.

(١٠٣٠) ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٩٧، ٢٥١٨.

(١٠٣١) المصدر نفسه، رقم ١٩٦٥.

(١٠٣٢) المصدر نفسه، ١٦٥.

(١٠٣٣) Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, p. 33, 175ff.

(١٠٣٤) ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٦٩٧.

(١٠٣٥) انظر أعلاه ص ٥٧٠، الحاشية ٧٣٦.

(١٠٣٦) «طبقات»، رقم ١١٥٩ (١، ٢٥٥، ١٢: «رَحَلَ... في طلب القراءات»؛ وفي المصدر نفسه يروى عنه قوله: «أول من جمع القراءات).

الأنطاكي (ت ٢٥٨) الذي جمع الخمس،[١٠٣٧] والداجوني (ت ٣٢٤) الذي جمع الثماني (السبع إضافة إلى أبي جعفر).[١٠٣٨] والاثنان سابقان على ابن مجاهد الذي جمَع السبع. أما فيما يتعلق بالمجموعات القديمة التي تضم عددًا كبيرًا من المراجع، فإنَّه يحق التساؤل عن ادعائها بأنَّها تشمل قراءات كاملة. ويعتقد ابن الجزري أنَّ أبا عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤)[١٠٣٩] كان أول مؤلف لمجموعة من هذا النوع. ويضم كتابه ٢٥ قراءة إلى جانب السبع. وفي الوقت ذاته الذي كتب فيه أبو عبيد مجموعته، كتب أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٠) كتابًا أكبر وكتابًا أصغر عن القراءات.[١٠٤٠] وحول القراءات المفردة يتحدث كتاب «الجامع» لكاتبه يعقوب (ت ٢٠٥)[١٠٤١]: «ذكر فيه اختلاف وجوه القراءة ونسب كل حرف إلى من قرأ به». وتوجد بيانات مشابهة لهذه البيانات عن أبي عبيد وأبي حاتم عند بعض المتأخرين مثل القاضي إسماعيل الأزديّ (ت ٢٨٢) الذي بحث في عشرين إمامًا من بينهم السبعة،[١٠٤٢] والكاتب المشهور الطبري (ت ٣١٠)[١٠٤٣] الذي أقام مجموعته على بيانات أبي عبيد.[١٠٤٤] ويشمل مؤلَّف الطبري الذي يسمى أيضًا «الجامع»[١٠٤٥]

[١٠٣٧] ابن الجزري، «النشر» ١، ٣٣، ١٩؛ «طبقات»، رقم ١٧٦؛ مكي، «الإبانة» [نسخة برلين ٥٧٨] ٥٠٩. يقال إنَّ نسخة جاءت من كل مصر.

[١٠٣٨] ابن الجزري، «النشر» ١، ٣٣، ٢٤وو، حيث يذكر أنَّ ابن مجاهد روى عنه، هذا يعني أنَّه استعمل كتابه.

[١٠٣٩] «النشر» ١، ٣٣، ١٧. كتابه للقراءات موجود في «فهرست» ابن النديم وعند الذهبي، «طبقات»، ٦١٥، ٢٤. وحول قائمة القراءات في كتابه «الفضائل» راجع أعلاه ص ٤٩٥.

[١٠٤٠] في مخطوط بمشق (ظاهرية قراءات رقم ٥٤) (انظر أدناه) يروى عنه: «وصنَّف كتابه الكبير في القراءات في أربعين سنة، ويُقال إنَّ مصنَّفات الإسلام أربعة هو أحدهم، ثم صنَّف كتابه الصغير في معرفة حروف القرآن المختلف فيها».

[١٠٤١] انظر أعلاه ص ٦١٨و؛ ياقوت، «الإرشاد» ٧، ٣٠٢، ١٦؛ ابن خلُكان، رقم ٨٣٥.

[١٠٤٢] ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٧٥٤؛ «النشر» ١، ٣٣، ٢٠؛ مكي، «الإبانة» [مخطوط برلين ٥٧٨] ٤٩٦؛ ياقوت، «الإرشاد» ٢، ٢٥٨، ٣ يورد قولاً لابن مجاهد يعترف بذلك.

[١٠٤٣] بروكلمان ١، ١٤٢. انظر أعلاه ص ٥٧٠وو.

[١٠٤٤] ابن مجاهد عند ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٤٢، ١؛ ويقول ياقوت في فهرس الكتب: «كتابه في القراءات يشتمل على كتاب أبي عبيد». ويبدو أنَّ عدد الائمة متطابق في الكتابين.

[١٠٤٥] ابن الجزري، «النشر» ١، ٣٣، ٢٣، وما عدا ذلك كتابه «في القراءات» الذي يُذكر كثيرًا، على سبيل المثال عند مكي، «الإبانة» (مخطوط برلين ٥٧٨) ٤٩٦، ٥٠٠؛ ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٢٧.

في ١٨ مجلدًا بالخط الكبير[١٠٤٦] «جميع القراءات من المشهور والشواذ وعلل ذلك وشرحه»، واختياره الخاص به. وترجع أهميته إلى استفادة ابن مجاهد منه.[١٠٤٧] ويرجع وضع المجموعات الكبيرة للقراءات المفردة إلى عهد ابن مجاهد والعهد اللاحق. ويُعرف عن أكبر خصم لابن مجاهد، وهو ابن شنبوذ (ت ٣٢٨)،[١٠٤٨] أنَّه ألَّف «كتاب اختلاف القراء».[١٠٤٩] أما أبو بكر النقاش (ت ٣٥١) فألَّف «كتاب المعجم الكبير في أسماء القراء وقراءاتهم».[١٠٥٠] أعمال متأخرة من هذا النوع هي المجموعات الكبيرة التي نشأت في القرن الرابع والخامس مثل كتاب «الإقناع» لأبي علي الأهوازي (ت ٤٤٦)،[١٠٥١] و«كتاب الجامع» الذي لم يصلنا كاملاً، أو «سوق العروس» الذي ألَّفه تلميذه أبو معشر عبد الكريم الطبري[١٠٥٢] (ت ٤٧٨). والكتابان يحتويان إلى جانب القراءات السبع المشهورة على عدد كبير من الاختيارات الكاملة. يضاف إلى ذلك «كتاب الكامل» لأبي القاسم يوسف الهذلي (ت ٤٦٥)[١٠٥٣] الذي يحتوي على ١٥٠٠ رواية وطريقة و١٤ اختيارًا، و«كتاب روضة الحفاظ» لأبي اسماعيل موسى المعدَّل (يقع في الفترة نفسها تقريبًا)،[١٠٥٤] الذي يضم ١٥ قراءة، من بينها قراءات حُميد بن قيس وابن السميفع وطلحة.

[١٠٤٦] الأهوازي في «الإقناع»، (دمشق الظاهرية ٥٤)؛ «رأيته في ثمانية عشرة مجلدات إلا أنَّه كان بخطوطٍ كبار». أيضًا ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٢٧، ٧ وما بعدها (مختصر). ينكر ياقوت بصراحة أنَّ مصدره هو كتاب «الإقناع» للأهوازي. وبهذا نتعرف بدون أي شك على نسخة دمشق المذكورة لتوها.

[١٠٤٧] ابن الجزري، «النشر» ١، ٣٤، ٢ («روى عنه»)، قارن ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٤٢، ١٨ حيث يعترف بدقة الكتاب ويُرجع بعض الأخطاء فيه إلى أبي عبيد.

[١٠٤٨] انظر أعلاه ص ٥٤٩و.

[١٠٤٩] ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٣٠٢، ٢.

[١٠٥٠] «الفهرست»، ص ٣٣ وبعد ذلك ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٩٧، ٣ («أكبر» بدلاً من «كبير») انظر أعلاه ص ٥٩٢و.

[١٠٥١] ابن الجزري، «طبقات» ١، ٢٢٢، ٣: «روى عنه الثمة والرمة أبو معشر الطبري في كتاب سوق العروس».

[١٠٥٢] بريتسل، فهرس، رقم ٣٢.

[١٠٥٣] ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٢٩٢٩.

[١٠٥٤] المصدر نفسه رقم ٣٦٧٩؛ بريتسل، فهرس، رقم ٣١.

لم يكن جمع القراءات وإيرادها في الفترة التي سبقت ابن مجاهد مهمةَ المقرئين فقط، بل كان أيضًا من مهمات المحدِّثين ومفسِّري القرآن، وبالاخص اللغويين. ظهرت أعمال هؤلاء في إطار المؤلَّفات القواعدية والموسوعية، وغالبًا كمؤلَّفات مستقلة. ولا نعرف في أكثر الأحيان من هذه المؤلفات إلا أسماءها فقط. رغم ذلك احتفظت بآثار واضحة بسبب استعمالها في «محتسب» ابن جني،[١٠٥٥] ومن قِبَل المشهور محمد ابن مستنصر قُطرُب (ت ٢٠٦)،[١٠٥٦] وفي كتاب أبي حاتم السجستاني (ت ٢٥٥).[١٠٥٧] أمّا قمة العمل اللغوي على قراءات القرآن فهو شرح كتاب ابن جني «كتاب الشواذّ» لابن مجاهد، والعمل الموازي الذي اقتدى به، الا وهو شرح معلمه أبي علي الفارسي[١٠٥٨] (ت ٣٧٧) لـ«كتاب السبعة» لابن مجاهد، المسمّى «كتاب الحجة» (انظر أدناه ص ٦٤١).

ب) نشأة كتب القراءة المشهورة

كانت معرفة أبي بكر بن مجاهد بعلم القراءات أقل من مثيلتها عند خصمه ابن شنبوذ،[١٠٥٩] لكنه كان يتفوّق عليه بالفطنة، كما يحكم طالبه أبو طاهر عبد الواحد بن أبي هاشم.[١٠٦٠] فابن مجاهد كان بالدرجة الأولى معلمًا ناجحًا،[١٠٦١] وبات

(١٠٥٥) Bergsträßer, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des ibn Ginni*, Sitz.-Berichte der Bayr. Akademie d. Wiss., 1933, H. 1..

(١٠٥٦) المصدر المنكور اعلاه، ص ١٨، ٩٣. ولا ينكر ابن جني العنوان، وقد يكون «معاني القرآن» (فلوغل، المدارس النحوية، ص ٦٦، رقم ١) او «إعراب القرآن» (ص ٦٧، رقم ١٨).

(١٠٥٧) المصدر المنكور أعلاه، ص ١٨، س ٩٠، س ٩٤؛ يُعد أبو حاتم المرجع الرئيسي لمؤلف كتاب «الحجة» (انظر ادناه ص ٦٤١) ويستشهد به مكي في «الكشف» كثيرًا.

(١٠٥٨) ابن الجزري، «طبقات» ٩٥١.

(١٠٥٩) يفتخر ابن شنبوذ بهذا التفوق الذي لا يضاهى، ويستند على رحلاته الموسعة (ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٢٧٠٧: ٢، ٥٥، ٩). وتختلف سنة وفاته بين ٣٢٥ و٣٢٨.

(١٠٦٠) يقول عن ابن شنبوذ: «علمه فوق عقله». والعكس عن ابن مجاهد («طبقات»، الموضع نفسه).

(١٠٦١) جلس في حلقته ٣٠٠ قارئ محترف (مُصدِّر او متصدِّر) وكان عنده ٨٤ خليفة في التعليم (انظر أعلاه الحاشية ٨٠٣)؛ «النشر» ١، ١٢١، ٢٥. ولا يعرف ابن الجزري عالمًا كان عنده عدد أكبر من التلاميذ («طبقات»، رقم ٦٦٣، ١، ١٤٢، ٥).

كتابه مرجعًا أساسيًا في علم القرآن، حتى وإن تجاوزته كتب مؤلفين لاحقين مثل «كتاب التفسير» للداني.[١٠٦٢] وقد درسه ابن الجزري، وقرأ القرآن بموجب مضمونه. ووصل هذا الكتاب، أو على الأقل الجزء الأكبر منه، إلينا في الكتاب المذكور لأبي علي الفارسي.[١٠٦٣] وهو بالتأكيد ليس كاملاً هناك؛ لأنَّ أبا علي يبدأ، بعد بضع كلمات تمهيدية، بالتعليق على أول تباين في قراءة «مالِك: مَلِك» من سورة الفاتحة ١: ٣/٤. علينا أن نتوقع أنَّ ابن مجاهد قدَّم قبل ذلك على الأقل بيانات حول القرّاء والرواة. بصرف النظر عن هذا التمهيد الذي لم يصلنا، كان الكتاب مرتَّبًا حسب المواضع في القرآن التي تشير إليها الاختلافات؛ ولا نجد أي أثر لترتيب موضوعيّ في الجزء الأول حول أصول النطق، كما تُظهره لاحقًا كتب القراءات. مع ذلك، توجد بدايات لملخَّص موضوعيّ عندما يعالج مع الموضع الأول النوعَ نفسه لاحقًا. ويتوسع ابن مجاهد في ذلك أحيانًا أكثر من الداني. عدا عن ذلك توجد بدايات لنظام «الباقين» (انظر أعلاه ص ٥٦٩). وينقص عنده النظام الصارم للروائييْن. لذا فإنَّنا نجد لديه أحيانًا روايات أقل. فهو، على سبيل المثال، لا يروي إلا نادرًا عن هشام عن ابن عامر. وغالبًا ما يورد روايات كثيرة، فيجلب الرواة الآخرين إلى جانب الرواة المشهورين. هذا ما يوضح وجود اختلافات في الكتاب تزيد عن الاختلافات المذكورة في كتاب الداني. وتُظهر التفاصيل قدرًا أقلّ من التهذيب والكمال بالنسبة للملاحظات الصوتية. هكذا تنقصه مراعاة الفرق بين نطق الوصل والوقف؛ وهو الفرق الذي وجد لاحقًا اهتمامًا دائمًا.

[١٠٦٢] العنوان المعتاد هو «كتاب السبعة»؛ والعنوان بالكامل هو «معرفة قراءات أهل الأمصار بالحجاز والعراق والشام» (هكذا عند الفارسي في بداية شرحه؛ انظر Pretzl, *Die Wissenschaft der Koranlesung* [Islamica 6, p. 18, l. 7]) استعمل الجعبري (ت ٧٣٢) في شرحه للشاطبية (مخطوط القسطنطينية فاتح ٥٢، ٥٥٠، وجه ١) «كتاب السبعة الصغير» لابن مجاهد، وكان الكتابَ الوحيد الذي تمكن من العثور عليه، كما يقول. وإذا كان هذا صحيحًا، ينبغي جمع هذه المعلومة مع معلومة «الفهرست» حيث يوجد في قائمة الكتب «كتاب القراءات الصغير» إلى جانب «الكبير» (وبجانب الاثنين «كتاب السبعة»).

[١٠٦٣] يوجد شرح آخر من ابن خالويه (ت ٣٧٠) (انظر فلوغل، المدارس النحوية ٢٣٢، رقم ١٩)، ويذكر حاجي خليفة (انظر ابناه «كتاب السبعة») أنَّه يملك النص والشرحين.

لا يمكننا تحديد الشخص الذي سبَّب التضييق والأفقار عبر نظام الراويَيْن، خاصة مع قلة معرفتنا عن مؤلفات السبعة التي ظهرت في الفترة الواقعة بين ابن مجاهد والداني.[١٠٦٤] ويقدِّم تطوُّران إيجابيان، جاءا في عهد ابن مجاهد وبعده، معلومات أكثر تحديدًا في هذا المجال. هذان التطوُّران هما تقديم جزء منهجي حول الأصول، وتفسير لغويّ ـ موضوعيّ للقراءات.

في ما يتعلق بالأصول وصلنا أنَّ أول من قدَّمها على معالجة القراءات المفردة (المسماة فرش) هو تلميذ ابن مجاهد (أبو الحسن علي بن عمر) الدارقطني (ت ٣٨٥).[١٠٦٥] وجاء كتاب «الجامع» للداني ممتازًا بفضل كتابته على غرار كتاب الدارقطني.[١٠٦٦] ويروى أنَّ النحوي المشهور المبرِّد (ت ٢٨٥) ألَّف كتابًا عنوانه «احتجاج القرّاء وإعراب القرآن»،[١٠٦٧] وأنَّ أبا بكر بن السّرّاج (ت ٣١٦)[١٠٦٨]، ألَّف كتابًا آخر. والتطور الآخر هو الأقدم، إذ يروى أنَّ الأخفش (ت ٢٩١/ ٢) (انظر أعلاه ص٦٠٢) ألَّف كتابًا عن قراءة ابن عامر «بالعلل»،[١٠٦٩] وأنَّ أبا القاسم عبيد الله بن إبراهيم العامري (ت ٣٠٧) ألَّف «مصنَّفًا مُعلَّلاً»[١٠٧٠] عن قراءة ابن عامر. وكان الطبري (ت ٣١٠) راعى في مؤلفه الكبير «القراءات»[١٠٧١] (انظر

[١٠٦٤] أهم هذه الكتب: «الإرشاد» لأبي الطيِّب (عبد المنعم بن عبيد الله) بن غلبون (توفي في عام ٣٨٩ في مصر) (مُستعمل في «النشر» لابن الجزري ١، ٧٨) شيخ مكي (انظر أدناه)؛ كتاب «الهادي» لأبي عبدالله محمد بن سفيان القيرواني (توفي في عام ٤١٥ في المدينة) الذي يملك عنه الجزري روايات كثيرة («النشر» ١، ٦٥) ونملكه نحن أيضًا (بريتسل، فهرس رقم ٢، اسطنبول فاتح ٦٢)؛ و«الهداية» لأبي العباس (أحمد بن عمار) المهدوي (توفي بعد عام ٤٣٠) الذي استعمله الجزري أيضًا («النشر» ١، ٦٨) والشرح الذي وصل إلينا للمؤلف نفسه (بريتسل، فهرس، رقم ٦، اسطنبول كوبرولو ٢٠).

[١٠٦٥] بروكلمان ١، ١٦٥.

[١٠٦٦] ابن الجزري، «طبقات»، ٢٢٨١: ١، ٥٥٩، ٤؛ لا يُذكر عنوان الكتاب.

[١٠٦٧] ياقوت، «الإرشاد» ٧، ١٤٣، ٢٠.

[١٠٦٨] المصدر نفسه ٧، ١١، ١١. انظر أدناه الحاشية ١٠٧٣.

[١٠٦٩] ابن الجزري، «طبقات»، ٩٦٦.

[١٠٧٠] المصدر نفسه، ٢٠١٠.

[١٠٧١] حسب الكتاب المذكور أعلاه للأهوازي (مخطوط دمشق، الظاهرية ٥٤)، وأيضًا ياقوت، «الإرشاد» ج ٦، ص ٤٢٧، س ٨، ج ٦، ص ٤٤٢، س ٢.

أعلاه ص ٦٣٦و) العلل والشرح لكل قراءة. كما كتب خصم ابن مجاهد، ابن مقسم (ت ٣٥٤) (انظر أعلاه ص ٥٦٠و)، «كتاب الاحتجاج للقراء»، وحاول فيه أن يكسب للقراءات غير المعتادة «وجوهًا من اللغة والمعنى».[١٠٧٢] هذا التعبير نجده أيضًا في عنوان أقدم كتاب وصلنا، يمثل هذه الطريقة لتعليل القراءات وتبريرها، وهو «كتاب الحجة» لأبي علي (الحسن بن أحمد بن عبد الغفار) الفارسي (الفسوي) (ت ٣٧٧) الذي هو كتاب تفسير كامل للقرآن مع تعليل لـِ «كتاب السبعة» لابن مجاهد.[١٠٧٣] لم يكن أثر هذا الكتاب الضخم هيِّنًا، لدرجة أنَّ مكي (ت ٤٣٧)[١٠٧٤] وأبا طاهر بن خلف (ت ٤٥٥)[١٠٧٥] لخّصاه. انظر أيضًا أدناه ص ٦٧٣و، رقم ١٨.

ج) تطور نظام القراءات السبع الكلاسيكية

اكتسب التطور اللاحق لكتب القراءات أهمية حاسمة بعد انتقال علم القراءات إلى اسبانيا. فبإيعاز من الأمير الأموي الحاكم الثاني (المستنصر بالله) انتقل مقرئ القرآن المصري أبو الحسن (علي بن محمد بن إسماعيل) الأنطاكي (ت ٣٧٧) في العام ٣٥٢ إلى قرطبة.[١٠٧٦] والأهم من ذلك كان انتقال الإسبان للدراسة في الشرق، ومن هؤلاء مكي (بن أبي طالب القيسي) (ت ٤٣٧)، والأشهر والأكثر

[١٠٧٢] ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٤٩٩، ١.

[١٠٧٣] بريتسل، فهرس، رقم ١؛ حول المؤلف: فلوغل، المدارس النحوية ١١٠؛ بروكلمان ١، ١١٣. ذكر أبو علي أنَّ العمل بالكتاب بُدئ به في عام ٣١٥، أي قبل ابن مجاهد، عن طريق شيخ أبي علي (أبي بكر محمد) ابن السارِي بن السّراج (فلوغل، ١٠٢؛ بروكلمان ١، ١١٢) الذي ذكره ضمن مؤلفاته تحت عنوان «كتاب الاحتجاج في القراءة» (فلوغل، رقم ٣٦) (وأيضًا حاجي خليفة، انظر أدناه «احتجاج القراء»). ويستشهد أبو علي بما ورد في كتاب شيخه (جزء من السورة الثانية فقط) ويكتب ملاحظاته بالارتباط مع هذه الاستشهادات. ويتهمه ابن جني في مقدمة كتاب «المحتسب» (برغشترسر، قراءات القرآن الشاذة ص ١٧، س ٦٥) بالاطناب والصعوبة. والاتهام الاول يصح بدرجة أكبر لكتاب ابن جني نفسه، أما الاتهام الثاني فليس صحيحًا.

[١٠٧٤] ياقوت «الإرشاد» ٧، ١٧٤، ٤.

[١٠٧٥] ابن الجزري، «طبقات»، ٧٦٣

[١٠٧٦] ابن الجزري، «طبقات»، ٢٣٠٨ (١، ٥٦٥، ٢).

نفوذًا منه، أبو عمرو (عثمان أبي سعيد) الداني (ت ٤٤٤).[١٠٧٧] وقد ألّف الاثنان كتابين عن السبعة. وبينما تميَّز الكتاب الاول بالإيجاز وإيراد الحقائق والإسنادات المهمة، اتصف الكتاب الثاني بأنَّه أكثر تفصيلاً وثراء بالإسنادات والتعليل. وقد وصف مكي في الكلمة الختامية لكتابه «التبصرة» هذا الكتاب بأنَّه كتاب مختصر للمبتدئين وللحفظ غيبًا، وذلك كبديل لكتابه الموجز الذي يعتبر أكثر اختصارًا منه، وكان مقصورًا على استعماله الشخصي، لكنه نُشر ضد إرادته في عام ٣٨٦. وفي عام ٤٢٤ نفَّذ خطته الموضوعة منذ زمن بعيد لكتابة تفسير يحتوي على علل وحجج، وسمّى هذا المؤلَّف «الكشف».[١٠٧٨] ويتَّصف كتاب «التبصرة» بأنَّه «كتاب نقل ودراية»، وكتاب «الكشف» بأنَّه «كتاب فهم وعلم ودراية».[١٠٧٩] وقد حصل كتاب «التبصرة» على بعض الأهمية، إذ رجع إليه أبو الحسن (علي بن عمر) القَيجاطي (ت ٧٢٣) في كتابه «التكملة» الذي يكمل به الشاطبية،[١٠٨٠] ودرسه ابن الجزري.[١٠٨١] أما كتاب «الكشف» فإنَّ نفوذه على المتأخرين كان أقل. فالسعي الذي بدأ في القرن الثالث لتعميق فهم قراءات القرآن تراجَع على الأقل منذ القرن السادس (يُعدّ ابن أبي إبراهيم في «الموضح»[١٠٨٢] من الباقين في هذا المجال). ولا يجد المرء صدى لهذا التوجه في الكتاب الموسوم لابن الجزري، «كتاب النشر».[١٠٨٣]

(١٠٧٧) يذكر ابن الجزري أنَّ السابق لهما هو أبو عثمان (احمد بن محمد بن عبدالله) الطلمنكي (ت ٤٢٩). وعندما يصفه بأنَّه أول من نقل علم القراءات إلى اسبانيا («طبقات»، ٥٥٤. وايضًا «النشر» ١، ٣٤، ١٠)، فإنَّه يقصد وصفه بأنَّه أول إسباني درس في الشرق. ويُدرج ابن الجزري مؤلفه «كتاب الروضة» ضمن مصادره («النشر» ١، ٧٠)، لكن من دون أن يملك إسنادًا له، ما يعني أنَّه لم يكن له إلا أهمية ضئيلة.

(١٠٧٨) إلى جانب المخطوطتين الجيدتين جدًا في برلين ٥٧٨ (Pm.١٧) يوجد مخطوط اسكوريال ١٣٢٥، وصور عنه لدى لجنة القرآن التابعة للأكاديمية البافارية للعلوم.

(١٠٧٩) هذه البيانات موجودة في مقدمة كتاب «الكشف».

(١٠٨٠) ابن الجزري، «النشر» ١، ٩٦، ٩.

(١٠٨١) المصدر نفسه، ١، ٦٩.

(١٠٨٢) نحو ٥٦٠؛ فهرس بريتسل، رقم ١٩.

(١٠٨٣) انظر ادناه ص ٦٥٣.

الكتاب الأكثر نجاحًا من كتاب مكي هو كتاب الداني. فالكتب التي تستعين بكتاب «التيسير» جعلته يسيطر حتى الوقت الحاضر بطريقة غير مباشرة على التدريس في علم القراءات. ويوافق كتابَ «التيسير»[١٠٨٤] كعرض مختصر كتابُ «جامع البيان»[١٠٨٥] كعرض أشمل. وعلاقة الاثنين تختلف عند مكي: فقيمة «الجامع» تكمن في عدم اقتصاره على الروايات الأربع عشرة المشهورة بل بمراعاته للأربعين رواية، ودعم إسناداتها بتفصيل واسع وبيانات مختصة بالتراجم. وبسبب هذه المادة يُعدّ «الجامع» أساس علم القرّاء. ويستخدم ابن الجزري في كتابه «الطبقات» كشّاف مختصرات لوصف ما يرد فيه من قرّاء. وقد درسه إلى جانب ابن الجزري[١٠٨٦] الصفراوي الذي ألّف العديد من كتب القراءات (ت ٦٣٦) (انظر أدناه الحاشية ١١٦٤).[١٠٨٧]

يهدف الكتاب الكلاسيكي لتعلم قراءات القرآن السبع «التيسير» ومعه «التبصرة» إلى حفظ مادته غيبًا. يبدأ الكتاب بمقدمة قصيرة تحتوي على بيانات عن طريقة الاستشهاد (الحرميّان = نافع وابن كثير، الخ) مع تراجم قصيرة للقراء السبعة ورواتهم الأربعة عشر وقائمة بمراجع («رجال») السبعة والإسنادات التي يربطها الداني مع الرواة الأربعة عشر. وتُذكّر هذه الإسنادات مرتين، مرة للدرس النظري («حدثنا بها»... وما إلى ذلك)، وبعد ذلك لترتيل للقرآن حسبها («قرأت بها القرآن على»...). ويبحث الجزء الرئيسي الأول في القواعد العامة للنطق، «الأصول». تسبق ذلك فصول قصيرة حول الاستعاذة والتسمية والقراءات المختلفة للفاتحة. وتشمل الأصول: ١) الإدغام الكبير (للحروف الساكنة المفصولة بحرف مدّ، انظر

[١٠٨٤] إصدار بريتسل («كتاب تعليم قراءات القرآن» لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، ١٩٣٠، ببليوتيكا إسلاميكا ٢).

[١٠٨٥] فهرس بريتسل، رقم ٤. من المخطوطين المعروفين نورو عثماني ٦٢ والمكتبة المصرية، القاهرة قراءات، م ٢، توجد مصوَّرة للأخير لدى لجنة القرآن التابعة للأكاديمية البافارية للعلوم (مؤرخة في ١١٤٦. ٣٧٥ ورقة، بخطٍ جميل متانٍ يتميز بالعناية الفائقة).

[١٠٨٦] «النشر» ١، ٦٠.

[١٠٨٧] واحد من مصادر كتابه «التقريب» (انظر أدناه ص ٦٥٥و)؛ وقد ضم إلى كتابه «الإعلان» الذي درسه ابن الجزري («النشر» ١، ٧٨) ولا أعرف عنه شيئًا، جزءًا من محتوى كتاب «الجامع» («النشر»، ١، ٦٠، ٨).

أعلاه ص ٦٢٤)؛ ٢) هاء الكناية، اللاحقة للغائب المفرَد المذكَّر؛ ٣) المدّ؛ ٤) قواعد الهمز (بما في ذلك القواعد الخاصة للهمز في كلمات الوقف عند حمزة وهشام عن ابن عامر؛ ٥) ما يسمَّى الإدغام الصغير[١٠٨٨] (للحروف الساكنة المتماسّة)؛ ٦) الإمالة (بما في ذلك ميزة الكسائي بنطق نهاية التانيث «ـه»؛ ٧) نطق حرف الراء واللام؛ ٨) الوقف (هنا أيضًا رَوْم واشمام)؛ ٩) السكوت القصير (سكوت، سكت) عند حمزة بعد حرف ساكن غير ممدود قبل الهمز؛ ١٠) نطق لاحقة المتكلِّم المفرَد كَـ «ـيْ» أو «ـيَ»؛ ١١) معالجة الياء المكتوبة بتصريف ناقص. وبعد فصل الإدغام الكبير نجد فقط العنوان «باب سورة البقرة». والجزء الرئيسي الثاني للكتاب مخصَّص لموضوع فرش الحروف، وفي نهاية كل سورة ما ورد فيها من أحوالِ لاحقةِ المتكلِّم المفرد، والكتابة المنقوصة للحرف الأخير في الكلمة المنتهية بياء، كتكملة للقواعد العامة المذكورة حولهما في الأصول. ويُختتَم الكتاب بفصل عن التكبير.

يبدو هنا جليًّا أنَّ هذه الخطة ليست نتيجة بنية منهجيّة للكتاب، إلا أنها تحمل في ذاتها وضعيًّا علامة نشأتها، وذلك في تقاطع الجزء الخاص بالأصول مع معالجة القراءات المنفردة لسورة الفاتحة ١ وسورة البقرة ٢. فصول الأصول ناتجة من العادة الموجودة لدى ابن مجاهد لتلخيص الظواهر المتماثلة في أول موضع، تظهر فيه. نظرًا لوجود أمثلة للأصول في بداية سورة البقرة، قبل أول اختلاف منفرد للسبعة (يُخادِعون: يَخدَعون في الآية ٨/٩)،[١٠٨٩] لم يكن بد من تقديم الأصول هذا. ويتصف عرض الداني بأنّه متوازن بعناية فائقة، وقصير جدًّا: فلا يذكَر حرف المدّ إلا عند الضرورة، حين يكون للقراءة الأخرى حرف مدّ آخر.[١٠٩٠]

(١٠٨٨) لا يستخدم الداني هذا التعبير وإنما يتحدث عن «الإظهار والإدغام للحروف السواكن».

(١٠٨٩) هاء الكناية في «فيه هدىً» البقرة ٢: ٢ في نفس الموضع، ليست محقّة ولكن لها أسباب تاريخية، وأيضًا الإدغام الكبير الذي يرد لاول مرة في سورة الفاتحة ١: ٣/٢ ـ ٤/٣ «الرحيم، ملك»؛ البقرة ٢: ٤ «بما أنزل» للمد؛ البقرة ٢: ٦ «ءأنذرتهم» مع همزتين في كلمة واحدة.

(١٠٩٠) تختلف عن ذلك المخطوطات المتاخرة من «التيسير»، التي كثيرًا ما تاخذ توسيعات زائدة عن اللزوم من كتاب «التحبير» لابن الجزري، وايضًا تحتوي على إحالات لا تعود إلى الداني. على أساس مثل هذه المخطوطات المشوَّشة تستند الطبعتان الهنديتان لكتاب «التيسير» (حيدر أباد ١٣١٦ و دلهي مجتباي ١٣٢٨).

بنى الداني خطة عرض الكتاب وطريقته بناءً محكمًا، لكنه لم يبتكرها. يدل ذلك على تماسٍّ عميق مع «التبصرة».[١٠٩١] إذا بحثنا عن مصدر قديم مشترك لهذه الطريقة، فإنّنا قد نجده إلى جانب الدارقطني (ت ٣٨٥) (انظر أعلاه ص ٦٤٠) عند معلم مكي، أبي الطيب بن غلبون (ت ٣٨٩) (انظر أعلاه الحاشية ١٠٦٤) الذي كان في الوقت ذاته والدًا لمعلم الداني، أبي الحسن طاهر بن غلبون (ت ٣٩٩) مؤلف كتاب «التذكرة» (انظر أدناه ص ٦٥١) الذي يتوافق مع الكتابين المذكورين كثيرًا. ويحق للمرء أن يعزو له اكتشاف نظام الأربعة عشر راويًا.

يتمثل الاختلاف العميق بين «التبصرة» و«التيسير» في عدم وجود الإدغام الكبير في «التبصرة». وتسود في الكتابين مساواة في روايات أبي عمرو، ولكن لا نجد الإدغام إلا في جزء في فروع الاثنين في «التبصرة». وليس كتاب «التبصرة» وحيدًا في هذا المجال. فابن الجزري[١٠٩٢] يذكر عددًا كبيرًا من كتب القراءات التي تتفق معه في هذه النقطة، ومن بينها «السبعة» لابن مجاهد. ويذكر أيضًا أنَّ الفصل من الرواية نفسها التي توجد في «التيسير» يوجد عند طاهر بن غلبون (ت ٣٩٩). وينقص «التبصرةَ» آخرُ التطورات في الأصول والسكت والياءات. وفي ما يتعلق بالياءات يمثل «التبصرة» درجة أقدم لم يجرِ عليها، بعدُ، التعامل المنهجي مع هذه التفاصيل المتغايرة والمحكومة من الصُدف الهجائية. وكما يظهر واضحًا من بيانات ابن الجزري، لم يلحق الدقائقَ الصوتية للسكت التنظيمُ في عهد مكي، بل ظلّت زمنًا طويلاً بعده على ما كانت عليه.[١٠٩٣]

لا تخلو مجموعة كتب القراءات الواردة في «التبصرة» و«التيسير» من اختلافات غير ذات شأن؛ خاصةً في ترتيب فصول الأصول. مهما يكن، فهي

[١٠٩١] يوجد تطابق حرفي في التفاصيل. أما الاختلاف فيقوم في المقام الأول في انَّ كتاب «التبصرة» فضفاض وظاهري وخطته لضعف علميًا. كما توجد بعض الاختلافات في التعابير الفنية، على سبيل المثال، «ما قلَّ دوره من الحروف (»التبصرة«، وايضًا الهادي لابي عبدالله القيرواني، فهرس بريتسل رقم ٢) بدلاً من «فرش الحروف» (»التيسير«).

[١٠٩٢] «النشر» ١، ٢٧٤، ٧وو.

[١٠٩٣] «النشر» ١، ٢٤٠، ٤١٢.

تشكل وحدة واحدة بالمقارنة مع الكتب الأخرى التي تختلف اختلافًا شديدًا عن بعضها، وتضع الأصول قبل معالجة سورة البقرة. ويمكن توزيع الكتب التي تبحث في قراءات تزيد عن القراءات السبع على المجموعتين. والكتاب الأهم في المجموعة الأولى هو كتاب «النشر» لابن الجزري الذي يتفوق في كماله المنهجي وتمحيصه في الفصول الخاصة بالأصول على كتاب «التيسير». لكن هذا الكتاب يتجاوزه على أي حال كتابٌ أقدم من المجموعة الثانية هو كتاب «روضة الحفاظ» لأبي إسماعيل المُعدِّل (انظر أعلاه ص٦٣٧، فهرس بريتسل، رقم ٣١).

لم يفلح جمع المواضع المتشابهة وتحديد فصول الأصول في الوصول إلى الحد الأقصى للتجميع المنهجي لمادة القراءات في كتب القراءات. وكان (شرف الدين هبة الله بن عبد الرحيم) ابن البارزي (ت ٧٣٨) قد رتّب في كتابه «الشرعة» حول السبعة أيضًا القراءات المفرّدة ترتيبًا موضوعيًا.[١٠٩٤] هذا الكتاب ظل غريبًا، ولم يجد كتابًا لاحقًا له. وعلى العكس، فإنَّ التلخيص الموضوعي الواسع الذي يعتبر في حد ذاته تقدمًا في مجال فهم مادة القراءات، وفي الوقت ذاته تسهيلاً للحفظ غيبًا، يُعدّ أيضًا تصعيبًا للفهم السريع للمواضع المنفردة، ما يتطلب عودة إلى كل موضع (بغض النظر عن قواعد النطق العامة)، يشير إليها هذا التخليص. والكتب المطبوعة من هذا النوع هي «المكرَّر فيما تواتر من القراءات السبع وتكرَّر» لسراج الدين (أبي حفص عثمان بن قاسم) الانصاري[١٠٩٥] (ت نحو عام ٩٠٠)، و«غيث النفع» لعلي النوري السفاقسي (بداية القرن الثاني عشر للهجرة)،[١٠٩٦] و«زبدة العرفان» لحامد بن عبد الفتاح البالوي.[١٠٩٧] وعلى غير ما جاء في العنوان (كلمة مكرَّر)، فإنَّ الظواهر الاكثر ورودًا لا تذكر الا مرة واحدة، وذلك عند ورودها للمرة الاولى.

[١٠٩٤] ابن الجزري، «النشر» ١، ٩٥؛ «طبقات» ٢٧٧٢.

[١٠٩٥] القاهرة ١٣٢٦؛ بروكلمان ٢، ١١٥.

[١٠٩٦] القاهرة ١٢٩٣، ١٣٠٤، ١٣٢١، وكل مرة مطبوعًا على هامش شرح الشاطبية لابن قاصح.

[١٠٩٧] طبعة القسطنطينية ١٣١٢؛ مع شرح عمدة الخلاّن، لمحمد الامين بن عبدالله (كُتب بعد ١٢٥٢)، طبعة القسطنطينية ١٢٨٧. وتستعمل الطبعة كثيرًا تركيا في مجال التدريس وهي تتناول العشرة.

نعود إلى كتاب «التيسير» الذي دُرس في البداية كثيرًا، بدليل التفسيرين[١٠٩٨] اللذين كتبهما الشارحان، ابو محمد عبد الواحد بن محمد الباهلي (ت ٧٠٥) بعنوان «الدر النثير والعذب النمير»، وكتاب «التحبير» لابن الجزري (ت ٨٣٣) الذي يعيد فيه «التيسير» بعد تصحيحه وتكملته، وإضافة قراءة الثلاثة بعد العشرة إليه. كما يشهد على قولنا نظم كتاب «التيسير» شعرًا في الشاطبية التي كانت تسيطر على تدريس القراءات، وساعدت على انتشار الكتاب وفي الوقت ذاته على تراجعه.

لم تكن الشاطبية هي أول نظم شعري لقراءات السبعة. فبعد «طبقات»[١٠٩٩] ابن الجزري قام الحسين بن عثمان بن ثابت البغدادي (ت ٣٧٨) بمحاولة مماثلة. كما نظم الداني[١١٠٠] رجزًا حول السبعة أسماه «الاقتصاد»، يبدو انه اختفى باكرًا. ويجسِّد كاتب الشعر المشهور أبو القاسم القاسم بن فِرُّه الشاطبي (ت٥٩٠)[١١٠١] تأثير علم القراءات الإسباني على الشرق. فقد ولد أبو القاسم في إسبانيا، ودرس فيها القراءات، واهتم بالذات بكتاب «التيسير»، وتابع دراسته في الشرق عند ذهابه إلى الحج، وعيَّنه القاضي الفاضل في المدرسة التي أنشأها، وكتب فيها كتابيه اللذين استند فيهما إلى أشعار الداني وهما، «عقيلة» الذي استعرضناه سابقًا (ص ٤٦٣و)، والكتاب الذي يسمى ببساطة «الشاطِبيَّة» (عنوانه الحقيقي «حرز الأماني ووجه التهاني»). والكتاب عبارة عن شعر من بحر الطويل بقافية «ـلا»، مكوَّن من ١١٧٣ بيتًا. وبالقياس مع بحر الرجز للداني فإنَّ هذا الشعر يتصف بالصعوبة والتكلّف. ومما زاد من صعوبته للقراء والرواة وغيرهم استغلال الرخص الشعرية والكلمات الزائدة ونظام الرموز الذي هو عبارة عن حروف لا تظهر منفردة، بل بنص مرافق للقراءة المعنية. والحرف الذي يعتبر رمزًا هو الحرف المكتوب في

[١٠٩٨] قارن مقدمة ناشر «التيسير»، صفحة ط. ويوجد من الشرح الأول مخطوط جميل جدًّا، القاهرة تيمور باشا ٢٣٥.

[١٠٩٩] رقم ١١١٠.

[١١٠٠] ابن الجزري، «طبقات» ٢٠٩١ (١، ٥٠٥، ٢)؛ وحول ذلك ياقوت، «الإرشاد» ٥، ٣٦، ٦.

[١١٠١] بروكلمان ١، ٤٠٩؛ ابن الجزري، «طبقات» ٢٦٠٠.

المخطوط بلون أحمر، وفي النص المطبوع بين قوسين. وعلى طالب العلم أن يحفظ إلى جانب النص الحرف الذي يعتَبر رمزًا. وكما خرجت «عقيلة» عن مشروعها، كذلك خرجت «الشاطبية» قليلاً من ناحية المضمون عن «التيسير». وكان ذلك بإيراد التفاصيل ثم بإضافة باب مخارج الحروف وصفاتها.

جاءت شهرة «الشاطبية»(١١٠٢) بسبب مفسِّرها الأول (أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد) السخاوي (ت ٦٤٣).(١١٠٣) ويشكّل كتابه «فتح الوصيد»، مع كتب تفاسير سابقة أخرى، مثل «إبراز المعاني» (لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي) أبي شامة (ت ٦٦٥)،(١١٠٤) و«اللآلئ الفريدة» لأبي عبدالله (محمد بن حسن بن محمد) الفاسي (ت ٦٥٦)،(١١٠٥) مجموعة من المؤلفات التي ساهمت، بالاشتراك مع الشاطبية، في نشر العلم القديم بكل ثروته. يضاف إليها الكتابُ الأكثر نجاحًا من بين تفاسير «الشاطبية»، وهو «كنز المعاني»(١١٠٦) (لأبي اسحق إبراهيم بن عثمان) الجعبري (ت ٧٣٢). والعدد الأكبر من هذه المؤلفات يقتصر في الأساس على ما لا يمكن إغفاله لفهم الأشعار وتكملتها. إلى جانب الكتب المذكورة أعلاه، طُبع من هذه المؤلفات «سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي» (لأبي القاسم علي بن عثمان) ابن قاصح،(١١٠٧) و«إرشاد المريد إلى مقصود القصيد» لعلي بن محمد الضبّاع (عاش في القاهرة).(١١٠٨)

(١١٠٢) أبو شامه، «شرح الشاطبية»، طبع في القاهرة ١٣٤٩، ص ٧؛ ابن الجزري، «طبقات»، ٢٢١٨ (١، ٥٧٠، ٩).

(١١٠٣) بروكلمان ١، ٤١٠.

(١١٠٤) بروكلمان ١، ٣١٧؛ طبع في القاهرة ١٣٤٩.

(١١٠٥) بروكلمان ١، ٤٠٩، ويورد في هذا الموضع عددًا من الشروحات. قارن أيضًا *Ahlwardt, Verzeichnis der arabischen Handschriften*, Vol. 1, p. 337 - 339 (فهرس المخطوطات العربية).

(١١٠٦) يحمل الشرح الأقدم لمحمد بن أحمد بن محمد شعله (ت ٦٥٦) العنوان نفسه؛ وفي كلمة الختام لشرحه يعتذر الجعبري عن اختياره للعنوان نفسه بدون علم السابق عليه (مخطوط اسطنبول فاتح ٥٢: ٥٥٠، وجه ١و). والشرح الأقدم يوجد أيضًا في اسطنبول فاتح، وقف إبراهيم ٥١، ولي للدين جار الله ١٥.

(١١٠٧) انتهى منه في عام ٧٥٩؛ طبع في عام ١٣٢١، سركيس، ببليوغرافيا ٢٠٩.

(١١٠٨) Bergsträßer, *Koranlesung in Kairo* (Islam 20, 1932), p. 27 طبع أيضًا على هامش أبي شامه (انظر أعلاه الحاشية ١١٠٤).

لما كانت الرموز وسيلة عرض مريحة، فقد انتقلت في زمن متأخر إلى النثر. أول كتاب من هذا النوع هو كتاب «الموضِح» لأبي عبدالله نصر بن علي الفارسي،[1109] وكتاب «الزبدة» لمؤلفه البالوي (انظر أعلاه ص ٦٤٦و). ولأنَّ هذه الكتب، من ناحية أخرى، يصعب حفظها غيبًا، دأب المرء على تفاديها في الأشعار التي تنافس «الشاطبية». ومن هؤلاء، المعاصر للشاطبي، أبو عبدالله (محمد بن أحمد بن محمد) المعافري (ت ٥٩١)،[1110] ولاحقًا مالك بن عبد الرحمن بن المرحّل (ت ٦٩٩)،[1111] وأبو حيان (محمد بن يوسف) (ت ٧٤٥) الذي كتب شعره «عقد اللآلي في القراءات السبع العوالي» على وزن «الشاطبية» وقافيتها،[1112] و(فخر الدين أحمد بن علي) ابن الفصيح الهمذاني (ت ٧٥٥) الذي ألمح إلى هدفه من عنوان كتابه «حل الرموز». ومن ناحية أخرى حاول بعضهم منافسة الشاطبي في الإيجاز. من هؤلاء مفسِّر الشاطبي شُعلة (ت ٦٥٦) (انظر أعلاه الحاشية ١١٠٦)[1113] الذي يوجز الشاطبية في كتابه «شمعه» إلى النصف، محقِّقًا بذلك سبقًا شكليًا.[1114] لكن كل هذه المحاولات والمساعي لم تزحزح «الشاطبية» عن مكانتها المرموقة.

تمكّن «التيسير» و«الشاطبية» من إبعاد عدد من الكتب العلمية حول السبعة، والتي كانت أحيانًا وفي بعض المناطق، تتسيّد العملية التعليمية. من أهم هذه الكتب كتاب «العنوان»[1115] لأبي طاهر إسماعيل بن خلف الأنصاري (ت ٤٥٥) الذي كان يتميّز قبل كتاب «التيسير» بعلوّ إسناده. وكتاب «العنوان» هو موجز لمؤلّف

[1109] فهرس بريتسل رقم ١٩؛ ويختلف عما في «الشاطبية» منها.

[1110] حاجي خليفة، انظر أدناه «قصيدة في القراءات».

[1111] ابن الجزري، «طبقات» ٢٦٤٤.

[1112] ابن الجزري، «النشر» ١، ٩٤، ١٩؛ «طبقات» ٣٥٥٥.

[1113] ابن الجزري، «طبقات» ٣٨٠؛ حاجي خليفة، المصدر نفسه.

[1114] ابن الجزري، «النشر» ١، ٩٤، ١؛ «طبقات» ٢٧٨٠.

[1115] فهرس بريتسل رقم ٩.

أكبر للكاتب نفسه يحمل عنوان «الاكتفاء»،[١١١٦] وكان أكثر الكتب انتشارًا في مصر لمدة طويلة، وجرى التعليق عليه هناك. وكان ابن الجزري (ت ٨٣٣) قد كتب كتابًا حول المقارنة بين «العنوان» و«الشاطبية»، أسماه «تحفة الإخوان في الخِلف بين الشاطبية والعنوان».[١١١٧] وبالاشتراك مع «التيسير» و«الشاطبية» شكّل «العنوان» الأساس لكتاب «مُعين المقرئ النحرير على ما اختص به العنوان والشاطبية والتيسير» لشهاب الدين أحمد بن علي بن عبد الرحمن البِلبَيسي (ت ٧٧٩)،[١١١٨] وكتاب عمر بن قاسم الأنصاري، «البدر المنير» (حول نافع وأبي عمر وابن كثير) الذي يرى فيه مؤلّف «كشف الظنون» خطأً تعليقًا على «التيسير».[١١١٩]

وفي وقت متأخر عن «العنوان» انتشر كتاب «التجريد» لأبي القاسم (عبد الرحمن بن عتيق بن أبي بكر) الصقلّي ابن الفحام (ت ٥١٦)[١١٢٠] الذي يعتبره ابن الجزري من أحسن كتب القراءات،[١١٢١] وقد جُعل موضوعًا لكتاب مقارن مشابه هو «التجريد في الخِلف بين الشاطبية والتجريد».[١١٢٢] كما أورد أبو الحسن علي بن عثمان الكتاني القيجاطي (ت ٧٢٣) في مؤلَّفه «التكملة المفيدة لحافظ القصيدة» شعرًا بوزن «الشاطبية» وقافيتها.[١١٢٣] وبعض الكتب التي قارنها وأكمل بها «الشاطبية»، هي «التبصرة» لمكي (انظر أعلاه ص ٦٤١و)، و«الكافي» (لأبي عبدالله محمد) بن شريح الرُّعَيني (ت ٤٧٦)،[١١٢٤] وهو الاقدم بعد «التيسير» من

[١١١٦] فهرس بريتسل رقم ٨.

[١١١٧] Pretzl, *Die Wissenschaft der Koranlesung* (Islamica 6, 1933), p. 27. المؤلف، كما يظهر من الإسنادات لكتاب «العنوان»، هو فعلاً ابن الجزري المشهور، رغم ان الناشر يورد كنيته أبا عبدالله بدلاً من أبي الخير، ورغم ان الكتاب لم يُذكر في فهرس الكتب التي اطّلعت عليها.

[١١١٨] بروكلمان ٢، ١١١.

[١١١٩] انظر مقدمة «التيسير»، صفحة ط الحاشية.

[١١٢٠] فهرس بريتسل، رقم ١٥.

[١١٢١] «النشر» ١، ٧٤و.

[١١٢٢] ابن الجزري، «طبقات» ١٥٩٠.

[١١٢٣] ابن الجزري، «النشر» ١، ٩٦.

[١١٢٤] المصدر نفسه ١، ٦٦و.

بين الكتب المطبوعة المتوفرة لدينا في الوقت الحاضر،[١١٢٥] و«الإعجاز» (لأبي محمد عبدالله بن علي بن أحمد) سبط الخياط (ت ٥٤١).[١١٢٦]

من الكتب الكثيرة حول السبعة يذكَر فقط كتاب واحد، ذو طابع علمي قويّ، هو «الإقناع» لأبي جعفر (أحمد بن علي) ابن الباذش الغرناطي (ت ٥٤٠)[١١٢٧] الذي يحتوي على ٣٠٠ طريقة.[١١٢٨] ويُعتبر الاقتصار على السبعة مع الثراء في هذا الإطار استثناءً؛ فمعظم الذين لم يكفِهم المذهب التعليمي تجاوزوا السبعة. ويختلف تقسيم الكتاب عن غيره اختلافًا غير هيِّن (مثل إضافة التجويد!). وهو يحتوي على فصلين هما: «اختلاف مذاهبهم في كيفية التلاوة وتجويد الاداء»، و«ما خالف فيه الرواة ائمتهم». ويحكم عليه مفسِّر القرآن المعروف أبو حيّان الأندلسي بأنَّه أفضل كتاب عن السبعة. انظر أدناه ص ٦٦٩و.

د) توسيع نظام السبعة

كانت الخطوة التالية على نظام السبعة هي توسيعه ليشمل يعقوب الذي كان الأكثر سمعة بعد القرّاء السبعة. وقد راعاه كتاب مختلفون، كتبوا عن السبعة لدرجة أنَّهم خصّصوا له رسالة (مفردة) تبحث في قراءته، ومن هؤلاء الداني (ت ٤٤٤)،[١١٢٩] وابن شريح،[١١٣٠] وابن الفحّام (ت ٥١٦)[١١٣١] الذي حوَّله أبو حيان (ت ٧٤٥)[١١٣٢] شعرًا في كتابه «غاية المطلوب في قراءة يعقوب» (يوافق

[١١٢٥] كطبعة على هامش «المكرَّر» (انظر اعلاه ص ٦٤٦و).

[١١٢٦] ابن الجزري، «النشر» ١، ٨٢.

[١١٢٧] فهرس بريتسل، رقم ١١.

[١١٢٨] ابن الجزري، «طبقات» رقم ٣٧٦ (١، ٨٣، ١١)، قارن «النشر» ١، ٨٧. يضم كتاب «النشر» ٨٠٠ طريقة. وهذا يفيد مقارنة أعداد الطرق. لكن من المشكوك فيه أنّه يعدّ الطرق بالطريقة نفسها مثل ذلك.

[١١٢٩] فهرس بريتسل رقم ٣٤، مخطوط نورو عثمانية ٦٢.

[١١٣٠] مخطوط دمشق، ظاهرية، قراءات ٦٧.

[١١٣١] فهرس بريتسل رقم ٣٥.

[١١٣٢] ابن الجزري، «النشر» ١، ٩٥، ٣٨؛ «طبقات» ٣٥٥٥.

كتابه «عقد اللآلئ»، انظر أعلاه ص ٦٤٨). وأقدم كتاب وصلنا حول الثمانية هو كتاب «التذكرة» المذكور أعلاه (ص ٦٤٥) والذي كان قدوة لكتاب «التيسير» لأبي الحسن طاهر بن غلبون (ت ٣٩٩).(١١٣٣) وكُتب في الوقت ذاته كتاب «الوجيز» لأبي علي الحسن الأهوازي (ت ٤٤٦)،(١١٣٤) وكتاب لأبي الحسن علي بن جعفر السعيدي الشيرازي (مع علل)، واستعمله في «الموضح» أبو عبدالله نصر بن علي الفارسي.(١١٣٥) وفي وقت متأخر بعض الشيء جاء كتاب التلخيص لأبي معشر الطبري (ت ٤٧٨).(١١٣٦) والملفت للنظر أنَّ «الفهرست» يعرف كتاب قراءات قديمًا من هذا النوع، لا يُذكَر فيه يعقوب، بل خلف بن هشام باعتباره القارئ الثامن.(١١٣٧)

بينما كانت القراءات السبع أو الثماني منتشرة في المغرب ومصر وكذلك في سوريا، برز في الشرق عدد كبير من كتب القراءات حول القراءات العشر. ويذكر ابن الجزري في كتابه «النشر»، المجلد الاول، ص ٨٨، أنَّ أقدم هذه الكتب هو «كتاب الغاية» لأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران (ت ٣٨١)، الذي كتب أبو الحسن علي بن محمد الفارسي شرحًا له.(١١٣٨) وفي الفترة نفسها التي ظهر فيها كتاب «التيسير» ظهر كتاب «الإشارة»(١١٣٩) لأبي نصر منصور بن أحمد العراقي. وحسب رأي ابن الجزري، انتشر كتاب «الإرشاد»(١١٤٠) لأبي العز محمد بن بُندار

(١١٣٣) فهرس بريتسل رقم ١٦.

(١١٣٤) المصدر نفسه رقم ١٨.

(١١٣٥) المصدر نفسه رقم ١٩، انظر المقدمة.

(١١٣٦) Ahlwardt، رقم ٦٥٣.

(١١٣٧) طبعة فلوغل ص ٣٩، س ٦. واسم المؤلف المذكور هنا هو أبو الحسن بن مرّة النقاش، وهو الشخص نفسه المذكور عند ابن الجزري («طبقات»، رقم ٢١٨١) باسم محمد بن عبدالله بن ابي مُرّه (ت ٣٥٢) الذي كان مختصًا بالرواية عن خلف.

(١١٣٨) نسخة غير كاملة في المكتبة المصرية، تيمور باشا ٣٤٤، القاهرة.

(١١٣٩) فهرس بريتسل، رقم ٢١. ويوجد مختصر منه لدى ابن الجزري، «طبقات»، رقم ١٥٤٥.

(١١٤٠) فهرس بريتسل، رقم ٢٨. وتوجد نسخة منه في اسطنبول، سراي سلطان أحمد ٢، رقم ١٦٩ وفي دمشق، ظاهرية، قراءات، رقم ٢٧.

القلانسي (ت ٥٢١) في المشرق بشكل مماثل لانتشار كتاب «التيسير» في المغرب.[١١٤١] وكان هذا الكتاب مقتطفًا من كتاب أكبر بكثير لمؤلّف «الكفاية»،[١١٤٢] كُتبت منه، كما «الشاطبية»، صيغ شعرية عديدة.[١١٤٣] ولم يكن «الجامع» لأبي الحسين نصر بن عبد العزيز الفارسي الشيرازي (ت ٤٦١) ذا أهميّة. أما كتاب «غاية الاختصار» لأهم مقرئ في القرن الذي عاش فيه، والملقب بداني الشرق،[١١٤٤] أبي العلاء الحسن العطار (ت ٥٦٩)، وكتاب «الاختيار» لأبي عمرو عبدالله بن علي سبط الخياط (ت ٥٤١)،[١١٤٥] وكتاب «المصباح الزاهر» لأبي الكرم المبارك الشهرزوري البغدادي (ت ٥٥٠)، فهي من أكثر كتب القراءات الجديرة بالاعتبار. إلى جانب كتاب «الإرشاد» وجد كتاب «المستنير» لأبي طاهر أحمد بن علي بن سوار البغدادي (ت ٤٩٦)[١١٤٦] انتشارًا واسعًا. هذه الكتب كافة طغى عليها كتاب ابن الجزري[١١٤٧] «النشر» الذي يعتبر في نوعه قمة علم القراءات. وعلى العكس من أسلافه التقليديين العظام، فإنَّ ابن الجزري عالم لا يهتم بالصّحة الداخلية لاختلافات القراءات (التعليل)، ولم يكن عنده تقريبًا ارتباط بالنحويين، إنَّما اهتم بالأداء الذي حاول أن يبرزه بطريقة نقدية بدراسته لعدد كبير من الكتب السابقة، والتي يعدها بحدود ٦٠ كتابًا، وأن يعرضه بوضوح لا يضاهى، سواءً في خطة الكتاب أو دقة التعبير. وكانت معالجته لعشر قراءات بدلاً من العدد سبعة الذي كان آنذاك هو وحده العدد الجدير بالاعتراف به قد أظهرت له ضرورة التمهيد لتطوّر قراءات القرآن بإعطاء لمحة تاريخية، وإبداء الرأي في المسائل

[١١٤١] «طبقات»، رقم ٢٩٥٨.

[١١٤٢] فهرس بريتسل، رقم ٢٧.

[١١٤٣] ابن الجزري، «طبقات» رقم ٧٧٤، ١٨٠٥ (١، ٤٣٠، ٦) ٢٣٥٢.

[١١٤٤] ابن الجزري، «طبقات» ٩٤٥: «وعندي أنَّه في المشرق كأبي عمرو الداني في المغرب».

[١١٤٥] يذكر ابن الجزري، «طبقات» ١، ٤٣٥، ١٠ نظام العشرة مكتوبًا شعرًا.

[١١٤٦] فهرس بريتسل للأرقام ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٢٦.

[١١٤٧] العنوان الكامل هو: «كتاب النشر في القراءات العشر». قارن بروكلمان ٢، ٢٠١. أخرجه محمد أحمد دهمان، دمشق، من مخطوط ممتاز لستعمله الكاتب وصححه، نسخة تتصف بالعناية الفائقة طبعت في دمشق (مطبعة التوفيق) في مجلدين في عام ١٣١٥ هـ (عدد الصفحات ٥٠٤ + ٤٥٨).

المتعلّقة بمبادئ هذه القراءات. وبالاستناد الجزئي إلى مصادر قديمة، وخاصة كتاب «الإبانة» لمكي (ت ٤٣٧) طوّر ابن الجزري مفاهيم القراءة الصحيحة والمتواترة والقراءة الشاذّة (جمعها شواذّ)، بحيث أصبح لها قدر من الصلاحية العامة.[١١٤٨] ويقتصر ابن الجزري أيضًا بشكل أساسي على راويين صحيحين لكل إمام. ومع ذلك فإنّ كتابه يكتسب إغناء لا يستهان به، بسبب مراعاته لعدد كبير من الطرق.[١١٤٩] ويظهر ذلك بوضوح في قراءة ورش، حيث يختلف طريق الأصفهاني عن طريق الأزرق، الذي وجد وحده مراعاة في «التيسير»، اختلافًا بيّنًا. واقتداءً بالكتب السابقة،[١١٥٠] يكتب قبل فصل الأصول نبذة عن التجويد. ما عدا ذلك، هو يأخذ بوجهات النظر العريضة التي تعرض الأصول والمعروفة في الكتب التي تبحث في القراءات السبع. والجديد عند ابن الجزري إدراجه لفصل طويل عن الإمالة في أحرف الهجاء في بداية السور، وقد عولجت عند غيره في باب فرش الأحرف. كما أورد فصلاً عمليًّا مفيدًا بعنوان «بيان إفراد القراءات وجمعه»، بحث فيه عدم صحة الخلط بين الروايات والطرق في سياق القراءة (انظر أعلاه ص ٦١٤و). وقد عالج الكثير من فرش الحروف في الأصول، بحيث أمكن تقصير الأول بشكل جوهري.[١١٥١]

إلى جانب العشرة نجد الأعمش في «كتاب الروضة في القراءات الإحدى عشرة» لأبي علي الحسن المالكي (ت ٤٣٨).[١١٥٢] أما سبط الخياط (ت ٥٤١) فإنّه يترك أبا جعفر، ويعالج السبعة مع ابن محيسن والأعمش وخلف واليزيدي في

[١١٤٨] انظر أعلاه ص ٥٥٥وو.

[١١٤٩] انظر أعلاه الحاشية ١١٢٨.

[١١٥٠] انظر أعلاه الحاشية ٩٩٧.

[١١٥١] توجد في الكتاب إحالات كثيرة غير دقيقة. ولم يبذل المصدر للأسف جهدًا لتسهيل العثور على هذه الإحالات بإعطاء أرقام الصفحات المعنية. انظر حول كتب متأخرة حول كتاب «النشر» بروكلمان ٢، ١١٢. الى جانب الكتابات الشعرية المذكورة هناك على الصفحة ٢٢٥، الحاشية ٦ حول نظام العشرة، ان الكتاب الاكثر انتشارًا هو «زبدة العرفان» للبالوي (انظر اعلاه الحاشية ١٠٩٧).

[١١٥٢] فهرس بريتسل، رقم ٢٩.

كتابه «المبهج».[١١٥٣]

في وقت متأخر جدًّا حصلت مجموعات القراء الأربعة عشر على اهتمام أكبر. أقدم المجموعات التي نعرفها كتاب «الأيضاح» لمحمد بن خليل القُباقبي (ت ٨٤٩).[١١٥٤] ومصدره عن العشرة هو كتاب «النشر» لابن الجزري، وعن الأربعة الآخرين كتاب «المفردات» للأهوازي (ت ٤٤٦). والكتاب الأشمل بينها هو «كتاب لطائف الإشارات لفنون القراءات» للشارح المعروف لصحيح البخاري، شهاب الدين القسطلاني (ت ٩٢٣)،[١١٥٥] الذي يكاد يزيد في تفصيلاته عما ورد في كتاب «النشر» لابن الجزري. ويوجد منه مختصر، وضعه أحمد بن محمد الدمياطي (ت ١١١٧)،[١١٥٦] بعنوان «اتحاف فضلاء البشر في قراءات الأربعة عشر». وقد عالجنا مجموعات أكبر وأقدم من هذه في سياق آخر (ص ٦٣٥وو).

هـ) المصادر حول القراءات الشاذة

إلى جانب عرض القراءات المترابطة للأئمة المعترف بصحة قراءاتهم، ظلَّت معالجة الروايات الشاذة المستبعَدة للقراءات سائدةً في الأزمنة المتأخرة. يعود سبب ذلك إلى أنَّ التفرقة بين «مشهورة» و«شاذة»[١١٥٧] لم ينتج عنها الرفض المطلق للشواذّ، بل فقط إبعادها عمليًّا عن الاستعمال عند قراءة القرآن. وقد استمر وجود هذه القراءات الشاذّة في التفسير بلا حدود، كموروث قابل للنقاش. والواقع أنَّ عهد مصادر الشواذّ يبدأ مع ابن مجاهد (ت ٣٢٤) الذي أسّس نظام السبعة،[١١٥٨]

[١١٥٣] المصدر نفسه، رقم ٣٠.

[١١٥٤] بروكلمان ٢، ١١٣. Ahlwardt، رقم ٦٦٩، حيث ينكر ما اورده المؤلف من عرض مختصر للاربعة عشر في كتاب «مجمع السرور».

[١١٥٥] بروكلمان ٢، ٧٣؛ عدا عن ذلك المخطوطات الجيدة: اسطنبول فاتح ٣٢ و٣٣؛ دمشق، الظاهرية، قراءات ٦؛ القاهرة، قواله، قراءات ١.

[١١٥٦] طبع في القسطنطينية ١٢٨٥ والقاهرة ١٣١٧.

[١١٥٧] حول المصطلحات انظر أعلاه ص ٥٧٣، ٥٨٩و.

[١١٥٨] اذا كان يروى عن شيخه احمد بن يحيى ثعلب (ت ٢٩١) «كتاب الشواذ» (ياقوت، «الإرشاد» ٢، ١٥٢، ١٩)

وكتب إلى جانب كتابه عن السبعة أيضًا كتاب «الشواذّ» الذي ضاع. حول هذا الكتاب كتب ابن جِني (ت ٣٩٢) شرحا نحويًا ـ قاموسيًا،(١١٥٩) مماثلاً لكتاب «الحجة» للفارسي، الذي يُعَدّ شرحًا لكتاب «السبعة» (انظر أعلاه ص ٦٣٨). على أي حال،لم يتمسّك ابن جني بحزم بمثال الفارسي، وإنَّما، كما ذكر في المقدمة، اختار من كتاب ابن مجاهد ما ظهر له أنَّه مهمّ لغويًا، واستقى أيضًا بيانات من مصادر أخرى. وظهر في تلك الفترة كتاب شواذّ آخر لابن خالويه (ت ٣٧٠) بعنوان «المختصر في شواذّ القرآن من كتاب البديع».(١١٦٠) وفي زمن لاحق دأب معظم علماء القرآن الكبار على كتابة كتب عن الشواذّ إلى جانب كتبهم عن القراءات الصحيحة، ومن هؤلاء الداني في كتابه «المحتوى»،(١١٦١) وكتاب «اللوامح» لأبي الفضل الرازي (ت ٤٥٤) الذي اشتهر، واستشهد به الباحثون كثيرًا.(١١٦٢) أما الأهوازي (ت ٤٤٦) فإنَّه يبحث في كتاب «جامع المشهور والشاذّ»(١١٦٣) القراءات الصحيحة والشاذّة، وحول القراءات الشاذّة فقط كتب كتابه «الموضِح».(١١٦٤) وقد وصلتنا أجزاء من «التقريب والبيان» لعبد الرحمن الصفراوي (ت ٦٣٦)،(١١٦٥)

فإنَّ تعبير «شاذّة» لم يستعمل بالمعنى الدقيق أي «الواقع خارج السبعة»، بل بمعنى قراءة تخالف المصحف والعربية. وينطبق هذا على «كتاب الشواذّ» الذي كتبه خصمه ابن شنبوذ (ت ٣٢٨) (ياقوت، «الإرشاد» ٦، ٣٠٢، ٢).

(١١٥٩) Bergsträßer, *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des ibn Ginni*, Sitz.-Berichte der Bayr. Akademie d. Wiss., 1933, H. 2 وقد حصلت الأكاديمية مؤخرًا على مصوَّرات لمخطوط قديم جدًا من المدينة. ويجري في مصر إعداد نسخة كاملة للكتاب.

(١١٦٠) يورد «الإرشاد» ٥، ١٥، ١٦ «كتاب البدع» لابن خالويه. ولا يمكن التحقق من المعنى المقصود من تعبير «بِدَعٌ»، وهل يعني الأشكال البلاغية أو النماذج حسب ما ذكر في كتاب لابن المعتز يحمل العنوان نفسه. تحقيق برغشترسر ١٩٣٤، بيليوتيكا إسلاميكا ٧.

(١١٦١) لم أستطع التأكد مما إذا كان هذا الكتاب هو الكتاب نفسه الذي استشهد به بروكلمان ١، ٤٠٧، وعنوانه «كتاب التعريف»، مخطوط الجزائر ٣٦٧٢.

(١١٦٢) ابن الجزري، «طبقات»، ١٥٤٩؛ وهو مصدر رئيسي للمعلومات عن الشواذّ في شرح أبي حيان (انظر أدناه ص ٦٦٩و). ويقدم مؤلف «النشر» (١، ٤٧، ٨) ما كتبه عن سورة الفاتحة كعيِّنة لما يتمتع به الكتاب من وفرة في المعلومات.

(١١٦٣) «طبقات»، ١٠٠٦، ولم يذكر ابن الجزري هذا الكتاب هنا، لكنه ذُكر في «النشر» ١، ٣٤، ١٩.

(١١٦٤) حسب بيانات «قرّة عين القراء» (انظر أدناه) الذي يستخدمه كمصدر. إنّ كتابَي الأهوازي «الإيضاح» و«الاتضاح» من كتب القراءات السبع.

وكتاب أحد أفضل العلماء المغاربة أبي البقاء العكبري (ت ٦١٦)[١١٦٦] بعنوان «إعراب القراءات الشاذة»، وكتاب «قرة عين القراء» لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن علي القواسي المرندي الذي هو طالب حفيد لأبي العلاء العطّار (ت ٥٦٩).[١١٦٧] والكتابان الأخيران يحتويان على مادة تزيد كثيرًا عما ورد في الكتابين الأقدم اللذين نشرهما برغشترسر وهما «المحتسب» لابن جني و«المختصر» لابن خالويه. وفي كتاب «قرة عين القرّاء» يذكر المؤلّف إلى جانب المصادر المعروفة المصادر التالية المجهولة لنا: «الإقناع في الشواذّ والاختيارات» لأبي علي الحسن بن علي بن إبراهيم الهذلي المصري،[١١٦٨] و«المنتهى» لمحمد بن حسن بن بُندار القلانسي (ت ٥٢١)، و«الكافي» لتلميذ الأهوازي علي بن الحسين الطُّريثيثي، و«المنهاج» لأبي عمر بن ظفر. وعلى أي حال، يظل المصدر الرئيسي للشواذّ كتاب تفسير القرآن «البحر المحيط» لأبي عبدالله محمد بن يوسف بن حيّان المعروف بأبي حيّان (انظر أدناه ص ٦٦٩و).

و) كتابات حول المفردات

على العكس من المؤلفات المذكورة التي تعالج بالترتيب اختلافات عدد من القراء بشأن الآيات القرآنية، ثمة مؤلفات أخرى، تتعرّض للاختلافات عند قارئ واحد. مصدر هذا النوع هو الشكل الذي عالجناه آنفًا تحت مسمّى (نسخة)، والذي توجد حوله شهادات كثيرة جدًّا في الزمن القديم.[١١٦٩] وبعد أن ظهرت الحاجة إلى طبع فروع الرواياتِ التي تختلف عن بعضها، محفوظةً في الذاكرة، برزت

[١١٦٥] بروكلمان ١، ٤١٠.

[١١٦٦] ينوي الأستاذ جيفري، القاهرة، إصدار نسخة من هذا الكتاب.

[١١٦٧] مخطوط اسكوريال ١٣٣٧. والصفحات الأولى مرتّبة ترتيبًا خاطئًا، وربما كانت غير كاملة.

[١١٦٨] لا يوجد في «طبقات» ابن الجزري؛ ويذكر حاجي خليفة «الإقناع في القراءات الشاذة» لأبي الحسن الأهوازي (ت ٤٤٦) بقوله: «ويذكر الجعبري أنّه لأبي العز القلانسي». ويعرف «الإرشاد» ياقوت (٦، ٤٢٧، ١) «الإقناع» للأهوازي في إحدى عشرة قراءة (انظر حول ذلك الحاشية ١٠٤٦).

[١١٦٩] «الفهرست»، ص ٣١وو.

ضرورة كتابة العروض الخاصة لأحد القرّاء. فعلى سبيل المثال عالج الداني (ت ٤٤٤) في كتبه «التمهيد»،[١١٧٠] و«التقريب»، و«الإعجاز»[١١٧١] قراءة نافع عدة مرات من وجهات نظر مختلفة. وكان لابن مجاهد كتب مفردة[١١٧٢] لكل قارئ من السبعة. وقد سار على مثاله كثير من الكتّاب اللاحقين في علم القراءات مثل مكي (ت ٤٣٧)[١١٧٣] والعطار (ت ٥٦٩)[١١٧٤] وأبو شامة (ت ٦٦٥).[١١٧٥] ولم يبقَ محفوظًا من المؤلَّفات حول السبعة إلا كتاب «التهذيب» للداني،[١١٧٦] والكتاب الأشمل والأهم «الكامل الفريد» لأبي موسى الموصِلِيّ (ت ٧١٣).[١١٧٧] من بين القرَّاء خارج السبعة، لقي يعقوب اهتمامًا كبيرًا (انظر أعلاه ص ٦٥١). كما عالج ابن مجاهد قراءة النبي وقراءة علي بن أبي طالب[١١٧٨] منفردتين. وعن علي بن أبي طالب كتب أيضًا ابن شنبوذ.[١١٧٩] ونجد القراء السبعة الآخرين في «مفردات» الأهوازي (ت ٤٤٦).[١١٨٠] ويروي حاجي خليفة أنَّه يعرف كتاب «مفردات» لمحمد بن الحسن بن مقسم (ت ٣٥٤) (لا يُعرف مضمون هذا الكتاب ولا حجمه).

(١١٧٠) ابن الجزري، «طبقات» ١، ٥٠٥، ٧.

(١١٧١) فهرس بريتسل، رقم ٢٦. وقد وضع البروفسور جيفري، القاهرة، مشكورًا، تحت تصرفي كتابًا آخر للمؤلف (بعنوان مجهول) كمخطوط مغربي. هذه الكتب انتشرت في المغرب حيث كان الحرص مُركَّزًا على قراءة نافع، وظهرت فيه قصيدة رجز كثيرة الاستعمال والشروحات بعنوان «الدرر اللوامع في أصل ما قرأ الإمام نافع» لأبي علي بن محمد البَرّي (ت ٧٣٠). انظر بروكلمان ٢، ٢٤٨.

(١١٧٢) «الفهرست»، ٣١.

(١١٧٣) ياقوت، «الإرشاد» ٧، ١٧٥، ١ (نافع!).

(١١٧٤) حاجي خليفة، انظر تحت «مفردات».

(١١٧٥) انظر الحاشية السابقة.

(١١٧٦) فهرس بريتسل، رقم ٣٣.

(١١٧٧) المصدر نفسه، رقم ٢٧.

(١١٧٨) ياقوت، «الإرشاد» ٢، ١١٨، ٦.

(١١٧٩) المصدر نفسه، ٦، ٣٠٢، ١.

(١١٨٠) انظر أعلاه ص ٦٥٥.

ز) كتابات حول التجويد

أقدم مؤلَّف عن التجويد هو الشعر الذي صاغه الحاقاني (ت ٣٢٥)[١١٨١] من ٥٧ بيتًا على البحر الطويل بقافية «ري». وتدعو هذه الأشعار إلى حُسن الأداء (تعبير تجويد لم يكن يُستعمل بعد)، وتُعدد عناصره، وتَذكر طرق الإلقاء، مثل التحقيق والترتيل والحدر. ويُبرز الشعر بوضوح أنَّ علم الإلقاء جاء من آداب حمَلَة القرآن. ومن ناحية أخرى يشير الثراء في المصطلحات الملحمية ـ الصوتية، وبروز بعض القواعد النحوية إلى مدى استيعاب تطبيق المطلب التجريديّ بحسن الأداء لأهم قواعد علم اللغة. ويظهر مزج الفقه مع اللغة بوضوح في كتاب «الرعاية» لأبي محمد مكي (ت ٤٣٧) الذي يعتبر نفسه أول مؤلِّف لكتاب تجويد.[١١٨٢] الجزء الاول من هذا الكتاب يعالج الإرشادات ومحامد قراءة القرآن وما إلى ذلك. أما الجزء الثاني فيركّز على الناحية اللغوية، خاصة ما يختصّ بالحروف الساكنة ومخارج النطق والخصائص واتصال هذه الحروف وازدواجيتها. وفي الفصل الأخير يعالج النون والتنوين في النطق في السياق. وفي مؤلف أبي عمر الداني (ت ٤٤٤) «التحديد»،[١١٨٣] الذي نشر في الوقت نفسه مع الكتاب السابق، لا نجد الفصل الاعتراضي الطابع، بل نراه يطوِّر نفسه باستقلالية،[١١٨٤] ويضيف معلومات لغويّة وصوتيّة. هنا تبرز الصفة التمهيدية التعليمية للتجويد، ويجري توضيح المصطلحات الفنية. وإلى جانب الحروف الساكنة تعالَج بالتفصيل صيغ نطق حروف المدّ، والإمالة، والسكون، والإشمام، والروم. ولم تصلنا إلا آثار من كتاب مشابه للأهوازي (ت ٤٤٦).[١١٨٥] وفي كتاب «في اللحن الخفيّ»[١١٨٦] الذي أصدره دي

[١١٨١] بروكلمان ١، ١٨٩، شرَحه الداني (طبقات ١، ٥٠٥، ١١).

[١١٨٢] انظر المقدمة، فهرس بريتسل رقم ٣٨.

[١١٨٣] فهرس بريتسل رقم ٣٩.

[١١٨٤] يذكر Ahlwardt حوله (المجلد ١، ص ٢٤٤) عددًا من الكتب، وأشهرها الكتاب الذي طبع قبل فترة قصيرة «التبيان في آداب حملة القرآن» ليحيى النووي (ت ٦٧٦).

[١١٨٥] في استشهادات «الإقناع» لابن البانش (انظر أعلاه ص ٦٥٠) و«الموضح» (انظر أدناه).

[١١٨٦] *Notices et extrait des manuscrits* المجلد ٩ (١٨١٣)، ص ١٠ ـ ٥٨. وقد أثّر الخلط المستمر بين «خفّ» و«حقّ» بقيمة النص.

ساسي (de Sacy)[١١٨٧] يعالج صاحبه المقرئ أبو الفضل الرازي (ت ٤٥٤) المادة نفسها من وجهة نظر أخرى.[١١٨٨] وتشمل معالجة الأخطاء اللغوية المرتَّبة حسب مخارج النطق تلك الأخطاء التي يمكن في بعض الحروف الساكنة تفاديها، سواء حين تكون وحدها أو متماسّة مع سواها. ويذكُر ترتيب المادة تحت مفهوم «لحن» بالخاقاني الذي يطالب بمعرفة اللحن حتى يمكن تفاديه. يعود أصل هذا المطلب إلى ما ينسَب لعمر من قول «تعلّموا اللحن في القرآن».[١١٨٩] ويوجد في مكتبة الدولة في برلين، رقم ٤٩٩، كتاب «الموضِح» لمؤلّف مجهول (نسخ في العام ٧٨٥)، وهو يستند إلى عرض الأهوازي، ويعود إلى القرن السادس. هذا العرض العميق والمستند غالبًا إلى مراجع قديمة يعالج في المقدمة علم اللحن، ثم في ثلاثة فصول الحروف الساكنة واتصالات هذه الحروف، وبشكل أقصر، حروف المد وانعدامها، وفي الختام طرق الإلقاء مستندًا، على ما يبدو، على ملحق الأهوازي.[١١٩٠]

كتب السخاوي (ت ٦٤٣) بعد ذلك بثلاثة قرون «التجويد» في ٦٤ بيتًا من بحر الكامل وبقافية «آني»، وأراد بذلك أن ينافس الخاقاني.[١١٩١] إلا أنَّ صاحب الأثر الكبير في معالجة هذه المادة كان ابن الجزري (ت ٨٣٣)[١١٩٢] الذي يُعَدّ آخر ممثّلي علم القراءات. وتتكوّن المقدمة الجزرية من ١٠٧ أبيات من بحر الرجز. إلى جانب ذلك اشتغل ابن الجزري بالمادة مرتين، مرة في المؤلف الخاص «التمهيد»،

[١١٨٧] المقصود هو عدم دقة النطق، على عكس «اللحن الجلي»، أي الخطأ النحوي الحقّ. وكلمة لحن تعني أيضًا «طريقة الكلام» و«النغم».

[١١٨٨] ابن الجزري، «طبقات»، ١٥٤٩.

[١١٨٩] يوجد كتاب مشابه بعنوان «كتاب التنبيه على اللحن الجلي واللحن الخفي» (اسطنبول وهبي أفندي، ٤٠، الرقاقة ٤٤، وجه ٢ ـ ٥١ وجه ١) لأبي الحسن الرازي السعيدي. وللأسف لم أتمكن من دراسة محتوى هذا الكتاب.

[١١٩٠] يذكر أن مرجعيه هما الخليل وسيبويه، وشارحيه هم مبرمان والسيرافي، وقطرب والمازني والجرمي وابن دريد، والفرّاء، وابن كيسان، وابن مجاهد وبعض القراء السبعة.

[١١٩١] بروكلمان ١، ٤١٠.

[١١٩٢] المصدر نفسه ٢، ص ٢٠١وو.

ومرة في فصل من كتاب «النشر»، قائم على كتاب «التمهيد». وتذكّرنا خطة «الجزرية» بكتاب «النشر». وقد خرج منها نظام مخارج النطق وأنواعه، ومن الفصل حول أنواع الإلقاء خرجت معلومات عامة عن التجويد، كهمزة الوصل مع التناول المضطرب للحروف الساكنة واتصالاتها في الفصول السابقة على هذا الفصل والتي تراعي الترقيق. فقد جرى تحت حرفي الضاد والظاء إيرادُ كافة الكلمات التي ترد في القرآن، بحرف الظاء. وهذا يعني نقل مادة غريبة عن التجويد من كتب متخصصة كثيرة حول الاختلاف بين الحرفين. وتعقب ذلك بعض الأشعار حول المدّ الذي جاء بسبب زيادة الاهتمام في الدروس الابتدائية في علم القراءة الناشئ حول حكم المدّ، وتلي ذلك معالجة موضوع الوقف. وتنضوي تحت التجويد قواعد هيئة الصوت في الكلمة المبدوءة بحركة (ألف الوصل في حالة السكون المزدوج) وآخر حرف أو حركة في الكلمة، وهما يشكّلان ختام القصيدة. قبل ذلك تتدخل عناصر العلم التي تحدد متى يجب على المرء أن يتوقف، ومتى يُسمَح له أو لا يُسمح له بذلك. كما جرت معالجة تفصيلية لفصلين معتبرين من العلم حول الرسم، وحول الحالات التي تكتَب فيها كلمتان في كلمة واحدة، وحول الحالات التي تكتَب في الكلمات المنتهية بشكل التأنيث «ـات» بدلاً من «ـاه».

إلى جانب الجزرية توجد مجموعة من الكتب التعليمية القصيرة والابتدائية التي كتبت حتى يومنا هذا باللغة العربية واللغات الإسلامية الأخرى. وأكثر هذه الكتب شعبية «تحفة الأطفال» (٦١ بيتًا) لأبي سليمان بن حسين الجمزوري (كُتب في العام ١١٩٨).[١١٩٣] وهو يكتفي، لإشباع الحاجات المتواضعة، بتعليم قواعد تجويد السورة الاولى. وكان الجعبري (ت ٧٣٢) كتب «الواضحة في تجويد الفاتحة». ولم يتوقف التناول العلمي للتجويد بعد الجزرية، بل استمرّ، ومثاله المتأخر كتاب «الدرّ اليتيم» لمحمد بن بير علي البركاوي (ت ٩٨١)[١١٩٤] الذي يتفوّق عما ورد في «النشر» في الدقة، ومراعاة اختلاف الآراء، لكنه لا يسمّي مراجعه.

(١١٩٣) سركيس *Dictionnaire*، ٧٠٨.

(١١٩٤) بروكلمان ٢، ٤٤٠.

ح) الكتب الخاصة بالوقف

تستوجب قراءةُ القرآن وصلَ أجزاء الكلام أو فصلَها، وهو ما يمكن تعلّمه في الدرس الشفوي. وبسبب الكثير من الغموض في القواعد النحوية كان كثير من المواضع مثارًا للجدل. لهذا السبب خُصّصت منذ زمن مبكر كتب خاصة لمعالجة مسائل الوصل والفصل. وذكر «الفهرست»[١١٩٥] حمزة وغيره من المراجع القديمة. والكتاب الأقدم الذي وصلنا من هذه الكتب هو كتاب أبي العباس المكتوب في النصف الثاني للقرن الثالث والذي هاجم كتاب «المقاطع والمبادئ» لأبي حاتم السجستاني (ت ٢٥٠)[١١٩٦]. الكتاب الأهم الذي نشأ في العصور الأولى هو كتاب «أيضاح الوقف والابتداء» لأبي بكر بن الانباري (ت ٣٢٧/٣٢٨).[١١٩٧] ويحتوي هذا الكتاب على جزئين، يبحث الأول منهما في قواعد الوقف المطلق، الذي هو أساسًا موضوع الأصول في مؤلفات القراءات العامة، ويبحث الجزء الثاني الوقف النسبي من وجهة نظر قواعد النحو، ويحتوي على أبحاث قيّمة للغاية حول الآراء النحوية الممكنة للقارئ والمؤلفين. ويعرف الكتاب نوعين من الوقف المسموح به: ١) التّام، وهو الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده، ولا يكون بعده ما يتعلّق به، ٢) والحَسَن، وهو الذي يحسن الوقف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده. والوقف الذي ليس هو بالتام ولا بالحسن يسمى «قبيحًا»، ومنه على سبيل المثال فصل المضاف عن المضاف إليه والمنعوت عن النعت. والكتاب الآخر المهم من هذا النوع هو «كتاب الوقف والاعتناف» لمؤلفه النحوي أبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (ت ٣٣٤).[١١٩٨] وهذا الكتاب، كما في أغلب الكتب اللاحقة له، لا يحتوي على باب خاص بالوقف المطلق، لكنه يحتوي على أبحاث نحوية وتفسيرية.

[١١٩٥] نسخة فلوغل ٣٦؛ في منار الهدى (طبعة ١٣٠٧ انظر ادناه) ص ٤، س ٥، وحتى نافع ويعقوب.

[١١٩٦] المتحف البريطاني .or ١٥٨٩، البيان في الكاتالوغ خطأ! انظر حول ذلك فهرس بريتسل ص ٢٣٦.

[١١٩٧] فهرس بريتسل، رقم ٤٥.

[١١٩٨] المصدر نفسه، رقم ٤٦.

يُستفاد من هذا الكتاب والكتيّب الذي كتبه أحمد بن محمد بن أوس (توفي نحو العام ٣٤٠)[١١٩٩] وجود تصنيف قديم للوقف: التام، والكافي، والحسن. وهذا ما يشهد عليه قول لأبي حنيفة (ت ١٥٠) (في منار الهدى، [انظر أدناه] ص ٤، س ١٤) يصف فيه هذا التصنيف بأنَّه بدعة. ويوجد هذا التصنيف في الكتب اللاحقة مثل «المكتفي» للداني (ت ٤٤٤)، و«روضة النظير» لأحمد بن يوسف الكواشي (ت ٦٨٠).[١٢٠٠] وتعرِّف المقدمة الوقفَ الكافي بأنّه منقطِع في اللفظ متعلّق في المعنى. وقد كتب الحسن بن علي بن سعيد العماني (عاش بعد عام ٥٠٠ في مصر) كتابين عن الوقف والابتداء.[١٢٠١] ووجدُ أحد هذين الكتابين، وهو «المرشد»، توسعة في كتاب لاحق هو «المُقصِد لتلخيص ما في المُرشد في الوقف والابتداء»[١٢٠٢] لأبي يحيى زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦). وكما فعل «كتاب الأيضاح» لابن الانباري، بحث هذا الكتاب في قواعد الوقف المطلق، وقسّم الوقف النسبي حسب مثال أبي حاتم السجستاني إلى تامّ، وحسن، وكافٍ، وصالح، ومفهوم.[١٢٠٣] التقسيم نفسه تقريبًا نجده في كتاب كبير لاحق يدعى «منار الهدى» لأحمد بن محمد بن عبد الكريم الأشموني،[١٢٠٤] ويستغني هذا الكتاب عن تعبير «مفهوم»، ويقسم الوقف إلى «تام أتمّ»، و«حسن أحسن» وهلمّ جرًّا. ووجدت المقدمة التي كتبها محمد بن طيفور السجاوندي (توفي حوالى منتصف القرن السادس) انتشارًا واسعًا. وهذا المؤلف كتب كتابين أحدهما صغير، والآخر كبير حول الوقف والابتداء.[١٢٠٥] ويفرق كتاب السجاوندي في الوقف بين:

[١١٩٩] المصدر نفسه، رقم ٤٧.

[١٢٠٠] مخطوط برلين ٥٦٣؛ ابن الجزري، «طبقات»، رقم ٧٠١.

[١٢٠١] ابن الجزري، «طبقات»، رقم ١٠١٣.

[١٢٠٢] المصدر نفسه: «وزعم أنّه تبع أبا حاتم السجستاني».

[١٢٠٣] معنى «المفهوم»: آخر درجة قبل القبيح الذي يعرِّف بأنَّه «الذي لا يفهَم منهُ المراد».

[١٢٠٤] طبع عدة مرات، آخرها طبعة القاهرة ١٣٠٧؛ قارن سركيس، ٤٢٥.

[١٢٠٥] ابن الجزري، «طبقات»، ٣٠٨٤.

١) اللازم (يشير إليه بالحرف م): ما لو وُصل طرفاه، غُيِّر المرادُ.[١٢٠٦]
٢) المطلَق (ط): ما يحسُن الابتداء بما بعده.
٣) الجائز (ج): ما يجوز فيه الوصل والفصل لتجاذب المجيبين من الطرفين.
٤) الموجَز لوجهٍ (ز): ما يحتاج إلى تبرير.
٥) المرخَّص ضرورةً، لانقطاع النَفَسْ وطول الكلام (ض = ضرورة).

ويستعمل المؤلف لذلك حرفين آخرين: (ق) = قد قيل لعمل الوقف هنا و(لا) التي تمنع الوقف. وهذا النظام تعرَّض نظريًا وعمليًا للتوسعة، ومع ذلك ظلّ محافظًا على صلاحيته فيما بعد. وسارت على هذا النظام إشارات الوقف في نسخة القرآن القاهرية الرسمية.[١٢٠٧] وقد تم الاحتفاظ بالحروف ج، لا، م، وترك حروف ض، ز، ط، وأُضيف للنظام فرع لصفة جائز: «صلى» لعرض موضع يجوز فيه الوقف، لكن الوصل فيه أفضل، و«قلى» لوصف المواضع حيث يجوز الوقف، لكنه أفضل من الوصل. كما أضيف رسم (∴) للحالات القليلة جدًّا حيث التبعية النحوية للكلمة مشكوك فيها، والوقف على الكلمة يمنع الوقف على غيرها على سبيل المثال ﴿لا ريب فيه هدىً﴾ سورة البقرة ٢: ١/٢، يمكن أن تتبع فيه كلمة «ريب» وتأخذ الوقف، كما يمكن أن تتبع «هدى»؛ ولذا يكون الوقف على «ريب».

ط) كتابات حول تعداد الآيات

لم يتعرض تعداد آيات القرآن إلا لذبذبة لا تستحق الذكر. وفي القرن الثاني وُصفت سبعة أنظمة لعدّ الآيات وهي:[١٢٠٨] المدني الأول ٦٢١٧ آية، المدني الآخر ٦٢١٤ آية، المكي ٦٢١٩، البصري ٦٢٠٤، الكوفي ٦٢٣٦، الشامي ٦٢٢٦ (او ٦٢٢٧)، الحمصي ٦٢٣٢. والفرق بين هذه التعدادات يتوزع بقدر مختلف على

[١٢٠٦] على سبيل المثال: «ما هم بمؤمنين. يخادعون الله». وعند عدم الانتباه للوقف تفهم «يخادعون» كصفة للمؤمنين.

[١٢٠٧] قارن Bergsträßer, *Koranlesung in Kairo* I (Islam 20, 1932) 9.

[١٢٠٨] أخذت البيانات من بحث متخصص اجراه الدكتور أ. شبتالر A. Spitaler، ميونيخ، وسينشر قريبًا في منشورات لجنة القرآن التابعة للاكاديمية البافارية للعلوم. والارقام بين قوسين تعني التعداد المخالف في الرواية.

السور، فبينما لا يوجد أي فرق في ٢٨ سورة يظهر في سورة طه (٢٠) ٢٤ فرقًا، وفي سورة الواقعة (٥٦) ١٧ أو ١٦ فرقًا؛ ونظرًا لأنَّ عدّ الآيات لا يرتبط داخليًا، بل عمليًا، بمنهج الوقف، ولأنَّ المعرفة بنهاية الآية لها في بعض الأحيان أهمية عملية في منهج الإمالة، فإنَّ الاهتمام بالبحث النظري لعدّ الآيات ظلَّ دائمًا حيًّا في مجال تدريس القرآن. وتبين المقدمة في كتابين وصلا إلينا أنَّ نشأة عدّ الآيات لم تكن بسبب حاجة قراءة القرآن، بل بسبب حاجة كتابته. ويقترب الكتابان من ناحية المحتوى كثيرًا، وبشكل ملفت للنظر أحيانًا، من الرواية الصغيرة للتوراة. وأول الكُتّاب لمثل هذه المؤلفات هم مراجع من القرن الثاني.[١٢٠٩] ومما وصل إلينا «كتاب البيان» لأبي عمر الداني (ت ٤٤٤)،[١٢١٠] و«كتاب في عدد سور وآي القرآن» لأبي القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي[١٢١١] (في الوقت ذاته مع الكتاب السابق)، و«كتاب عدد آي القرآن» لتلميذ أبي بكر النقاش، أبي حفص عمر بن علي بن منصور،[١٢١٢] وكتاب «مُبهج الأسرار» لأبي العلاء العطَّار (ت ٥٦٩).[١٢١٣] والمصادر الأخرى حول هذا الموضوع توجد في عدد من كتب القراءات مثل «روضة الحفاظ» للمعدِّل، و«لطائف الأسرار» للقسطلاني، و«الإتحاف» للبنائي.

ي) أعمال حول كتابة القرآن

كانت معرفة الطرق القديمة لكتابة القرآن شرطًا لا غنى عنه لتدريس القرآن، وتزيد في أهميتها عن عدّ الآيات. ولم تكن صياغات النص بل الصفات الهجائية هي المحدِّدة للنطق، على سبيل المثال، في الإمالة والوقف المطلق، وعلى وجه

[١٢٠٩] «الفهرست» ٣٧؛ حول المصادر المتأخرة انظر Ahlwardt ١، ص ١٧٤.

[١٢١٠] فهرس بريتسل، رقم ٥٠.

[١٢١١] المصدر نفسه، رقم ٥١.

[١٢١٢] مكتبة الدولة البروسية، برلين، مخطوط رقم or. qu. ١٢٨٦.

[١٢١٣] فهرس بريتسل، رقم ٥٢.

الخصوص، في تسهيل الهمز في الوقف. لهذا السبب ساد في كل الأوقات استعمال كتب الهجاء العثمانية النموذجية. والأشهر من بين هذه الكتب التعليمية هو كتاب «المقنع» لأبي عمرو الداني (ت ٤٤٤).[١٢١٤] ويعالج الكتاب في فصل تمهيدي تاريخ تثبيت نص القرآن ثم خصوصيات الكتابة العثمانية في مقابل ما كان يوجد في أيام المؤلف من روايات معتادة وقديمة حول صفات الأمصار التي لم تكن ذات طبيعة هجائية بحتة، بل في جوهرها صياغات نصية. ومراجع الكتاب الرئيسية هي مؤلفات قديمة من بينها «هجاء السنّة» لغازي بن قيس الأندلسي (ت ١٩٩) (ومنه أخذت بشكل رئيسي البيانات عن المخطوطات المدنية) و«كتاب في هجاء المصاحف» لمحمد بن عيسى الإصبهاني (ت ٢٣٥)، والكتاب المذكور أعلاه «أيضاح الوقف» لأبي بكر بن يوسف وأبي عبيد القاسم بن سلاّم.[١٢١٥] ويعتبر الأول واحدًا من أهم العلماء في هذا المجال. ويبدو أنّه لم يطّلع على كتاب قديم، ما زال موجودًا، عنوانه «كتاب المصاحف» للمحدّث المعروف أبي داود السجستاني (ت ٣١٦)[١٢١٦] الذي يتميز عن كتاب «المقنع» ببياناته الكثيرة جدًا حول صياغات النص من جانب مراجع القرآن القديمة. والكتاب مهم جدًّا للشواذّ، ويقدِّم في جوهره قوائم الفروق نفسها عند الأمصار، لكن مع تفصيلات قيّمة حول الصفات الهجائية والقوانين والبيع وما إلى ذلك. وكما الحال في «التيسير» صاغ الشاطبي (ت ٥٩٠) «المقنع» شعرًا في ٣١٠ أبيات من بحر الطويل، «عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد»، وعلّق عليه كثيرًا.[١٢١٧] وفي وقت متأخر انتشرت بالاخص في المغرب انتشارًا واسعًا قصيدة من بحر الرجز بعنوان «مورد الزمان»

(١٢١٤) نشره بريتسل في ببليوتيكا اسلاميكا ٣، ١٩٣٢.

(١٢١٥) لا يذكر كتابه «اختلاف المصاحف».

(١٢١٦) دمشق، الظاهرية، حديث ٤٠٧. المصورات عنه موجودة لدى لجنة القرآن التابعة للأكاديمية البافارية للعلوم. ومن المتوقع أن يُصدر البروفسور جيفري (القاهرة) قريبا طبعة من هذا الكتاب.

(١٢١٧) بروكلمان ١، ٤١٠؛ Ahlwardt ١، ص ١٩٢ ب؛ سركيس، ببليوغرافيا، ١٠٩٢. وقد صدرت طبعة جديدة في قازان ١٩٠٨ (مع شرح جديد).

لأبي عبدالله محمد بن محمد الخرّاز (ت ٧١١).[١٢١٨] لمزيد من المصادر انظر أعلاه (ص ٤٦٥) وفي مقدمة «المقنع». وحول تنقيط القرآن انظر أدناه ص ٦٨٤وو.

ك) كتب تفسير القرآن كمصادر لعلم القراءات

إلى جانب كتب القراءات بالمعنى الضيق تعتبر كتب شرح القرآن، طالما أنها تتناول أبحاثًا نحوية وموسوعية وتفسيرية، مصدرًا رئيسًا لعلم القراءات. وينطبق ذلك في المقام الأول على بحث القراءات الشاذّة. ونظرًا إلى أنّنا لم نراعِ هذه الكتب بهذا المعنى في الجزء الثاني من هذا المؤلَّف، وفي الوقت ذاته، بسبب طباعة كثير منها منذ ذلك الحين، واكتشاف مخطوطات لها، بدت لنا كتابة الملخَّص التالي عنها ضروريّة. أعتمد في البيانات التفصيلية التالية، إذا كانت على شكل كتب تفسيرية مطبوعة، على تبليغٍ وديّ من الاستاذ أ جفري (A. Jeffery)، القاهرة، الذي بحثها منهجيًا حسب القراءات، وينوي الاستفادة منها في إصدار نسخة قرآن نقدية.

١) «جامع البيان في تفسير القرآن» لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠). والكتاب مُتاح في طبعتين مصريتين هما: الميمونية ١٣٢١ والأميرية ١٣٣٠. وطبعة الأميرية أفضل من طبعة الميمونية، لكنَّ الطبعتين تحويان أخطاء كثيرة، ويبدو من الأفضل إعادة طباعتهما. وقد كتب هرمان هاوسلايتر (Herman Haußleiter) لطبعة الميمونة ثبتًا بالمواضع.[١٢١٩]

يسجّل الطبري كافة الفروق المهمّة بين القرّاء السبعة، لكنه نادرًا ما يذكرهم بالاسم. وهو يفضّل غالبًا قراءة عاصم، وبالذات رواية أبي بكر، أكثر من رواية حفص. وكثيرًا ما يستشهد من بين القراءات الشاذة بنصوص أبيّ بن كعب وعبدالله بن مسعود، وبعض النصوص من الخليفة الأول، ومن علي وابن عباس. وكقاعدة،

[١٢١٨] بروكلمان ٢، ٢٤٨؛ ابن الجزري، «طبقات»، ٣٣٩٤.

[١٢١٩] ثبت لشرح القرآن للطبري، ستراسبورغ ١٩١٢.

تخلو استشهادات الشواذ لديه من الأسماء. رغم أنَّ جمعه لهذه الصياغات يتصف بالأهمية، إلا أنَّه ليس مثمرًا كثيرًا.

٢) «معالم التنزيل» لأبي محمد الحسين الفرّاء البغوي (ت ٥١٦). توجد من هذا الكتاب نسخة هندية، بومباي ١٢٩٦، ونسختان قاهريتان، واحدة منهما على هامش تفسير الخازن مطبوعة في ٧ مجلدات من الطوبي ١٣٣١ـ ٣٢، والأخرى في النصف الأسفل من طبعة «المنار» من تفسير ابن كثير (انظر رقم ٩) ١٣٤٧. والطباعة على هامش الخازن أفضل.

يقدّم البغوي دائمًا تقريبًا الاختلافات الرئيسية للسبعة المشهورين، ويسميهم عادة بالاسم. ويضيف إليهم بانتظام يعقوب وأبا جعفر. عدا عن ذلك، يورد الصياغات المعروفة لابن مسعود وأبيّ وغيرهم. وفي بعض الأحيان يستشهد بقراءات الأعرج وأبي رجاء والحسن وابن أبي إسحاق وغيرهم. ولا يذكر البغوي مراجع لصياغاته.

٣) «الكشاف عن حقائق التنزيل» لجار الله الزمخشري (ت ٥٣٨)، إصدار ناساو ليس (Nassau Lees)، مجلّدان، كلكوتا ١٨٥٦ ـ ٥٩. وتوجد منه عدة طبعات قاهرية. طبعة كلكوتا هي الأحسن، حتى وإن لم تكن صحيحة تمامًا.

يتصف الزمخشري بالعشوائية في إيراد القراءات. ولا يورد كل السبعة، لكن الكثير من القراءات الشاذّة. غالبًا ما يذكر المؤلّف أصحاب القراءات الشاذّة، لكنه كثيرًا ما يغفل ذكر مصدرها. ومن مصادره ابن جني وابن خالويه وابن مجاهد.

٤) «مفاتيح الغيب» لمحمد فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦). يوجد من هذا الكتاب ثلاث طبعات قاهرية: بولاق، ٦ مجلدات، ١٢٧٩ ـ ٨٩؛ الأميرية، ٨ مجلدات، ١٣١٠ (طبع مرة ثانية ١٣٢٤ ـ ٢٧)؛ الحسينية، ٨ مجلدات، ١٣٢٧؛ واسطنبول ١٢٠٧، ٨ مجلدات، مع طبعة هامشية من «إرشاد العقل» لأبي السعود (انظر رقم ١٤).

يتصف الرازي بأنَّه متناقض في معالجة القراءات. فمرة يقدّم صياغات مشهورة وشاذّة شبه كاملة، ومرة أخرى يكتب فصولاً كاملة من دون أن يذكر قراءة واحدة. وينقل إلى حد بعيد عن الزمخشري (أو ربما عن مصادره)، ويستشهد بعض المرات

بقراءات مهمة لا نجدها عند الزمخشري. ولا يذكر الرازي مصادر قراءاته، لكنه عند بحثها يسجل آراء الزمخشري وغيره من المراجع.

٥) «إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جامع القرآن» لأبي البقاء العكبري (٦١٦). توجد من هذا الكتاب طبعات كثيرة منها شرف، القاهرة ١٣٠٣، في جزئين؛ الميمونية، مجلدان، ١٣٠٢؛ طبعة على الهامش لتفسير الجمل الكبير (للجلالين)، طهران ١٨٦٠؛ ونسخة منه طبعت حديثًا في القاهرة، تقدُّم، ١٣٤٨، ٤ مجلدات.

كتاب العكبري ثريّ بالقراءات الشاذة، لكنه نادرًا ما يذكر، للأسف، القرّاء. ولا يذكر أبدًا المصادر التي يأخذ منها معرفته.

٦) «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» لأبي سعيد بن عمر البيضاوي (ت ٦٨٥). من بين الطبعات الكثيرة تبرز طبعة هـ. ل. فلايشر **(H. L. Fleischer)**، مجلّدان، لايبتسغ ١٨٤٦ ـ ٤٨. ومن بين الطبعات الشرقية نذكر الطبعة الحديثة التي أخرجها الحلبي في ٥ مجلدات، ١٣٣٠، مع التفسير الكبير للكازَروني.

يتصف البيضاوي بالتبعية للزمخشري، حتى وإن كان لا يأخذ بكافة قراءاته. وهو يستشهد أحيانًا بقراءات لا توجد عند الزمخشري أو الرازي. وأحيانًا يذكر قراءة لا توجد لدى العكبري. رغم ذلك، لا يمكن وصف مادته بانها غنية بالقراءات. وهو يذكر إلى جانب السبعة يعقوب باستحباب كبير.

٧) «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» لأبي بركات النسفي (ت ٧١٠). وتوجد من هذا الكتاب نسخة هندية، بومباي، ١٢٧٩، وطبعات مصرية، مجلدان، ١٣٠٦، ومجلدان، سعادة ١٣٢٦، وطبعة على هامش بعض طبعات تفسير الخازن. وثمة طبعة جديدة، نسخة سعادة، ٤ أجزاء، ١٣٣٣.

والكتاب تفسير قصير جدًّا، يذكر عادةً القراءات الرئيسية للسبعة، وأحيانًا احدى القراءات الشاذّة مع اسم القارئ.

٨) «البحر المحيط» لأبي حيّان النحوي الأندلسي (ت ٧٤٥)، مطبوع في ٨ مجلدات، القاهرة، ١٣٢٨ على نفقة سلطان المغرب. وطبع على الهامش تفسير

«النهر المادّ» لأبي حيان، و«الدر اللقيط من البحر المحيط» لتلميذه القيسي.[1220]

يمثّل أبو حيان تقاليد الغرب في الأندلس على الرغم من دراسته في مصر ومكة. وكتابه ثري للغاية بالقراءات الشاذّة التي يجتهد كثيرًا في بحثها. ويوجد لديه عدد من القراءات التي لا يعرفها الشُّرّاح السابق ذكرهم. ويتميز أبو حيان أيضًا بطريقة خاصة به عند استشهاده بمصادره. في المقدمة يستشهد بكتاب «الإقناع» لأبي جعفر بن الباذش كأحسن مرجع عند السبعة، وبكتاب «المصباح» للشهرزوري كأحسن كتاب حول العشرة. كما يستشهد بكتاب «الكامل» للهذلي، و«كتاب التحرير» و«كتاب الروضة» لأبي علي الحسن ابن محمد بن إبراهيم البغدادي، و«الكشاف» للزمخشري، و«إعراب الشواذ» لابن خالويه، و«كتاب التبيان» لأبي الفتح الهمذاني، و«كتاب العين» للخليل بن أحمد، و«كتاب اللوامح في شواذ القراءات» للرازي، و«الكامل» لأبي القاسم الجبّاري، و«المحكم» لأبي سِيدَة. عدا عن ذلك، يأخذ مادته من أبي عبيد، ومن أبي حاتم، وأبي علي الفارسي، والطبري، وأبي البقاء، والعكبري، والمهداوي، وابن عطية، والداني، والقرطبي، ومكيّ، والزجّاج، والشاطبيّ، وأبي علي الأهوازي، والمبرِّد، وابن قتيبة، والقشيري وغيرهم.

على هامش «النهر» نجد إزالة للغموض الذي يرد أحيانًا في النص، وفي بعض الأحيان تصحيحات للأغلاط. كتاب «الدر» إزاءه قليل الفائدة.

٩) «التفسير» لابن كثير أبي الفداء إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤). وهو مطبوع على هامش «فتح البيان في مقاصد القرآن» للقنُّوجي، ١٠ مجلدات، بولاق ١٣٠٠ ـ ١٣٠٢، وكذلك كطبعة على هامش كتاب البغوي، مطبعة المنار، القاهرة ١٣٤٧. والنسخة الأولى أفضل باشواط.

ابن كثير عشوائي في إيراد القراءات. فهو طورًا يورد عددًا كبيرًا من القراءات الشاذّة، وتارة، عكس المتوقَّع، تغيب قراءات السبعة تمامًا. ومن النادر أن يورد

[1220] طباعة النص سيئة وخاصة المجلدين ٧ و٨، ويبدو انهما طبعا بتعجل كبير. ولا يحتوي النص على اخطاء مطبعية كثيرة فقط، بل ايضًا وعلى حذف واضح لبعض المواضع.

ابن كثير قراءات لا توجد عند أبي حيان أو العكبري. وأحيانًا يستشهد بأحد القرّاء لقراءةٍ لا توجد أبدًا في الشروحات الأخرى. والقراءات عادة بدون تعليل، لكنه يورد هنا وهناك مصادر مثل الزمخشري والداني والقرطبي وابن عطية وأبي بكر ابن داود وابن مردويه وكتاب أبي عبيد «فضائل القرآن».

١٠) «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» للقميّ النيسابوري (ت ٧٠٦؟). وهو طبعة هامشية لطبعتي الطبري (رقم ١). عدا عن ذلك طُبع مرتين، ١٢٨٠ و ١٣١٣، في طهران. انظر أعلاه الحاشية ١٢٤.

يضع الكاتب مقدمة قصيرة في القراءة، يوضح فيها أنَّه يلتزم بالقراءات المشهورة التي يعترف منها بعشرة، وفي الحالات الخاصة بغيرها. الكتاب مفيد، لانه يورد أحيانًا الاختلافات الصغيرة بين العشرة (من الروايات غير المعروفة). وفي بعض الأحيان يستشهد بقرّاء غير مشهورين عندما يتوافقون مع القراء المشهورين. ويذكر أنَّ مصدره الرئيسي هو كتاب «التفسير» الكبير للرازي (انظر رقم ٤).

١١) «تفسير الجلالين» الذي بدأه جلال الدين المحَلِّي (ت ٨٦٤) وأنهاه جلال الدين السيوطي (ت ٩١١). وتوجد من الكتاب طبعات لا تحصى مع الشرح الكبير أو بدونه. والكتاب ليس ثريًا بالقراءات والصياغات، إنَّما يذكر فقط القراءات السائرة من دون المصادر.

١٢) «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» للسيوطي في ٦ مجلدات طبعت في القاهرة ١٣١٤. ويعطي الكاتب عددًا وافرًا من القراءات، لكن يندر إيراده لقراءات غير معروفة في المؤلفات الأقدم. ويفضّل الكاتب إيراد الإسنادات لقراءاته والاستشهاد بعدد كبير من المراجع القديمة. ومن مصادره ابن الانباري، أبو داود، الترمذي، الوكيع، أبو عبيد، الفريابي، الخطيب، عبد بن حميد، الثعالبي وغيرهم. ويعتبر الكتاب في بعض الأحيان مفيدًا لضبط البيانات الغامضة في الشروحات الأخرى القديمة.

١٣) «السراج المنير» للخطيب الشربيني (ت ٩٧٧)، ٤ مجلدات، القاهرة،

١٣١١، وعلى الهامش شرح البيضاوي. طبعاتان قديمتان في عام ١٢٨٥ و ١٢٩٩.

لا يخرج الكتاب إلا نادرًا عن القراءات المهمة للسبعة. ويستشهد بها بدون بيانات عن المصدر.

١٤) «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم» لأبي السعود العمادي (ت ٩٨٢)، مجلدان، بولاق، ١٢٧٥ و ١٢٨٥، وأيضًا على هامش الطبعتين القاهريّتين للرازي. يستند الكتاب بالأساس إلى الزمخشري والبيضاوي، ويستشهد بالقراءات من دون القراء.

١٥) «عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي» المعروف باسم «حاشية الشهاب» لشهاب الدين الخفاجي (ت ١٠٦٩)، ٨ أجزاء في ٤ مجلدات مع تفسير البيضاوي على الهامش، بولاق ١٢٨٣.

الكتاب ثري بالصياغات الشاذّة ومفيد بسبب العناية التي يبديها المؤلف في عرض المادة التي جمعها. وهو يساعد على مراجعة المواضع المشكوك فيها في الكتب الأخرى. وفي بعض الأحيان يذكر المؤلف مصادره: الزمخشري وابن جني (المحتسب) والداني وابن الجزري (النشر) وأبو حيّان والسجاوندي وأبو حاتم وغيرهم.

١٦) «فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير» لمحمد بن علي الشوكاني اليماني (١٢٥٠)، ٥ مجلدات، القاهرة ١٣٤٩.

الشرح عبارة عن جمع لنصوص، بعضها مطبوع. والمؤلّف عربي من الجنوب، وكان في وسعه الاطلاع على كمية من المواد التي لا يحصل عليها الكتاب في الغرب. وهو يستشهد دائمًا عند استعراض القراءات بعدد من المراجع كأبي عبيد وأبي حاتم والزمخشري وابن الانباري والترمذي والوكيع (تفسيره) وسعيد ابن منصور وابن أبي داود وعبد الرزاق (التفسير) والقرطبي والطبري وعبد بن حميد وغيرهم.

١٧) «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» لمحمود الآلوسي البغدادي (١٢٧٠)، ٩ مجلدات، بولاق ١٣٠١ـ ١٣١٠، طبعة حديثة، المنيرية،

٣٠ جزءًا، القاهرة، من دون تاريخ. يتصف الكتاب بأنّه جمع لشروحات مطبوعة ومخطوطة. وهو ثري بالقراءات ومساهماته من المصادر الثانية ليست كثيرة.

١٨) وجدتُ بعض الكتب الجديرة بالاعتبار، كتبها شُرّاح قرآن شيعة: «مجمع البيان في تفسير القرآن» (هذا هو عنوان الكتاب في نسخة الطباعة الحجرية، وفي مقدمة الكتاب يوجد عنوان مختلف هو «كتاب مجمع البيان لعلوم القرآن») لأبي علي الفضل بن حسن التبريزي (ت ٥٤٨) (أُلِّف الكتاب في العام ٥٣٦).[١٢٢١] وتوجد من الكتاب طبعة حجرية، طهران ١٢٧٥، في مجلدين، يضمان ٥٦٠ و ٤٣٦ صفحة (غير مرقَّمة). وحسب ما ذكره سركيس في البيبليوغرافيا العربية، ١٢٢٧، توجد طبعة حجرية من عام ١٣١٤.[١٢٢٢]

من الواضح أنَّ قدوة كتاب التفسير هذا هو كتاب «الحجة» لأبي علي الفارسي (انظر أعلاه ص ٦٤١) الذي يستشهد به كثيرًا. وكما «الحجة»، كذلك «مجمع البيان» يبرز فروع شروح القرآن: القراءات، والحجج، واللغة، والإعراب، والمعاني. لكنه على العكس من قدوته يراعي غير السبعة (في بعض الأحيان بأكثر من الراويين لكلّ منهم) وقراءة أبي جعفر ويعقوب، واختيار خلف وأبي حاتم السجستاني. إلا أنَّ بياناته حول السبعة تتصف غالبًا بعدم الدقة وعدم تصنيف الروايات. ويجد المرء الكثير من الشواذّ في القراءات، وتعليل ذلك في الإيراد المتكرر لكتاب ابن جني (انظر صفحة ٦٥٦) والزجّاج (انظر أدناه ص ٦٧٤). ويتفادى الكتاب ذكر شواذّ القراءات التي نجدها عند ابن جنّي، لكنه يهتم بها أكثر من ابن جنّي.

ما عدا كتاب «الحجة» الذي تعرّضنا له أعلاه على صفحة ٦٤١ نتعرّض في ما يلي لكتب التفسير التي وصلتنا في مخطوطات، والتي تعتبر مصادر مهمّة لتاريخ نص القرآن.

١) «كتاب معاني القرآن» لأبي بكر يحيى بن زياد بن عبدالله الفرّاء (ت

[١٢٢١] قارن بروكلمان ١، ٤٠٥.

[١٢٢٢] نود التأكيد على ان ما سبق ذكره لا يضم كل ما اورده سركيس من الطبعات والشروحات.

٢٠٧). وتوجد منه نسختان مخطوطتان مختلفتان نوعًا ما، هما نسخة اسطنبول، وهبي افندي رقم ٦٦ (تنقص بعض الاوراق في نهاية الكتاب) ونورو عثمانية (٤٠٩).[١٢٢٣] وربما كان الأمر يتعلق بنسختين مختلفتين لهذا الكتاب، قام المؤلف نفسه بكتابتهما للوقوف ضد طمع تجار الكتب.[١٢٢٤] إلا أن الاختلاف بين النسختين ليس جسيمًا، كما قد يلمِّح إليه هذا الافتراض.

يُعدّ هذا الشرح أهم مصدر لمعرفة قراءة القرآن الكوفية باعتباره آتيًا من مدرسة الكسائي مباشرة. ويجعل من النص المقدَّم غالبًا مع تعليل نصًا لا تعكّره الرواية الشفوية. وكثيرًا ما يستشهد للأسف بالقراءات الأخرى من دون ذكر المراجع، لكنه يذكر ابن مسعود وأُبيّ ابن كعب بكثرة، ما يؤمن قاعدة اكثر ضمانًا للحصول على قرآنهما، اكثر ممّا توفّره المصادر المتأخرة، التي تختلف غالبًا فيما بينها. ويعترف العرب أنفسهم لتوضيحات الفراء النحوية بأنّها أكمل جهدٍ بُذِل في علوم القرآن.

٢) «كتاب معاني القرآن» لتلميذ المبرِّد المشهور أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن الساري الزَّجّاج (ت ٣١٦). والكتاب موجود بعضه في حالة سيئة جدًّا كمخطوط في اسطنبول، عمومية ٢٤٧. ويعتبر مخطوط ولي الدين ٤٣ امتدادًا له (في حالة أحسن، مؤرّخ في ٣٦٨). وتحت اسم «تفسير ٦٣٢» تملك المكتبة المصرية كتابًا يحمل العنوان والمؤلف نفسهما، لكني لم أشاهد هذا الكتاب. وهو ثريٌّ بالبيانات عن الشواذّ، لكن لا يورد بالغالب أسماء القرّاء.

٣) «كتاب إعراب القرآن وتبيين ما فيه من النحو وذكر القراءات» لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل المعروف بالنحّاس (ت ٣٣٨). ويوجد من الكتاب مخطوط جيّد جدًّا، اسطنبول، عمومية ٢٤٥.

هذا الكتاب يشبه الكتاب الذي استشهدنا به أعلاه (ص ٦٦٢) للمؤلِّف نفسه حول الوقف باعتباره جمعًا ثريًا جدًّا لأقوال النحويين القدماء من كافة الاتجاهات

[١٢٢٣] 'Islamica 6, 1933/4, p. 16) Die Wissenschaft der Koranlesung. مخطوط المكتبة المصرية، تفسير، رقم ش ١٠، هو بحسب ملاحظ[illegible] الفراغ، نسخة عن مخطوط نورو - عثمانية.

[١٢٢٤] انظر Leipzig 1862), p. 131 [illegible] .G. Flügel, Die grammatis

حول حجج القراءة. ومع أنَّه لا يراعي في كل مكان بانتظام الشواذّ الا انه يورد قراءات ليست معروفة تمامًا. ويركّز الكتاب على الفروق بين المدارس البصرية والكوفية، وكاتبه تلميذ للزجّاج المذكور أعلاه، وهو يستشهد به بكثرة ملحوظة.

٤) ويوجد في المكتبة المصرية، تفسير ٣٨٥، كتاب للمؤلِّف نفسه يحمل عنوان «معاني القرآن».

الفصل الثالث: مخطوطات القرآن

١) الوضع الراهن لأبحاث المخطوطات

يظهر عند تأمل العلاقة العضوية الوثيقة بين قراءة القرآن ونص القرآن العثماني أنَّ دراسة المخطوطات لا تقدِّم جديدًا عن كتب القراءات، وأنَّ الاطِّلاع على كتب القراءات الشواذ قد يكفي للحصول على معرفة حول المخطوطات غير العثمانية. والواقع أنَّ مخطوطات القرآن فقدت منذ القرن الرابع أيّ دور لها في علم القرآن الإسلامي. أما معرفة خصائص هجاء النص العثماني المعتمد، والتي تعتبر ضرورية للتلاوة ولإنتاج المخطوطات القرآنية، فيمكن الحصول عليها من المصادر الثانوية التي تبحث في القرآن، والتي تعرّضنا لها آنفا (ص ٦٦٤و). وقد يشعر العلماء الغربيون بدورهم للوهلة الأولى بأنهم معفَون من مهمة بذل الجهد للمقارنة بين المخطوطات. والواقع أنَّ معرفة الاعتبار النسبي الذي يحظى به علم القراءات تظهر مدى فائدة بحث مخطوطات القرآن القديمة وتَعِد، على الأقل إذا لم تظهر فعلا نسخ القرآن غير العثمانية،[١٢٢٥] بمراجعة الرواية الإسلامية المحصورة وزيادة معرفتنا للفترة التي سبقت الأخذ بالمنهجية في علم القرآن. وبناء على اقتراح من غ. برغشترسر (Bergsträßer) أقرّت الأكاديمية البافارية للعلوم في ميونيخ خطةً

[١٢٢٥] كثيرًا ما سمعت شائعات حول ذلك من علماء مشارقة ومغاربة. لكن لم تتح لي حتى الآن الفرصة لتتبّع آثارها. ما يبدو مهمًا هنا هو الخبر الذي أُعلن عنه عدة مرات بأنَّه وُجدت في دمشق قبل الحرب نسخةٌ أصلها من حمص، تعود لمخطوط يتضمن مصحفًا غير عثماني. وكان محمد كُرد علي كتب في كتابه «خطط الشام»، المجلد السادس، صفحة ١٩٩، أنَّ ١٢ صندوقًا تحتوي على كتب قيِّمة جدًا من بينها مخطوطات قديمة جدًا للقرآن أُبعدت من دمشق أثناء الحرب. وليس صحيحًا أنَّ هذه المخطوطات وصلت إلى ألمانيا، كما يزعم. وللأسف لم توضع هذه المخطوطات حتى الآن في تصرّف البحث العلمي.

لجمع أكبر قدر ممكن من مصوَّرات مخطوطات القرآن القديمة التي وصلتنا، ومهّدت بذلك لأول مرة لبحث مادة هذه المصادر المهمة. ولما كان مشروع الاكاديمية هذا لا يزال في بدايته، يجدر النظر إلى البيانات المدوّنة أدناه على أنّها ليست نتائج، بل مجرد مقدمة عامة للموضوع ولمنهج البحث في المخطوطات.(١٢٢٦)

قادت الجهود الضخمة التي بذلها غروهمان (Grohmann) في العقود الأخيرة إلى تقدّم كبير في أبحاث علم المخطوطات العربية القديمة في مجال البرديات.(١٢٢٧) إلا أننا لا نزال نفتقد حتى للأبحاث التمهيدية المتعلّقة بمخطوطات القرآن القديمة.(١٢٢٨) كما لا توجد إلا فهارس قليلة جدًّا للمصاحف القديمة الموجودة لدينا. والمجموعة الثريَّة التي عثرت عليها حتى الآن هي تلك الموجودة في السراي في مدينة اسطنبول، وقد أُضيفت إليها منذ عام كافة المصاحف الكوفية

(١٢٢٦) انظر G. Bergsträßer, *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*, Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., 1930, H. 7. علاوة على تلك انظر O. Pretzl, *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, ebenda, 1934, H. 5.

(١٢٢٧) انظر على وجه الخصوص،
Corpus Papyrorum Raineri, III, Series arabica, ed. Ad. Grohmann, Vindobonae MDCCCCXXIV.

(١٢٢٨) راجع المقال القيم لـ ب. موريتز، (الخط العربي) *Arabische Schrift* في الموسوعة الاسلامية ١/ ٣٩٩ ـ ٤١٠؛ وأيضًا Bergsträßer, *Zur ältesten Geschichte der kufischen Schrift*, Zeitschrift des deutschen Vereins für Buchwesen und Schriftentum (1910), p. 49 - 66. ويجد المرء نسخًا للمصاحف في B. Moritz, *Arabic Palaeography*, Cairo 1905. وللاسف تنقص في هذا الكتاب ارقام المصاحف في المكتبات واحجام الالواح المستنسخة. كما لا توجد إشارات حول تقديرات العمر. ويعد مخطوط سمرقند نسخة قيّمة (انظر اعلاه الحاشية ٣٥)، ومن المصادر التي اعرفها حول الموضوع:
Landsdell, Russian Central Asia, London, 1885, I, 582; Chauvin X Nr. 94; *Bericht über die Kgl. Bibliothek Petersburg*, p. 346; *Materiarly... Statistica turkestanskago Kraja... ed. Maev. III*, 401.

وتوجد اعداد كبيرة من المستنسخات عند:
I. H. Möller, *Paläographische Beiträge aus der herzoglichen Sammlung in Gotha*, 1844.

وتوجد بعض العينات عند:
Palaeographical Society, Oriental Series, London 1875 - 1883; Silvester de Sacy, *Paläographie universelle* I, Paris 1839.

وحول المصاحف المزيّنة انظر Kühnel, *Islamische Kleinkunst*, Berlin 1925, p. 26 - 37.

الموجودة في مكتبات تلك المدينة. وتوجد مجموعة أخرى في متحف الأوقاف، كانت تضم في الأصل ١٦ نسخة، وأُضيف إليها مؤخرًا بعض موجودات مكتبات المدينة. وتضم المكتبة الوطنية في باريس مجموعة قيّمة من أجزاء القرآن القديمة التي تتميز بتعدد أنواع خطوطها. كما توجد مجموعة من المخطوطات القديمة جدًّا في المكتبة المصرية في القاهرة وفي جامع الأزهر. وأثناء الرحلة التي قمت بها في ربيع عام ١٩٣٤ إلى المغرب عثرت بشكل غير متوقَّع على نسخ قيّمة من القرآن. وأخيرًا تضم مكتبات غربية مختلفة مجموعات كبيرة وصغيرة (غالبًا أجزاء) من المصاحف.

٢) خط المصاحف القديمة

١) كانت المصاحف في القرون الأربعة الاولى تُكتب في الغالب بحروف تختلف عن الحروف العربية المائلة المعتادة التي حملت في وقت مبكر اسم الحروف «الكوفية». ولا يُعرَف بالضبط مصدر هذا الاسم (انظر أدناه ص ٦٨٣). ولا شك بأنَّ المقصود بهذا الوصف هو الخط المقتضب. وتتصف الحروف المختلفة لهذا الخط بضعف عناصرها الفنية، واقتصارها على علامة بسيطة معقوفة «ـلـ، ـا»، لمجموعة الحروف «ب، ت، ث، ن، ي» (ينطبق ذلك على هذه الحروف في بداية الكلمة وداخلها، أما شكل الحرف في نهاية الكلمة فهو مختلف في هذه الحروف وحروف المجموعات اللاحقة، وأحيانًا يكون الاختلاف في كتابة الحرف نفسه)، وعلى شكل دائرة في مجموعة الحروف «م، و، ف، ق»، وعلى موازيات طويلة لمجموعة الحروف «د، ذ، ص، ض، ط، ظ، ك». وفي الأزمنة القديمة لم يكن لبعض الحروف شكل موحَّد، فكان يظهر حرف «حـ» خطًّا مائلاً ينزل من اليسار إلى اليمين تحت خط السطر ويتقاطع معه، أو في شكله الحالي حيث يقع على خط السطر بزاوية حادة تتجه نحو اليمين. وتكتب الألف مع شرطة أفقية تتجه نحو اليمين أو بدونها، والعين« ـعـ» تقع على خط السطر وبزاوية مفتوحة

إلى أعلى «ـعـ» أو كنصف دائرة يحملها ساق «ـلـ». والهمزة التي تبدأ بها الكلمة لها شكل نصف دائرة مفتوحة إلى اليمين، وتصل أحيانًا (في مخطوط سمرقند وغيره) إلى ارتفاع الألف، لكنها تظل غالبًا ذات حجم صغير. ولأنَّ هذا النوع من الكتابة يتطلّب معرفة فنيّة عالية، تأرجح الخط في كل الأزمنة والاستعمالات لكتابة القرآن بين الخط ذي النوعية الفنية العالية والتقليد الناقص. ولا يمكن وضع التشكّل الفني للخطوط في نهاية فترة تطوّر معينة، خاصة وأنّنا نجد شكلاً نهائيًا في الخط المكتوب على قطع النقد والنُصب القديمة. ونجد الأشكال الأساسية مجدَّدًا في وثائق متأخرة، ما يدعونا لعدم الحديث عن أي تطوّر.[١٢٢٩] إلا أنه يمكننا بالنظر إلى تغيرات بسيطة في الأشكال،[١٢٣٠] وبالذات بالنظر إلى نهايات الحروف ذات الأشكال المختلفة كثيرًا، أن نُصنّف عددًا من المخطوطات المختلفة في مجموعات اسلوبية صغيرة تُظهِر استمرارًا معيَّنًا في الحجم وعدد الأسطر والهجاء. ويمكن تأريخ الإفراط المضرّ المتأخر (بعد القرن الثالث، عندما بدأ يكثر تأريخ المصاحف) في الخط الكوفي المنمّق أو «اليانع»، على سبيل المثال، المبالغة في التشديد على الاطوال العليا بالمقارنة مع جسم الخط، وتزيين الاطوال العليا، وأيضًا الخطوط المستقيمة الواقعة على خط السطر بزخارف ورق الشجر، ابتداء من القرن الخامس.[١٢٣١]

يأخذ العددُ الأكبر من المصاحف المكتوبة بالخط المقتضَب على رقوق الشكلَ

(١٢٢٩) التطور الوحيد الذي يستحق الذكر، كما ارى، هو وضع الميم على السطر خلافًا لما كانت عليه الحال في السابق، حيث كان نصفها فقط هو الذي يُوضع ثمته (إذا لم يكن ذلك غير ممكن بسبب الربط مع غيرها، قارن أدناه الصورة رقم ١).

(١٢٣٠) يرتبط بذلك تغيير دائرة الميم والواو، وأندر من ذلك الفاء والقاف، لأنصاف دوائر ونصف إجاصة ودائرة إهليلجية (قارن أدناه الصورة رقم ٢). ويبدو لي أنَّ إنشاء الدوائر كمثلثات ومربعات لم يحدث إلا في كتابة المصاحف المتأخرة جدًّا. وأقدم وثيقة أعرفها في هذا المجال هي مخطوط وقفية، متحف الأوقاف رقم ١٤٧٤ من العام ٣٢٧! ويقدِّم القرآن رقم ١١٤ من المكتبة المصرية مثالاً جميلاً جدًّا لكيفية تحوّل اليد نفسها إلى أسلوب آخر: فبينما كانت النون في البداية تدوِّر تدويرًا جميلاً، ظهرت فجأة بسنّ في أعلى اليسار، وهي تصل في النهاية إلى شكل إجاصة.

(١٢٣١) يُعدَّ مخطوط السراي، ريفان ك. ١/، المؤرّخ بعام ٩٠٩، من أروع مخطوطات هذا النوع.

الأفقي. ومن أقدم النسخ المعروفة لدينا نسخ مربعة الشكل تقريبًا، كما في نسخة الأوقاف ٣٧٣٣ (بالحجم الضخم ٦٣ : ٥٦ سم و١٢ سطرًا على الصفحة) التي تطابق في خطها وإخراجها نسخة المكتبة المصرية التي صوَّرها موريتس (Moritz) على الصورة رقم ١. وهذا الحجم يطابق حجم مخطوط سمرقند ومخطوط باريس ٣٢٤، ويوجد في كلٍّ منهما ١٢ سطرًا على الصفحة، لكن بمسلك مختلف للخطوط. ولدينا من الزمن القديم شهادات على عدم قبول الحجم الصغير وحجم الكراريس الذي كان مستعملاً للكتب. ويروى عن إبراهيم النخعي (انظر أعلاه ص ٥٩٧) وغيره ما يلي:[١٢٣٢] «كانوا يكرهون أن يكتبوا المصاحف في الشيء الصغير، [كان] يقول: «عظمّوا القرآن»». ويروى[١٢٣٣] عن الضحّاك انه «كان يكره الكراريس، يعني المصاحف تُكتب فيها»، وأيضًا قوله: «لا تتخذوا للحديث كراسة ككراسة المصحف». والواقع أنّنا نجد من بين المصاحف القديمة نسخًا ذات حجم كبير فقط. إلا أنَّ النسخ ذات الحجم الكبير الضخم، التي أشرنا إليها أعلاه، تتصف بالندرة، ولم تصلنا الاّ بسبب نفاستها.

٢) تتخذ مجموعة أصغر من المخطوطات في أسلوب خطها موقعًا وسطًا بين الحروف المقتضَبة والحروف المائلة المعروفة من البرديات. بالمقارنة مع الاطوال العليا التي غالبًا ما تصل إلى السطر السابق، تتصف هذه المجموعة بهيكل للخط مزدحم. وتميل الاطوال العليا إلى اليمين. وبصرف النظر عن بعض الأشكال الانتقالية المتأخرة كان لهذه المخطوطات دائمًا شكل عالٍ، وهي تكتب باستمرار بحبر أسود غامق (مصنوع من السخام) ليس له درجة سيولة واحدة. وبناء على أحد المواضع في فهرست ابن النديم[١٢٣٤] وصف كاراباسيك (Karabacek) هذا الخط بأنَّه حجازي. وعلى حد علمي، يشير تقسيم الآيات وغير ذلك من الصفات فعلاً

[١٢٣٢] ابن ابي داود، «كتاب المصاحف» (انظر أعلاه ص ٦٦٦) في الجزء الرابع، بداية باب تعظيم وتصغير المصاحف.

[١٢٣٣] المصدر نفسه، قبل ذلك بقليل.

[١٢٣٤] تحقيق فلوغل، ص ٦، سطر ٣: «فأما المكّي والمدني ففي ألفاتِهِ تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاعٌ يسيرٌ». ويترجم كارابيسك هذه الجملة بقليل من الدقة.

إلى انتماء هذا الخط إلى الدائرة الضيقة للمخطوطات المدنية ـ الدمشقية. أما فيما يتعلّق بالهجاء فهذه المخطوطات تمثّل درجة من درجات التطوّر، أقدم ممّا هي عليه أقدم المخطوطات المقتضَبة المعروفة لدينا. وهي ترتبط من ناحية أخرى بأقدم المخطوطات المقتضبة الخط الضخمة الحجم المذكورة أعلاه (مخطوط الأوقاف ٣٧٣٣ ومخطوط المكتبة المصرية) بواسطة خصائص إنشائية معينة، منها على سبيل المثال ما يوجد فيها من امالة الاطوال العليا إلى اليمين وفي طريقة كتابة ياء الختام (انظر أدناه الصورة ٨، السطر ١٠)، وهذا ما يوجد أيضًا في مخطوط باريس ٣٢٤. وبصفة عامة تكتَب فيها كلمة «شيء» على شكل «شاى».[١٢٣٥] كما تشترك هذه المخطوطات بنقص في كتابة الألف.

لكي نستطيع إظهار مدى النواقص التي تشوب الكتابة في هذه المجموعة من المخطوطات، سنستخدم مخطوط المكتبة الوطنية في باريس رقم ٣٢٨، ومخطوط اسطنبول، سراي المدينة ١ أ، لسورة آل عمران ٣: ٣٧/ ٣٢ ـ ٤٢/ ٣٧ (المكتوبة في نسخة القاهرة على الصفحة ٦٩). والملاحظ في هذا الموضع تطابق مجموعة المصاحف المقتضبة بشكل عام في الكتابة الناقصة مع النسخة القاهرية. كما يلاحظ أنَّ المواقع التي كُتبت هناك بشكل ناقص لم ترد مجدَّدًا. علاوة على ذلك، فإنَّ في المخطوطتين ١٥ كتابة أخرى ناقصة التصريف وبالذات ٨ مرات «قل» و«قلت» بدلاً من «قال» و«قالت»، «نبتا» (الآية ٣٧/ ٣٢) بدلاً من «نباتًا»، (الآية ٣٧ و ٣٩/ ٣٢ و٣٣) «المحرب» بدلاً من «المحراب»، (الآية ٣٩/ ٣٥) «هنلك» بدلاً من «هنالك»، «فندته» بدلاً من «فنادته»، (الآية ٤٠/ ٣٥) «امرتي» بدلاً من «امرأتي»، «عقر» بدلاً من «عاقرٌ».[١٢٣٦] وقد كُتبت الألف في هذا الفصل كاملة في الكلمات التالية: (الآية ٣٧/ ٣٢) «حساب»، (الآية ٣٨و/ ٣٣) «دعا»، «الدعاء»، «قائمٌ»، (الآية ٤٠/ ٣٥) «يشاء»، (الآية ٤١/ ٣٦) «الناس»، «ايّامٍ».[١٢٣٧] وهذا العدد من الكتابة

[١٢٣٥] توجد كلمة «شيء» في مخطوط سمرقند احيانًا مكتوبة مع الف، وهي لا تجوز حسب «المقنع» (طبعة بريتسل، ص ٤٥، س ٢) إلا في سورة الكهف ١٨: ٢٣. وهي تكتب في مصحف أُبيّ دائمًا مع أَلِف.

[١٢٣٦] الموضوعان الاخيران مشوَّشان في مخطوط سمرقند ايضًا الذي يعاني من فجوة حتى الآية ٣٩/ ٢٣.

[١٢٣٧] منها ثلاثة مواضع حيث تتبع همزةٌ الألِف.

الناقصة يعدّ كبيرًا بالمقارنة مع المخطوطات الأخرى. وينسب مؤلِّف ابن أبي داود، «كتاب المصاحف»،[١٢٣٨] إدخال الكتابة الكاملة للألف إلى الوالي عبيد الله بن زياد (ت ٦٧) الذي حفزه إلى ذلك، كما يقال، كاتبه يزيد الفارسي.[١٢٣٩] ويُروى في هذا الكتاب أنَّ عبيد الله زاد المصحف بألفي حرف: «وكان الذي زاد عبيد الله في المصحف كان مكانه في المصحف «قالوا» قاف لام،[١٢٤٠] و«كانوا» كاف نون واو، فجعله عبيد الله «قالوا» قاف ألف لام واو ألف، وجعل «كانوا» كاف ألف نون واو ألف». فالموضوع، اذًا، هو موضوع ألف الفصل وألف المدّ. وحول النقد الموجّه إلى هذه الرواية يمكن القول إنَّه لو أدخل عبيد الله ألف الفصل فإنَّ رقم ٢٠٠٠ لزيادة الحروف التي حدثت على يده لن يكون كافيًا. وبالمقابل فإنَّ الرقم قد يناسب الفرق في الكتابات الناقصة بين المصاحف المكتوبة بالحروف المائلة وبالحروف المقتضبة. وربما يذكِّر التقرير بالحقيقة التي تتوافق مع ما يوجد في المخطوطات، عن حصول تحوّل عميق للهجاء في العراق. حدوث ذلك في الوقت ذاته الذي حدث فيه تغيّر كتابة الخط يدفع بنا إلى الظن بأنَّه جرت العادة هناك على كتابة المصاحف بالخط المقتضب فقط. وربما يفسر ذلك وصفَ الحرف المقتضب بأنَّه خط «كوفي». وكان الخط المقتضب دخل أيضًا إلى الحجاز بدليل ما بين أيدينا من مخطوطات حجازية مؤكَّدة مكتوبة بهذا الخط. وعلى أي حال يجدر النظر إلى المجموعة الثانية من المصاحف المكتوبة بالخطوط المائلة والمتَّجِهة إلى اليمين على أنَّها المجموعة الأصلية، وأنَّها تقترب أكثر من غيرها من الهجاء العثماني. وقد ظلَّ الخط الحجازي الأصلي قيد الاستعمال، حتى بعد إدخال الخط المقتضب. ويدل مخطوط سراي مدينة ١ أ (انظر الصورة رقم ١٠) الذي يضم خطوطًا تختلف عن بعضها البعض، ويندر ميلها نحو اليمين لكنها تتطابق حتى في التفاصيل الصغيرة مع المجموعة الحجازية، على أنَّها من آخر ما يمثِّل هذا النوع من

[١٢٣٨] انظر أعلاه ص ٦٦٦ ويوجد الموضع في نهاية الجزء الثالث عند نهاية باب اختلاف خطوط المصحف.

[١٢٣٩] انظر حوله العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، حيدر آباد ١٣٢٧، المجلد ١١، ص ٣٧٤.

[١٢٤٠] هكذا المخطوط، لكن ينبغي إكمالها في ما يلي بواو. عدا عن ذلك، لا بد من انه كُتِب في المرة الأولى (على خلاف المخطوط) «قلو» و «كنو».

الخطوط. المخطوط رقم ٢ شبه الكامل والمحفوظ في المتحف البريطاني[١٢٤١] هو الأهم في هذه المجموعة.

٣) توجد مجموعة ثالثة من المصاحف القديمة مكتوبة بالخط المغربي. يدل شكل هذا الخط وقسماته وخصائصه على تبعية هذه المجموعة للمصاحف المدنية. وقد بقيت صفات هذه الحروف مع هجائها القديم على حالها تقريبًا حتى الوقت الحاضر. أقدم نسخة من هذه المجموعة هي نسخة متحف الأوقاف في اسطنبول، وهي مخطوط ضخم يحمل الرقم ٣٧٣٥ مكتوب بسبعة أسطر على حجم ٥٦ : ٦٣، اي في حجم مخطوط المدينة رقم ٣٧٣٣ (انظر أعلاه ص ٦٧٩و).

٣. تزويد المصاحف بعلامات القراءة والأجزاء وعناوين السور

كانت المصاحف تكتب بالحروف الساكنة التي تحتمل معاني عديدة، ولم يكن بها حروف مدّ ولا عناوين أو تقسيم للآيات، ما سبَّب صعوبات في الاستعمال، تمّت إزالتها تدريجًا بإدخال علامات القراءة وتقسيم الآيات وكتابة أسماء رئيسية، وفي بعض الأحيان، كتابة أسماء فرعية للسور. ويُروى عن يحيى بن أبي كثير أنَّه عدد هذه التجديدات كما يلي[١٢٤٢]: «فأول ما أحدثوا فيه النقط على الياء والتاء، فقالوا لا بأس به، وهو نور له، ثم أحدثوا فيه نُقَطًا عند منتهى الآي، ثم أحدثوا الفواتح والخواتم». ويتفق هذا عمومًا مع تطوّر المخطوطات القرآنية.

١. يبدو أنَّ استعمال النقط لم يلق أيّة معارضة. وكانت النقط لا تستعمل إلا نادرًا في المخطوطات القديمة، لكنها كانت معروفة قبل العصر الإسلامي، كما نستدل من قطع النقد القديمة. وفي طريقة الكتابة المقتضبة كانت النقط تكتَب دائمًا على شكل شرطة تقريبًا. وقد حدث تمييز الحروف بالنقط أو بالشُرط بالطريقة نفسها

[١٢٤١] يوجد مستنسخ لصفحة واحدة منها عند Palaeographical Society, Oriental Series, London, ١٨٧٥ ـ ١٨٨٨، لوحة ٦٩.

[١٢٤٢] الداني، «كتاب البيان» (تحقيق خالص افندى ٢٢) الرقاقة ٣٨، وجه ٢، س ١٤.

المتَّبعة حاليًا. مع ذلك، ثار خلاف بشأن الرسم على حرفي الفاء والقاف. فالقاف عليها غالبًا شرطتان، والفاء عليها شرطة واحدة. كما يحدث أيضًا، كما في الكتابة المغربية، ان تكتب شرطة فوق القاف وشرطة تحت الفاء وأيضًا بالعكس، أي القاف بشرطة تحتها والفاء بشرطة فوقها، أو بدون شرطة (انظر الصورة رقم ١٠ السطر ٤ و٥). ويبدو أنَّ تنقيط التاء المربوطة حدث في وقت متأخر جدًّا (كما في مخطوطات النسخي). وتكتب النقط في معظم المخطوطات القديمة بنفس الحبر الذي تكتب به الحروف السواكن، وفي وقت متأخر بدأت كتابة السواكن وحروف المدّ بألوان حبر مختلفة (انظر ادناه ص ٦٨٨و).

٢. يبدو أنَّ تقسيم الأجزاء لم يجد معارضة أيضًا. وكانت الأجزاء في الأصل مفصولة عن بعضها بشُرط مختلفة. وتتحدث المصادر عن ثلاث نقط تفصل بين الآيات. أحد هذه المصادر هو يحيى بن كثير الذي يُروى أنَّه قال: «ما كانوا يعرفون شيئًا مما أُحدث في هذه المصاحف إلا هذه النقط الثلاث عند رؤوس الآي».[١٢٤٣] وفي وقت متأخر فُصلت الآيات عن بعضها برسم وردة ملوَّنة. ولا توجد إشارات الآيات في المخطوطات كلها، وهي توضع أحيانًا عشوائيًّا في المخطوط نفسه، أو لا توضع أصلاً. وتوجد مصاحف غير مقسَّمة فيها الآيات المفردة، بل على أساس خمس أو عشر آيات. ويُنسب هذا النظام الخمسي أو العشري لنصر بن عاصم الليثيّ (ت ٨٩/ ٩٠) (انظر ص ٥٩٧). وهذا النظام قاومته مراجع قديمة من بينها إبراهيم النخعي والحسن البصري وابن سيرين و(بالكاد يُصدَّق!) ابن مسعود. ويُروى عن ابن مسعود قوله: «جرِّدوا القرآن ولا تخلِّطوه بشيء». وهذا ما يُنقَل أيضًا عن الحسن البصري وإبراهيم، ويقصد به كذلك رفض نظام التعْشير والتخميس وأسماء السور (انظر أدناه).[١٢٤٤] وكانت الهاء (حسب الأبجدهوّز) هي الإشارة المعتادة للنظام الخمسي، كما استعملت إشارات أخرى

[١٢٤٣] الداني، «كتاب البيان» (تحقيق خالص افندي ٢٢) الرقاقة ٣٨، وجه ٢، س ١٩. بشكل مشابه ابن أبي داود، «كتاب المصاحف»: «يقْرُون» بدلاً من «يُعرُفون».

[١٢٤٤] ابن أبي داود، «كتاب المصاحف»، باب كتابات العواشر في المصاحف. ويوجد بعض منها في «الإتقان» للسيوطي، نوع ٧٦، فصل في آداب كتابته (تحقيق شبرنغر: ٨٦٨، القاهرة، ١٣١٨، ٢، ١٧٠).

مثل الألف الكبيرة الحمراء والسوداء أو الدوائر والورود الكبيرة. وكانت الأجزاء العشرية تفصَل بورود ملوَّنة[١٢٤٥] أو ـ لتمييزها عن نظام التخميس ـ بمربعات ملوَّنة مع كلمة عشر أو بدونها، أو بترقيم أبجدي (انظر الصورة رقم ٥، السطر ١٠).

٣. تناول التجديد الآخر عناوين السور التي كانت تُكتب في الأصل في أسفل السورة، ثم كُتبت في أعلاها مع اضافة «خاتمة سورة كذا» أو «فاتحة سورة كذا»، أو من دون هذه الإضافة، وغالبًا مع إضافة عدد الآيات: «وهي... آية». ولا نجد في المصاحف القديمة أسماءً للسور، ويبدو أنَّ النفور من كتابة الأسماء استمر وقتًا طويلاً. مع ذلك يُروى عن مالك (ت ١٧٩)[١٢٤٦] أنَّه رأى مصحفًا لجده، كُتب أيام عثمان، وكان به أسماء للسور في ختامها، تُكتب بالحبر على زخرف المجلد على طول السطر: «فرأينا خواتمه من حبر على عمل السلسلة في طول السطر، ورأيته معجوم الآي» (أي مقسَّم الآيات). وفي بعض الأحيان كان يترك بين السور بقية السطر (انظر الصورة رقم ٦) وغالبًا يترك سطر آخر. وهذا الفراغ كان يُملأ بالزخارف أو بتزيينات أوراق الشجر والنقوش العربية ومعها اسم السورة (انظر الصورة رقم ٧). كان ذلك هو المجال الوحيد لزخرفة المصاحف،[١٢٤٧] وكان جوازها موضع خلاف في بادئ الأمر.[١٢٤٨] وقد زُيِّنت الصفحات الاولى والأخيرة للمصاحف لاحقًا بالنقوش، وأُحيطت بإطار مذهَّب، وقُسِّمت إلى دوائر ومربعات صغيرة، توزَّع عليها حروف السور الأولى والأخيرة. وتوجد مصاحف مُقسَّمة إلى سبعة أقسام (انظر أدناه)، تبرز الزخارف آخر كل قسم منها. وفي المصاحف الكثيرة

[١٢٤٥] بلون أخضر وخاصة في النسخ الحجازية.

[١٢٤٦] الداني، «كتاب البيان» (تحقيق خالص افندي رقم ٢٢) الرقاقة ٣٨، وجه ٢، س ٢.

[١٢٤٧] قارن .E. Kühnel, *Islamische Kleinkunst*, Berlin, 1925, p. 26ff

[١٢٤٨] ابن ابي داود، «كتاب المصاحف»، باب في تحلية المصاحف. يُروى أنَّ مسعود أجاز بعد ذلك تزيين القرآن. ويعالج ابن أبي داود في فصل سابق بعنوان «كتابة المصاحف بالذهب» موضوع جواز تزيين المساجد أيضًا. (تذكر المصادر وجود نسخ مكتوبة كلها بالذهب، لكن لم تصلنا منها إلا نسخة موجودة في اسطنبول نورو عثمانية .o. N). وفي الختام يوجد فصل صغير بعنوان «في تطييب المصاحف» يذكر فيه أنَّ مجاهدًا اعترض على تطييب القرآن بالمسك. والموقف نفسه نجده عند الداني في كتاب «البيان» (تحقيق خالص افندي ٢٢) الرقاقة ٣٧، وجه ١.

التزيين تُبرز الدوائر المزخرفة على الهامش النظام العشري للآيات والمواضع التي تحتوي على سجدة.[١٢٤٩]

٤. اما تقسيم القرآن لأجزاء فيعود، بشكل شبه أكيد، إلى الحجاج بن يوسف الذي يروى أنه:[١٢٥٠] «جمع... الحُفّاظ والقراء... فقال أخبروني عن القرآن كلّه، كم هو من حرف؟ فجعلنا نحسب حتى أجمعوا أنَّ القرآن كله ثلاثمئة ألف حرف وأربعين ألف وسبع مائة ونيف وأربعين حرفًا. قال فأخبروني إلى أيّ حرف ينتهي نصف القرآن؟ فحسبوا وأجمعوا أنَّه ينتهي في «الكهف» ﴿وليتلطف﴾ في الفاء» (سورة الكهف ١٨ : ١٩/١٨). قال فأخبروني بأسباعِه على الحروف». بحسب ذلك وصل أول سُبْع إلى حرف الدال في ﴿من صدّ عنه﴾ في سورة النساء ٤ : ٥٥/٥٨. والسُبْع الثاني إلى حرف التاء في ﴿حبطت﴾ في سورة الأعراف ٧ : ١٤٧/١٤٥. والسُبع الثالث حتى آخر ألف في ﴿أُكلها﴾ في سورة الكهف ١٨ : ٣٣/٣١. والسبع الرابع حتى آخر (؟) ألف في ﴿لِكلّ أمة جعلنا منسكًا﴾ في سورة الحج ٢٢ : ٦٧/٦٦. والسبع الخامس حتى حرف الهاء في ﴿وما كان لمؤمن ولا لمؤمنة...﴾ في سورة الأحزاب ٣٣ : ٣٦. والسبع السادس حتى حرف الواو في ﴿ظنّ السَّوءِ﴾ في سورة الفتح ٤٨ : ٦. والسُبع السابع حتى نهاية القرآن. إضافة إلى ذلك حُسبت الأثلاث والأرباع. ويوجد مأثور آخر لتقسيم الأجزاء يعود لعاصم الجحدري (ت ١٢٨) الذي يبدو أنَّه لم يكن دقيقًا بالمقارنة مع تقسيم الحجاج، لأنَّ الأجزاء تجتمع فيه غالبًا مع ختام السورة، وبعد ذلك تذكر أخماس القرآن وأثمانه وأعشاره. ولم أجد في المصاحف القديمة إلاّ التقسيم إلى سبعة أجزاء. وتوجد تقسيمات متأخّرة مؤشّرة على الهامش، منها بالأخص التقسيمات العشرية والثلاثينية. وهذا التقسيم الأخير بات في مصاحف النسخي هو القاعدة. أما في المصاحف الحديثة (كما في

[١٢٤٩] يمنع البيهقي (ت ٤٥٨) علامة سجده. («الإتقان»، تحقيق شبرنفر: ٨٧٠، القاهرة ١٢١٧، ٢، ص ١٧١، س ٢٠) نوع ٧٦، فصل في آداب كتابته.

[١٢٥٠] ابن أبي داود، «كتاب المصاحف»، باب تجزئة المصاحف، الذي اخذت منه الاستشهادات التالية. قارن حول ذلك كتاب ابي القاسم بن عبد الكافي، أعلاه ص ٦٦٥ وتُذكر في «فهرست» ابن النديم (تحقيق فلوغل، ص ٣٦، ٢٨) كتب اقدم حول الأجزاء.

النسخة القاهرية الرسمية) فصار من المعتاد وجود التقسيم الستيني على الهامش. وبينما كان هدف التقسيم الذي أمر به الحجاج المحافظة إلى سلامة موجود الحروف السواكن أو تسهيل مراجعتها (أشير هنا على سبيل المقارنة إلى الرواية الوجيزة العبرية للعهد القديم) كان هدف التقسيمات اللاحقة دينيًّا، هو تقسيم القرآن إلى واجبات الصلاة اليومية. ولم تعد التقسيمات تسمَّى أجزاءً بل أحزابًا، وهو الاسم الذي انتقل فيما بعد من القرآن إلى الأدعية.[١٢٥١]

٥. لا يوجد اتفاق على المسائل المتعلقة بإدخال حروف المدّ. ويُروى[١٢٥٢] أنَّ الذي أدخل هذا التجديد هو أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩)، لكنَّه اقتصر على المدّ والتنوين. أما وضع علامات الهمزة والتشديد والروْم والإشمام فيُنسب إلى الخليل بن أحمد (ت ١٧٠/ ١٧٧).[١٢٥٣] ويُقال أيضًا إنَّ واضعها هو نصر بن عاصم (ت ٨٩/ ٩٠)، أو تُنسب إلى أحد تلاميذ أبي الأسود، وهو يحيى بن يَعمَرَ (توفي قبل عام ٩٠) الذي كلَّفه الحجاج بن يوسف بذلك في عهد عبد الملك بن مروان (ت ٨٦).[١٢٥٤] وقد عارض هذا التجديدَ قتاده وعبدالله بن عمر وإبراهيم النخعي والحسن البصري ومحمد بن سيرين. ويُروى أنَّ الحسن البصري قال بجواز التشكيل،[١٢٥٥] وأنَّ ابن سيرين كان بحوزته مخطوط مُنقَّط ليحيى بن يعمر. أما مالك (ت ١٧٩) فمنع وضع الإشارات على كافة المصاحف الأمهات التي تُستعمل استعمالاً رسميًا، وسمح بها في المصاحف الصغار التي تخدم التدريس. والواقع أنَّنا نجد نسخ القرآن الضخمة القديمة (المخطوط السمرقندي ومخطوط الأوقاف

(١٢٥١) قارن مقال «حزب» في الموسوعة الاسلامية (EI 2, 342).

(١٢٥٢) المأثورات التي عولجت هنا موجودة بالغالب عند الداني، «كتاب النقط» (تحقيق بريتسل، Islamische Bibliothek III) ص ١٣٢ ـ ١٣٣، انظر أيضًا ابن أبي داود، «كتاب المصاحف» (انظر أعلاه ص ٦٦٦) ومعظم ما ذكر يجده المرء في «الإتقان»، انظر أعلاه الحاشية ١٢٤٤.

(١٢٥٣) يرى رأي لا برهان عليه، لكنه صادق جدًا أنَّ الحركات الجديدة، التي ما زالت مستعملة، تعود للخليل (قارن، «الإتقان»، ص ١٧١، س ١٢). ولا تقدِّم المصادر أو المخطوطات أدلة على وجود علامات للرَّوْم والإشمام (بمعنى نطق وقف خاص، انظر أعلاه ص ٦٢٧و).

(١٢٥٤) المراجع كافة التي يُنسب لها إدخال العلامات هي من البصرة.

(١٢٥٥) يُنسب إليه أيضًا إدخال حركات التشكيل.

٣٧٣٣ والمخطوط القاهري الكبير، انظر أعلاه ص ٦٨١) خالية من التشكيل. وفي النسخ الأخرى أُضيف التشكيل في وقت لاحق. وبقصد المحافظة على الحروف السواكن بدون تغيير، اعتاد الكتَّاب على كتابة التشكيل بألوان أخرى تختلف عن لون الحرف المكتوب.[١٢٥٦] وبينما كانت الحركات تُكتب بالخط الاحمر كانت تُكتب الهمزة بالأصفر والأخضر (انظر أدناه ص ٦٩١). وكانت الألوان الأخرى مثل الأزرق والبرتقالي وأيضًا الأصفر والأخضر تُستخدم لرسم الكتابات المختلفة، وهو الإجراء الذي استنكره الداني،[١٢٥٧] لكنَّه ساد في كثير من المخطوطات.[١٢٥٨] وكان الأزرق يُستخدم دائمًا عندما يُراد توضيح الإمالة. وفي هذه الحالة كانت توضع نقطة حمراء (أي فتحة) على الحرف الساكن ونقطة زرقاء (أي كسرة) تحته.

وصلنا حول استعمال علامات القراءة مصدران هما «كتاب المصاحف» لابن أبي داود السجستاني (ت ٣١٦)[١٢٥٩] و«كتاب النقط» للداني (ت ٤٤٤).[١٢٦٠] وتوجد اختلافات كبيرة بين الكتابين يمكن إرجاعها من ناحية إلى اختلافات التنقيط العراقي، ومن ناحية أخرى إلى اختلاف التنقيط المدني ـ المغربي. وبينما لا يعرف

(١٢٥٦) للداني، «كتاب النقط» (تحقيق بريتسل، الببلوغرافيا الاسلامية، ٣) ص ١٢٤، س ١: «لا استجيز النقط بسواد لما فيه من التغيير لصورة الرسم».

(١٢٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢٤، س ٣.

(١٢٥٨) انظر الصورة رقم ٥، السطر الثالث من اسفل حيث شُكِّلت ﴿لا خوفٌ عليهِم﴾ بالاحمر و ﴿لا خوفَ عليهُم﴾ بالاخضر. وفي مخطوط مراكش (انظر الصورة رقم ٣) تكتب لاحقة «ـهُمُ» بانتظام محدودةً مشكلة مع نقطة ضمة، وكصياغة أخرى كتابة علامة السكون (غالبًا مع التشديد اللاحق) مما يلمّح إلى أنَّ النطق «ـهُمْ».

(١٢٥٩) انظر اعلاه ص ٦٦٦، باب كيف تنقط المصاحف. باب قصير، وفي حالة سيئة، وهو يبدأ بما يلي: «قال أبو حاتم السجستاني ونقطه بيدهِ، هذا كتاب يستدل به على علم النقط ومواضعها». وما يتبع هو بيانات من «كتاب في النقط» للكاتب المشهور أبي حاتم (ت ٢٥٠) الذي يذكر كتابه هذا فهرست ابن النديم (تحقيق فلوغل، ص ٣٥). ويذكر «الفهرست» من المؤلفين لكتب أقدم حول الموضوع، ولكنها لم تصلنا، الخليل واليزيدي وابن عيسى الذي ذكر اعلاه (ص ٦٦٥) كمصدر لكتاب الداني «المقنع».

(١٢٦٠) اصدره أ. بريتسل مع كتاب «المقنع» للمؤلِّف نفسه (Bibliotheca Islamica III). ويشير المؤلف في المقدمة (ص ١٣٢ السطر الاخير) إلى كتاب اكبر كتبه حول النقط، لكنه لم يصل إلينا. ورغم ثرائه الكبير بالمعلومات، بالمقارنة مع الكتاب السابق، يحتوي على ثغرات، وخاصة عند عرض كتابة الهمز التي كتبت لتناسب تمامًا قراءة ورش المعتادة في المغرب (بتسهيل الهمز).

ابن أبي داود إلا الشكلات بما في ذلك التنوين (في العادة يعبّر عن الهمز بشكلة في وضع معين)، يقدِّم الداني نظامًا معَّقدًا لعلامات القراءة يحاول فيه مراعاة كل دقائق قراءة القرآن، ويستند حسب قوله إلى قواعد مراجع القرآن القدماء، مثل قالون وغيره. والواقع أنَّ طريقته متَّبعة فعلاً في مخطوطين موجودين في المغرب هما مخطوط فاس (انظر الصورة رقم ١)، ومخطوط مراكش بن يوسف (انظر الصورة رقم ٣)، وفي مخطوطات أخرى مكتوبة بالحروف المغربية. ولا يفي عمل الداني تعدّد المخطوطات حقَّه. ثمة فرق آخر بين الكتابين قوامه أنَّ ابن أبي داود يقتصر على وضع الإشارات الضرورية، فيما يشترط الداني التنقيط الكامل.

أ) شكل الحركات: ترسم حركات الفتح والكسر والضم بواسطة النقط. فتوضع نقطة فوق الساكن الذي يليه حرف المد وتحته في حالة الكسر، وفي وسط الساكن أو خلفه على اليسار في حالة الضم.[١٢٦١] ويختلف عن هذه الطريقة المعتادة مخطوط المدينة ١٦ في السراي (انظر الصورة رقم ٤)، إذ يُرسم الضم على شكل شرطة طولية صغيرة بعد الحرف الساكن مباشرة.[١٢٦٢]

ب) يُرسم التنوين بتضعيف حركة التشكيل. ويضع الداني (انظر «النقط»، ص ١٣٥) النقط فوق بعضها البعض (تراكب) عند إظهار التنوين كاملاً، وتوضع النقط إلى جانب بعضها البعض (تتابع) عندما يلحق الإدغام أو الإخفاء التنوين بالحرف اللاحق.[١٢٦٣] وهذا الاختلاف لم يُطبَّق دائمًا في المخطوطات.[١٢٦٤]

حسب «كتاب المصاحف»، لا ترسَم النقطة الثانية في نهاية المذكَّر المفرد؛

[١٢٦١] الداني: «فوق، تحت، في وسط» الحرف أو أمامه. وعند أبي داود نجد بدلاً من «امامَ» تعبير «قدّام» أو «بين يدي» وايضًا «في جبهة الحرف». وأساس هذه التعبيرات أنَّ الخط يسير من اليمين إلى الشمال، ما يجعل الحرف اللاحق في مواجهة جبهة الحروف السابقة. وقياسًا على ذلك تسمّى العلامة السابقة على الحرف «في قفاء».

[١٢٦٢] انظر السطر الثالث من أسفل: «يُضْحَيُونَ» والكلمة الأخيرة في السطر قبل الأخير «العُمُرُ».

[١٢٦٣] انظر اعلاه، ص ٦٢٤ وادناه ص ٦٩٤.

[١٢٦٤] يتضح ذلك تمامًا في الصورة ٣ ب، السطر ١ «سقوفًا مِن»، وفي السطر ٣ «سُرورًا عليه». وفي مخطوط سراي المدينة ١ ب (الصورة رقم ٤) تبتعد النقط في الحالة الثانية عن بعضها البعض، على سبيل المثال سطر ٥ «بغتةً فـ»، حيث توجد إحدى النقط على «التاء المربوطة» والأخرى على السطر مباشرة قبل الفاء. وكذلك في السطر ٧ «برسولٍ من» حيث توجد نقطة تحت اللام (مسحوبة بعض الشيء جانبًا) والأخرى قبل الميم مباشرة.

لأنَّها تحدَّدت بما فيه الكفاية بالألف. أما الداني (ص ١٣٦، س ٨٢) فيورد ان بعض الكتّاب الجاهلين يضعون نقطة على الحرف الساكن السابق والنقطة الثانية على الألف.

ج) عند مدّ الحرف تُكتب حروف المدّ (ألف، ياء، واو) بحرف أحمر صغير مع الحرف الساكن. وفي مخطوط السراي ٥٠٣٨٦ وُضعت ألف صغيرة كإشارة مدّ الياء[١٢٦٥] والواو. وليس من النادر إبراز حرف المدّ (الواو) في اللواحق «كُمو»، «هُمو» إلخ.. بوضع نقطة على السطر وعليها خطّاف (يشبه التشديد، انظر أدناه ص ٦٩٣). ويعرف الداني (ص ١٣٦، س ١٥٢) وجود إختلاف بياني للإشباع (نطق عادي لحرف المدّ) وللاختلاس، وينصح في المثال الأول برسم ألف صُغرى منطرحة[١٢٦٦] أو ياء أو واو صغرى، وفي المثال الثاني وضع النقطة العادية لحرف المدّ. وهذه التفرقة ليست موفَّقة، ولم أجد لها حتى الآن تطبيقًا في المخطوطات.

د) الهمز: لا يعرف ابن أبي داود إشارة خاصة بالهمز في بداية الكلمة ونهايتها، سوى نقطة التشكيل، لكنَّه يشترط كتابة نقطتين للهمز في داخل الكلمة: نقطة «في قَفاء الألف»، قبل الألف، لإغلاق الحلْق ونقطة بعد الألف (فوقها) للفتح، ومثل ذلك في الوسط أو الأسفل للكسر أو الضمّ. ويسمي ابن أبي داود النقطة الثانية مقيّدة. وينصح المؤلف باستعمال نقطة خضراء في حالات نطق الهمز على طريقتين، أي مع تسهيل أو من دونه. أما القاعدة الأساسية عند الداني[١٢٦٧] فهي رسم الهمز بنقطة صفراء، ورسم حرف المدّ بشارة خاصة به. ويهتم الداني بمراعاة الحالات حيث يُسهَّل الهمز (ص ٥٧٨وو). ويتم اظهار تسهيل الهمز عنده بكتابة حركة الهمز فقط من دون شارة الهمز. وعادة يُشار إلى همزة الوصل بشرطة أفقية حمراء، وذلك حسب موقع الحرف، أي فوق في حالة الفتح، وفي الوسط في

(١٢٦٥) انظر الصورة ٧، السطر الأخير، «الذي أنقذ».

(١٢٦٦) يماثل ذلك حركة الفتح في التشكيل الجديد.

(١٢٦٧) «النقط»، ص ٢٣٤، السطر ٨.

حالة الضم، وفي الأسفل في حالة الكسر.[١٢٦٨] ويمكن التلميح للحرف المتحرّك الذي له همزة وصل في بداية الكلمة بواسطة إشارة مدّ خضراء.[١٢٦٩] وكذلك يعبَّر عنها تسهيل ورش للهمز بتعبير «النقل» في مخطوطات كثيرة. وحسب الداني توضع في الحالتين دائرة حمراء على الألف للدلالة على عدم وجود همز (أنظر أدناه ص ٦٩٤و).

وحسب «كتاب المصاحف» تُكتب «أ» مع نقطة قبل الألف، و «ءا» مع نقطة بعد الألف (أعلى قليلاً، و«ترفعها قليلاً إلى رأس الألف»). وهذا الاختلاف يوجد في كثير من المخطوطات.[١٢٧٠]

يختلف مخطوط سراي مدينة ١ ب عن الطريقة المعتادة لكتابة الهمز. ففي هذا المخطوط يُرسَم الهمز على شكل خطّاف أحمر مفتوح من الاعلى.[١٢٧١] وفي مخطوط سراي أمانة ١٢ نجد رسم الهمز على شكل ثلاث نقط حمراء موضوعة فوق بعضها، على سبيل المثال: «⁝**أنزلنه**» = «أنزلناه» أو على شكل مثلث «**نشومنون**» = «يؤمنون»، «سٸا» = «شيئًا». والغالب هنا أن لا تكتب حروف المد مستقلة.

هـ) إشارة السكون هي شرطة أفقية صغيرة فوق الحرف الساكن[١٢٧٢] («جرَّ بالحمراء»، «النقط»، ص ١٣٧، س ٥٢). ويبدو أنَّ هذه الاشارة لا توجد بتاتًا في المخطوطات العراقية وبشكل نادر في غيرها. ويعرف الداني الدائرة الصغيرة كإشارة للسكون، وهي الإشارة التي ما زالت مستعملة في الوقت الحاضر. وبحسب الداني

[١٢٦٨] انظر الصورة ١، سطر ٢ «ما اللهُ»، الشرطة على نهاية الالف العليا، وايضًا السطر ٣ «ويخشى الناس»، وعكس ذلك السطر التاسع «أمرُ اللهِ» حيث الشرطة في وسط الالف. وانظر ايضًا السطرين ٢ و ٦. والأوضح من ذلك ما يوجد في الصورة ٣ أ، س ٢ «من القريتين»، س ٤ «في الحياة الدنيا» و س ٤ ب «متاع الحياة».

[١٢٦٩] هذه هي الحال على سبيل المثال في الصورة ١، السطر ٩ «أمرُ اللهِ» ولكن ليس في السطر ٢ عند «اللهَ» التي تتبع «واتَّقِ».

[١٢٧٠] انظر الصورة رقم ٦ أ، السطر ٥ «أنزلناه»، و٦ ب، السطر ٢ «من آلِه»، وأيضًا الصورة رقم ٥، السطر ١٠ «آمنوا» و ١٣ «أجرُهم».

[١٢٧١] انظر الصورة رقم ٤، السطر ٨ «يستهزئون»، «يكلَؤُكم».

[١٢٧٢] انظر الصورة ٣ أ، السطر ٢ «القريتين» (فوق الراء و الياء)

تعني هذه الاشارة: (١) عدم نطق حرف موجود في الكتابة، (٢) غياب التشديد في الحروف المخفَّفة، (٣) ونقص حركة في الحروف المسكنّة. وهو يُرجِع في السطر ٦ هذا الاستعمال إلى قالون: «قال في مصاحف أهل المدينة ما كان من حرف مخفَّف[١٢٧٣] فعليه دارة بالحُمْرة، وإن كان حرفًا مسكَّنًا فكذلك أيضًا». انظر أدناه حول وضع إشارة السكون (ص٦٩٤و).

و) يرسم التشديد على شكل نصف دائرة صغيرة مفتوحة إلى الأعلى أو إلى الأسفل أو على شكل زاوية حادة. وحسب الداني (ص ١٣٧، السطر ٧) يكون التشديد مع إشارة المد المطلوبة دائمًا فوق الحرف الساكن مع وجوب الإشارة باستقلال إلى الحرف المتحرك. عكس ذلك تضع المخطوطات المغربية والمدنية التشديد حيث ينبغي أن يكون الحرف المتحرّك المعني مع الاقتصاد بنقطة تشكيل.[١٢٧٤] أما الإشارة المستعملة حاليًا (ّ) والتي جاءت من حرف «ش» فإنّنا لا نعثر عليها إلا في المخطوطات الحديثة.

يمكن تضعيف الحرف الساكن في قراءة القرآن وعند تأثير حركة على حركة أخرى بواسطة إدغام أو إضافة حرف ساكن مسكَّن أو (في قراءة أبي عمرو) حرف ساكن مُشكَّل من الكلمة السابقة في الكلمة اللاحقة.[١٢٧٥] وفي هذه الحالة يُوجد لاستعمال التشديد والسكون قواعد خاصة: في حالة الإدغام الصحيح يحصل الحرف الساكن المضعَّف على تشديد، ولا يحصل الحرف المسكّن على سكون. أما إذا كان الإدغام والإضافة ليسا كاملين (هذا هو الحال في الإخفاء للنون

[١٢٧٣] يبدو مما لا شك فيه أنَّ «مخفّف» استعملت بالأصل كمضادة لكلمة «مثقّل» (مشكّل) وليس باعتبارها عكس كلمة «مُشدَّد». وهذا القول يناقضه قول قالون في النص المذكور: «وإن كان حرفًا مُسكَّنًا». واعتقد أنَّ هذه إضافة من المؤلّف، تاتي من اعتباره «المخفّف» نقيضًا «للمشدَّد» بدلاً من «المثقَّل». وبينما توجد الدائرة الصغيرة كعلامة السكون (غالبًا باللون الأزرق) إلى جانب الشرطة في مخطوط مراكش (الصورة رقم ٣)، على سبيل المثال الصفحة أ السطر الاخير، «لِمَن» وفي السطر الذي قبله «أن يكونَ»، فإنّنا لا نجدها في «وإنْ» على الصفحة ب، السطر ٤. ويبدو أنّها قد اضيفت في وقت متأخر.

[١٢٧٤] انظر الصورة رقم ٣ أ، السطر ١، «نُزِّلَ»، السطر ٣ من أسفل «ممّا»، ٣ ب، السطر ٢ من أسفل «ليصُدُّونهم». قارن السطر ٤ على نفس الصفحة «كلٌّ» مع التشديد فوق اللام. وفي الحالتين الاخيرتين نجد حركة التشكيل للضمة، ولا نجدها للفتحة ولا للكسرة.

[١٢٧٥] انظر اعلاه ص ٦٢٤، «النقط» ١٣٩ ـ ١٤٢.

والميم، انظر أعلاه ص ٦٢٤) فإنَّ حرف النون والميم غير المشكّل لا يحصل على سكون، ولا يحصل أيضًا الحرف الساكن اللاحق على تشديد، ما عدا إذا لحقت بالنون واو أو ياء، فعلى هذين الحرفين يمكن وضع التشديد، لكن مع وضع حرف السكون على النون لتمييزها عن الإدغام التام. وهذا ينطبق بالطبع على التنوين الذي يوضَّح بنقطتين قرب بعضهما البعض (انظر أعلاه ص ٦٩٠). أما إذا تبع التنوينَ حرفُ الباء فيجوز إبدال النقطة الثانية للتنوين بميم صغيرة (للإشارة إلى القلب، انظر أعلاه ص ٦٢٤).

ز) حروف ناقصة أو زائدة. يقدِّم الداني قواعد خاصة للحروف الساكنة التي تنطَق، لكنها لا تُكتب في الرسم العثماني. والحالة الاكثر ورودًا هي ترك ألف المدّ، وأقل منه ترك حامل الهمز عند التقاء همزتين، على سبيل المثال «أأنذرتهم» (تكتب «انذرتهم»)، «أإذا» (اذا)، «أأُنزلَ» (انزل). وكقاعدة تُكتب ياء واحدة أو واو واحدة إذا اجتمعت ياءان أو واوان، على سبيل المثال «النبين» أو «داود». وفي كل هذه الأصول يمكن تكملة الحرف الساكن الناقص بلون أحمر. كما يوجد في القرآن بعض المواضع التي يُكتب فيها حرف لا ينطَق. وتتكرّر مثل هذه الحالة في ألف القطع، وغالبًا، للتفرقة عند كتابة كلمات متشابهة، كما في «اوليك» (أولئك) و«اليك» (إليكَ). وهذه الحروف يؤشَّر عليها بنقطة حمراء صغيرة كعلامة حذف (انظر أعلاه ص ٦٩١و). وفي كافة هذه الحالات يثور الشك حول أي حرف هو حامل الهمز، وبالتالي فإنَّ وضع إشارة الهمز ودائرة الحذف يختلف من حالة لأخرى.

ح) استُعملت في الأزمة القديمة إشارة (لا) للدلالة على لام ألف. وعند التشكيل كان للسؤال حول أي شرطة من شرطتي هذه الإشارة هي اللام، وأي شرطة هي الألف أهمية عملية. فحسب الداني (ص ١٥١) الشرطة على اليمين هي شرطة الألف التي تحمل الشكلة أو إشارة الهمز، وهو ما يتناسب مع الاستعمال العام للكُتّاب في الابتداء بالإشارة من الشمال وإنهائها في اليمين. ومع ذلك رأى الأخفش عكس ذلك، وهو ما طُبِّق في مخطوطات النسخي.

ط) لم أتمكن حتى الآن من تحديد إشارات الوقف (انظر أعلاه ص ٦٦٢ ـ

٦٦٤) في المخطوطات المقتضَبة، مع أنَّ من الثابت أنَّ استعمالها بدأ في القرن الثاني. ويروي أبو بكر بن الأنباري عن الكسائي (ت ١٨٩؟): «وهم (أي العامة) يسمعون ويضبطون عنه حتى المقاطِع والمبادِئ».[١٢٧٦] وقد منع البيهقي (ت ٤٥٨) وضع إشارة للوقف.[١٢٧٧] لكنَّ استعمالها سائد في مخطوطات النسخي المتأخرة.

٤) تأريخ المخطوطات وتحديد أماكن كتابتها

نادرًا ما توجد مخطوطات قرآن تحمل تاريخًا أكيدًا. وتكثر المخطوطات المؤرَّخة ابتداء من القرن الرابع. ما عدا النسخ المذكورة عند موريتس **(Moritz)** في الموسوعة الاسلامية، مج ١، ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦، لم أستطع التأكّد إلا من تاريخين، أحدهما من عام ٢٩٨ للورقة الاخيرة الوحيدة المتبقية من مصحف دمشقي (محفوظة الآن في متحف دمشق)، وثانيهما تكملة المخطوط التي يُزعم أنَّ عليًا كتبه، وتحمل تاريخ العام ٣٠٧،[١٢٧٨] وهي محفوظة في السراي، أمانة، رقم ٦. وكثيرًا ما توجد تواريخ مزوَّرة للمخطوطات المقتضبة التي تُنسب كتابتها غالبًا لعثمان أو علي أو حسن البصري.[١٢٧٩]

توجد صعوبة أخرى لا تقل عن سابقتها تتمثَّل في تحديد مكان نشأة مخطوطات القرآن. من ناحية نظرية ينبغي أن تتوزع أماكن نشأة المخطوطات على مراكز الحضارة الإسلامية، كما هو مذكور في المؤلّفات التي تبحث موضوع كتابة القرآن، وتحتوي على قوائم بصيغ الهجاء والنص المختلفة في كل مِصرٍ من

[١٢٧٦] ابن الجزري، «طبقات» ١، ٥٣٨، ١٣.

[١٢٧٧] السيوطي، «الإتقان» (الطبعة المصرية ١٣١٨، ٢، ١٧١، س ٣)، نوع ٧٦، فصل في آداب كتابته.

[١٢٧٨] تحمل ملاحظة الفراغ: «وهذه التتمة (اي الرُقاقات الاربع الاخيرة) تاريخها سنة سبع وثلاثمئة، واما كاتبه من اوله إلى سورة القارعة بخط الإمام علي عليه السلام».

[١٢٧٩] قارن اعلاه الحاشية ٣٥! يحتوي مخطوط سراي، سلطان احمد، رقم ٢، على التحريف: «كتبه علي بن ابي طالب في شهر رمضان سنة تسع وعشرين».

الأمصار.[1280] لكن الواقع العملي يشير إلى عدم أمانة مثل هذه المعايير. فالأبحاث التي أُجريت على المصاحف الكاملة المحفوظة في السراي أظهرت أنَّ كافة هذه المخطوطات تقريبًا تتكوّن من نصوص مختلطة. وقد تمكنتُ من التعرف على مصحف في السراي، ٥٠٣٨٦، له الخصائص نفسها المذكورة في قائمة الداني للمصحف المدني. وحتى هذه النسخة تحتوي في سورة الحديد ٥٧: ٢٤ على صيغة غير مدنيّة.[1281] ويدلّ ذلك على أنَّه من الخطأ منهجيًا تحديد مكان نشأة المخطوط على أساس صيغ مفرَدة في المصاحف. ولكي نبيّن مدى الاختلاط في النص نورد في ما يلي أمثلة من مخطوطين محفوظين في السراي. فالمخطوط رقم ٥٠٣٨٥ له على وجه العموم صفة الكتابة المدنيّة الخاصة، لكن في موضعين، سورة آل عمران ٣: ١٨٤/١٨١ وسورة الأنعام ٦: ٦٣/٦٢ يظهر المخطوط نصًا دمشقيًا، وفي موضعين، في سورة المؤمنون ٢٣: ٨٧/ ٨٩، ٨٩/ ٩١ نصًا بصريًا، كما أنَّ سورة البقرة ٢: ١٢٦/١٣٢ لا تتبع الرواية المدنية ـ الدمشقية. ويحتوي مخطوط سراي، مدنية، ١ أ، على نص دمشقي في سورة البقرة ٢: ١١٦/١٢٢؛ آل عمران ٣: ١٢٧/١٣٣؛ يونس ١٠: ٢٢/ ٢٣؛ غافر ٤٠: ٢١/ ٢٢؛ الرحمن ٥٥: ١٢/ ١١، ٧٨؛ الحديد ٥٧: ١٠؛ وفي المواضع التالية على نص مدني ـ دمشقي: سورة آل عمران ٣: ١٢٧/١٣٣؛ المائدة ٥: ٥٣/ ٥٨، ٥٤/ ٥٩؛ التوبة ٩: ١٠٧/ ١٠٨؛ الكهف ١٨: ٣٦/ ٣٤؛ الشعراء ٢٦: ٢١٧؛ الشورى ٤٢: ٣٠/ ٢٩؛ الزخرف ٤٣: ٧١؛ الحديد ٥٧: ٢٤؛ الشمس ٩١: ١٥. وتوجد صفة مدنية خاصة في سورة الكهف ١٨: ٩٥/ ٩٤؛ وربما صفة كوفية في سورة الأنعام ٦: ٦٢/ ٦٣. وبالمقابل توجد كتابة دمشقية في ستة مواضع: سورة النساء ٤: ٦٦/ ٦٩؛ الأنعام ٦: ٣٢؛ الأعراف ٧: ٤٣/ ٤١، ٧٥/ ٧٣، ١٤١/ ١٣٧؛ الزمر ٣٩: ٦٤. والكتابة المهمّة في سورة الأنعام ٦: ١٣٧/ ١٣٨ لا تظهر في المخطوط، لأنَّه لا يتضمّن

[1280] قارن ص ٤٥٠، و ص ٦٦٦و.

[1281] لم نستشهد هنا وفي المواضع اللاحقة بالصياغات المختلفة، خاصة وأنَّه يمكن التثبت منها من القائمة الواردة على الصفحة ٤٥١وو.

«شركابهم» (دمشقية) ولا «شركاوهم» (الكتابات الأخرى)، بل «شركاهم». ولذا يمكن القول إنّها تنتمي إلى الدائرة الضيقة التي تتكوّن من مجموعة المدينة ودمشق ومكة. وعلى أيٍّ حال لا يمكن تقديم تحديد أكثر على أساس القوائم.

يمكن أيضًا الاستعانة، لتحديد موطن المخطوطات، بترقيم الآيات الذي يختلف بين الأمصار، ووصلتنا أخبار عنه من الروايات الإسلامية.[١٢٨٢] الصعوبة الأولى في هذه الطريقة ترتبط بعدم القدرة على التأكد تمامًا في عدد من المخطوطات مما إذا كان ترقيم الآيات حدث في الوقت نفسه مع كتابة المخطوط أو لا. وفي مخطوطات كثيرة أُضيف الترقيم في وقت متأخر بواسطة الكشط. وكما هي الحال في قوائم الكتابات، فإنَّ الروايات نفسها ليست أمينة وكاملة تمامًا. وكثيرًا ما نجد في المخطوطات خواتم للآيات، لا نجد لها ذكرًا في الروايات. كما نجد في عناوين السور عددًا للآيات لا يتّفق مع أنظمة العدّ في الأمصار. وليس من النادر أن نجد عدد الآيات في سورةٍ ما متفقًا مع نظام مصر، وفي السورة اللاحقة مع مصرٍ آخر. وما يزيد من صعوبة مراقبة العدد النهائي للآيات عدم وجود إشارات لها في عدة صفحات من النص.

الطريقة الأخرى التي يمكن الاستفادة منها لتحديد موطن المخطوطات هي الاستعانة بتشكيل المخطوطات كلما كان ذلك ممكنًا. يقلِّل من قيمة هذه الطريقة عدمُ وجود ما يضمن حدوث التشكيل في وقت كتابة النص الساكن وفي المنطقة ذاتها. ويشترَط لاستخدام هذه الطريقة الحصول على معرفة دقيقة بالقراءات الشاذة، يجب الوصول إليها من خلال أبحاث موسَّعة للمصادر الموجودة. ويمكن النظر إلى التشكيل بعد انتشار القراءات المعروفة خارج حدود أماكن نشأتها، والتي يمكننا تتبعها للقرنين الثالث والرابع الهجريين (انظر أعلاه ص ٦٠١وو)، وبالذات في وقت ظهور مخطوطات كثيرة مشكَّلة بوفرة، على أنَّه أحد المعايير التي تساعد على تحديد موطن المخطوط.

(١٢٨٢) A. Spitaler, *Die Verszählung des Koran nach islamischer Überlieferung*, Sitz.-Ber. d. Bayer. Ak. d. W. 1935, H. 11. انظر الصفحة ٦٦٤.

ويمكن الاستفادة من نوع الخطّ لتأريخ نوع المخطوط ومعرفة مكان نشأته كما ذُكر في «الفهرست»[١٢٨٣] عن محمد بن إسحاق[١٢٨٤]: «فأول الخطوط العربية الخطّ المكيّ وبعده المدنيّ ثم البصريّ ثم الكوفيّ». والاختلافات الكثيرة في كتابة القرآن المقتضَب تمنع من البتّ في نسبة أسلوب واحد إلى مصر معين. والخط الذي قد يوصف بأنَّه مدني ـ مكي (انظر اعلاه ص ٦٨١و) قد يكون كُتب في دمشق (انظر ص ٦٩٦و)، وهو أمر مفهوم بسبب العلاقات في العهد الاموي بين الحجاز وسوريا، التي انعكست أيضًا على قراءات القرآن. كما يمكن الجزم، على العكس، بوجود أنواع مختلفة من الكتابات، كانت تستعمل في مصر واحد. هكذا نلاحظ في الصور المدرجة أدناه رقم ٥ و٧ و٨ ـ١٠ خطًّا مختلفًا تمامًا ذا أصل مدني على الأرجح، ما قد ينطبق أيضًا على الصورتين ١ و٣. وبسبب طغيان النفوذ الحجازي على سوريا وشمال افريقيا، يُترَك البتُّ في المسألة للصدفة. هكذا ينبغي ان يكتفي البحث في المخطوطات بجمع أنواع المخطوطات في مجموعات صغيرة جاءت من كاتب معين أو مدرسة خط معينة، على أمل أن تنتج بهذه الطريقة علاقات زمنية ومكانية تأتي بها معايير أخرى.

٥) نسخ القرآن الحديثة

نجح التصنيف المنهجي لقراءة القرآن في المخطوطات المقتضبة القديمة إلى حدّ بعيد، وساد كليًا في مخطوطات النسخي. بهذا فقدت هذه المخطوطات كل أهمية لها بالنسبة لتأريخ النص القرآني. بصرف النظر عن المخطوطات المغربية المحافظة، ابتعدت المصاحف المخطوطة والمطبوعة طباعة حجرية أكثر فأكثر عن الهجاء العثماني. لكن قبل ٣٠ سنة بدأ إصلاح كتابة القرآن في القاهرة، عندما نُشر

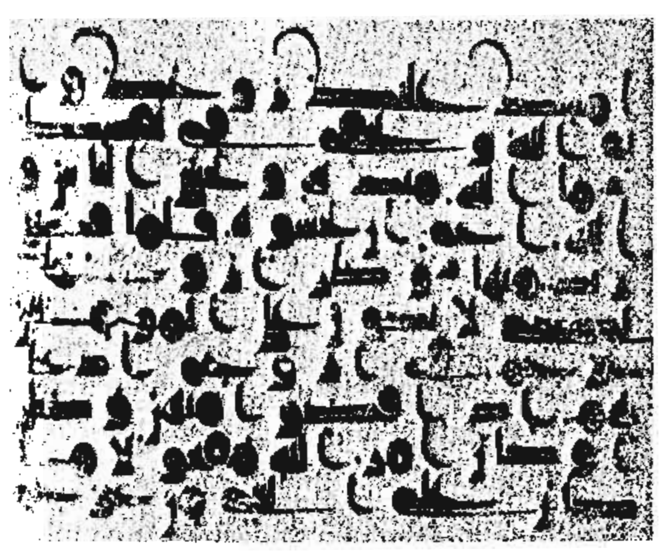
[١٢٨٣] تحقيق فلوغل، ص ٦.

[١٢٨٤] لبن النديم نفسه؟ قد يكون المسيِّبي (ت ٢٣٦) (ابن الجزري، «طبقات»، ٢٨٤٧) أو ابا ربيعه (ت ٢٩٤) («طبقات» ٢٨٤٩).

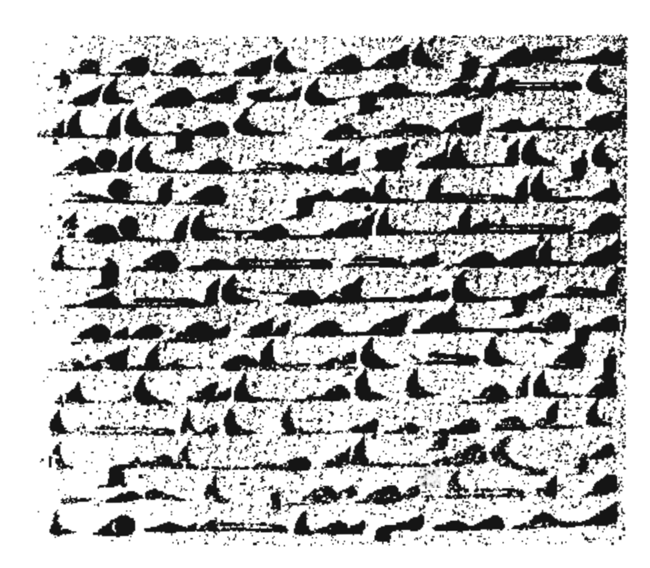
المصحف القاهري الرسمي في المطبعة الأميرية (في عام ١٣٤٤هـ الموافق ١٩٢٥م).[١٢٨٥] منذ ذلك الحين أعيدت طباعة هذه النسخة مرات عديدة من جديد (مع تغيير سنة النشر وإجراء تصحيحات غير جوهرية فقط). والطبعة تعيد تركيب نص الحروف الساكنة على أساس قصيدة الرجز «مورد الزمان» التي سبق ذكرها أعلاه (ص ٦٦٦و) وتسعى بواسطة نظام شديد التعقيد لعلامات القراءة (بالارتباط مع تشكيل المخطوطات المقتضبة المشروح أعلاه ص ٦٩٠) إلى تقديم قراءة حفص عن عاصم بأكبر قدر من الدقة البيانية. ترقيم الآيات في هذه النسخة كوفي. وقد تم إعداد هذه الطبعة بعناية فائقة جدًّا، وهي من وجهة النظر العلمية ثمرة جهد مدهش بذله فقهاء القرآن الشرقيون. لكن هذه الطبعة، كونها مخصَّصة للاستعمال العملي فقط، لا تنصف تعدّد جوانب القرآن، والمعترَف بها في الإسلام نظريًّا. الغريب أنَّ العلماء الغربيين اكتفوا لأكثر من قرن بالنسخة غير الوافية التي أصدرها غ. فلوغل (G. Flügel) وطبعت في عام ١٨٣٤، من دون أن يدخل عليها منذ ذلك الوقت تحسّن يذكَر. وقبل وقت قصير ظهرت محاولتان، مستقلتان عن بعضهما، تهدفان إلى المساعدة على اشباع حاجة العلم إلى نسخة علميّة للقرآن. يعمل البروفسور في الجامعة الامريكية في القاهرة أ. جيفري (A. Jeffery) على أساس نص حفص على وضع حواشٍ نقدية للنص، تقدّم، ما أمكن، صورةً كاملة للرواية الإسلامية، مأخوذة من شروح القرآن وكتب القراءات وغيرها من المصادر الأدبية. والمحاولة الثانية تقوم بها الأكاديمية البافارية للعلوم في ميونيخ (انظر أعلاه ص ٦٧٧و) بهدف البحث، بواسطة دراسة مخطوطات القرآن، عن النصّ القرآني الأقدم الذي يمكن العثور عليه، والذي لم يُعَد تركيبُه بعد. وهي تسعى أخيرًا، بواسطة الحصول من المخطوطات على حواشٍ نقدية، تضم أيضًا صياغات القراءات المختلفة (مكمَّلةً بالرواية الأقدم المغربلة نقديًّا)، إلى إظهار تاريخ نصّ القرآن في القرون الأولى.

[١٢٨٥] حول ذلك بالتفصيل: Bergsträßer, *Koranlesung in Kairo* I (Islam 20, 1932) 2 - 13.

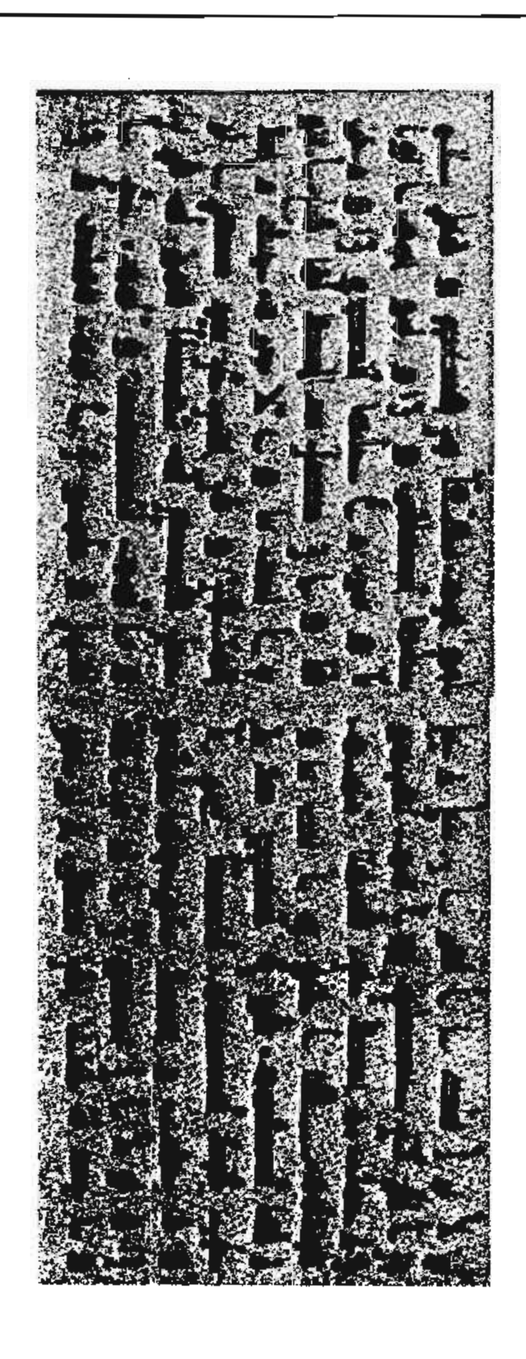
ملحق



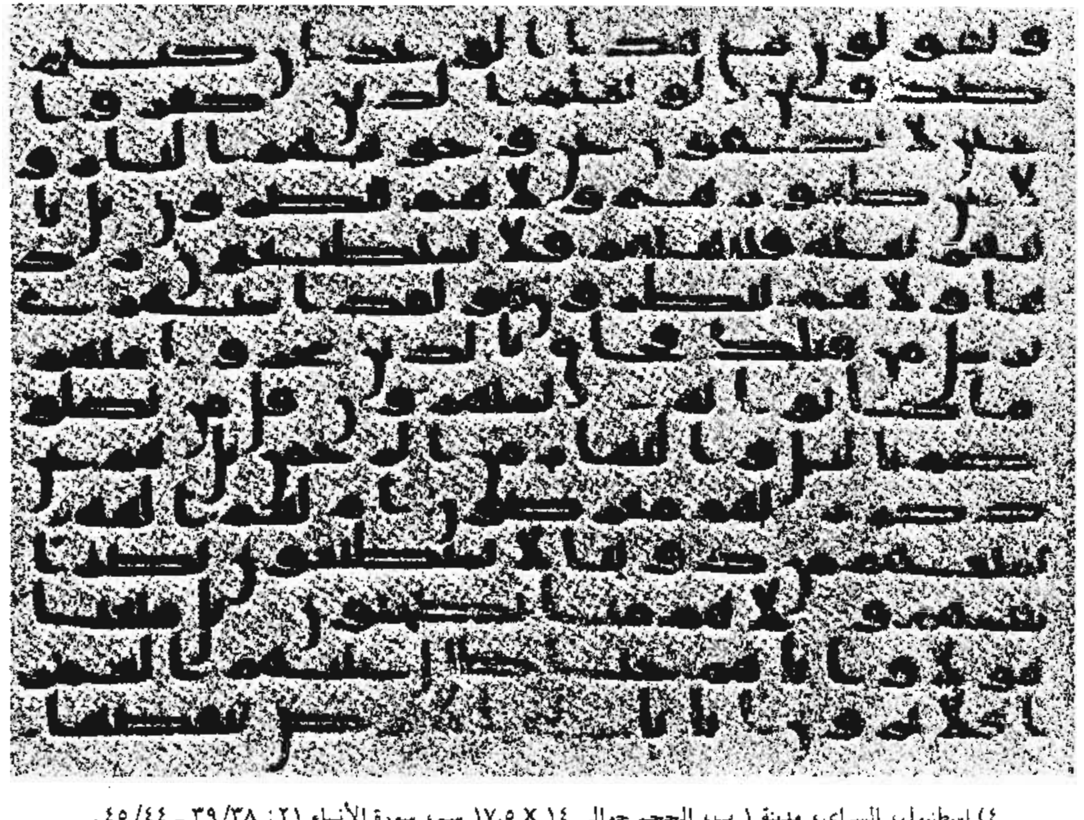
١) فاس، مكتبة القيروان، رقم ٨° ١ ح ٢٥، الحجم ٢٠ X ٣١ سم.
سورة الأحزاب ٣٣: ٣٧ ـ ٣٨.



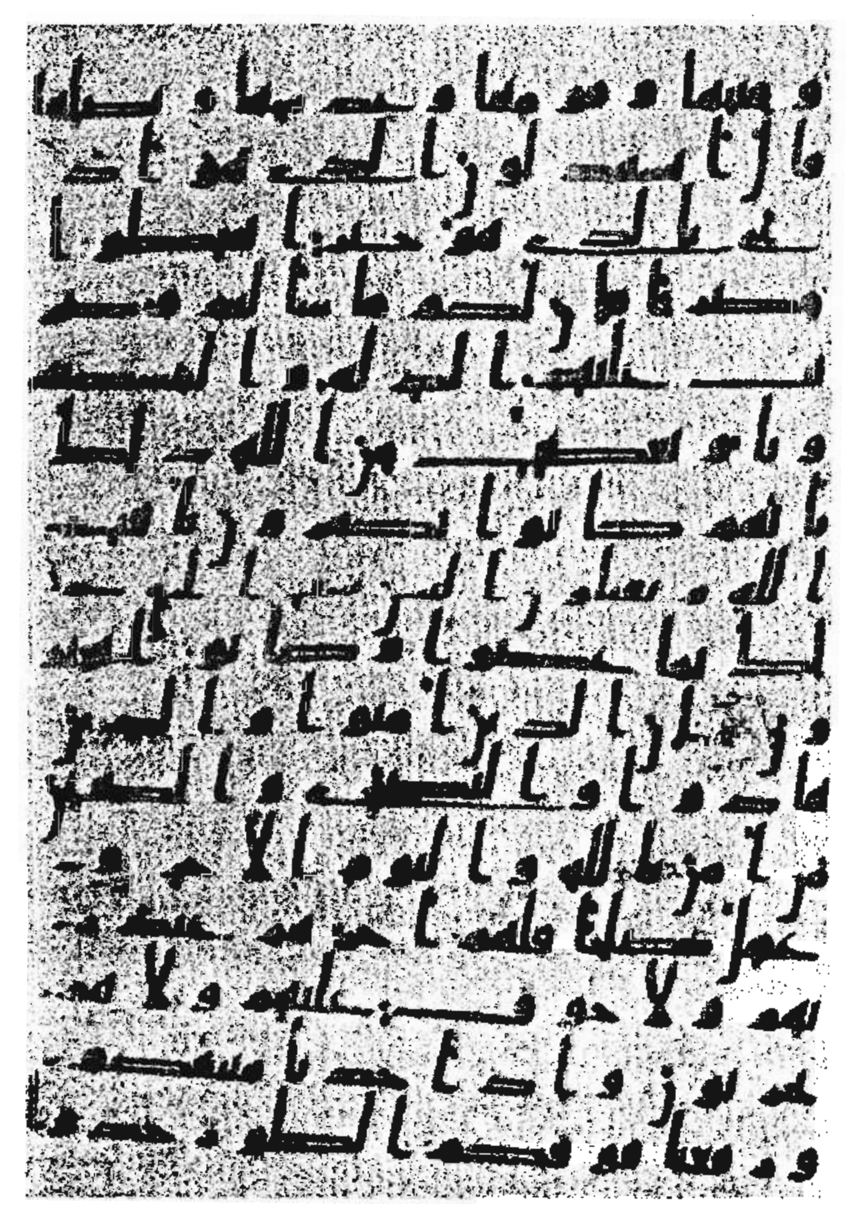
٢) باريس، المكتبة الوطنية، رقم ٣٣٤، الرقاقة ٥٥ وجه ٢، الحجم ٣١ X ٤٠,٥ سم.
القصص ٢٨: ٥٠ ـ ٥٤.



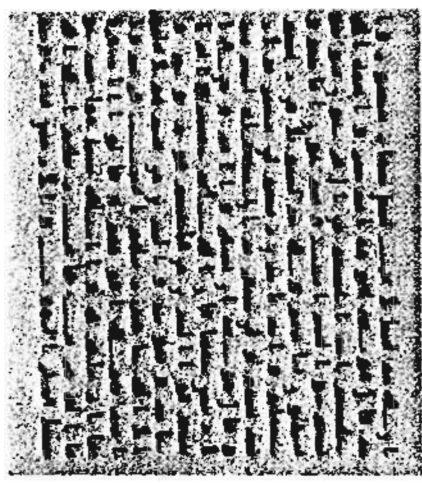
٣) مراكش، مدرسة بن يوسف، من دون رقم، حجم الصفحة ١٦ X ٢٢ سم،
سورة الزخرف ٤٣: ٣١/٣٠ـ٣٧/٣٦.

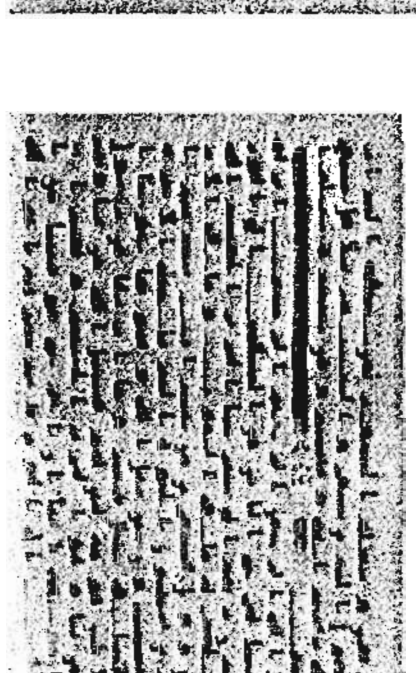


٤) اسطنبول، السراي، مدينة ١ ب، الحجم حوالي ١٤ X ١٧,٥ سم، سورة الأنبياء ٢١: ٣٨/٣٩ ـ ٤٤/٤٥.

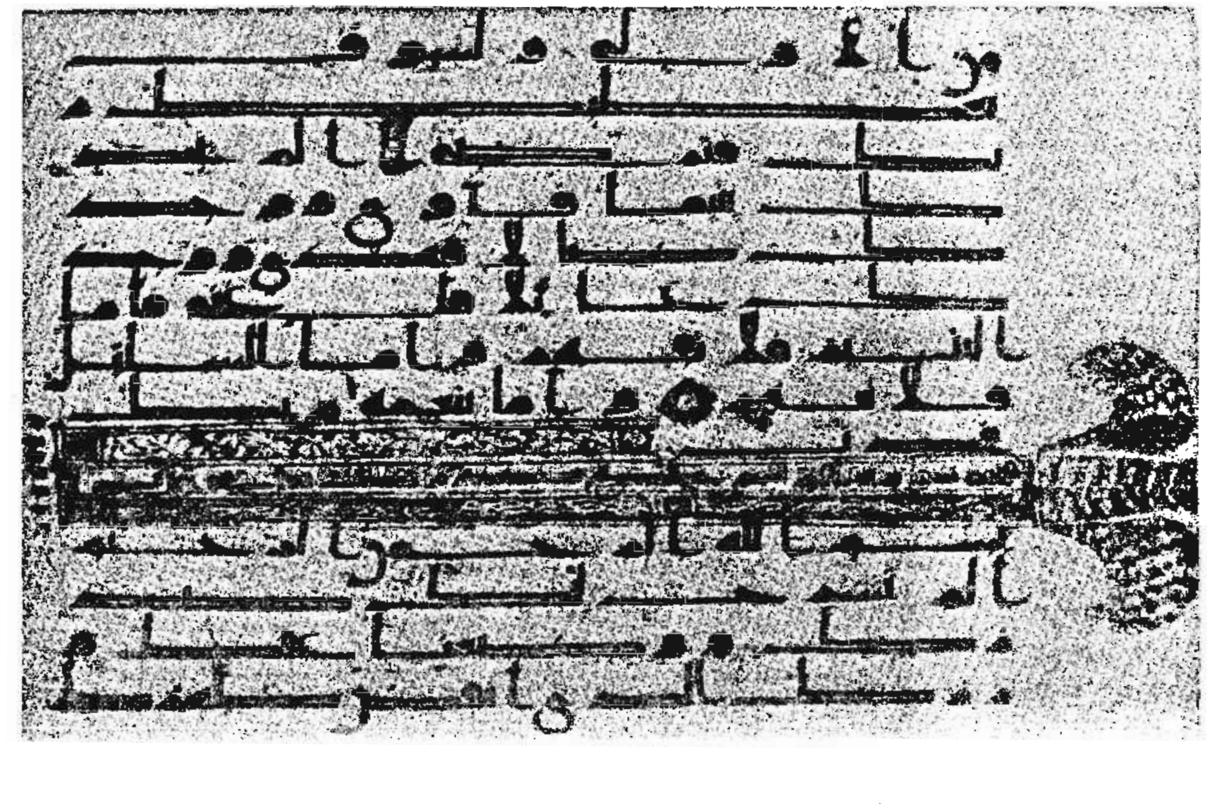


٥) اسطنبول، السراي، ٥٠٣٨٥، الحجم ٣٦ X ٢٩ سم،
سورة البقرة ٢: ٥٨/٦١ ـ ٦٣/٦٠.

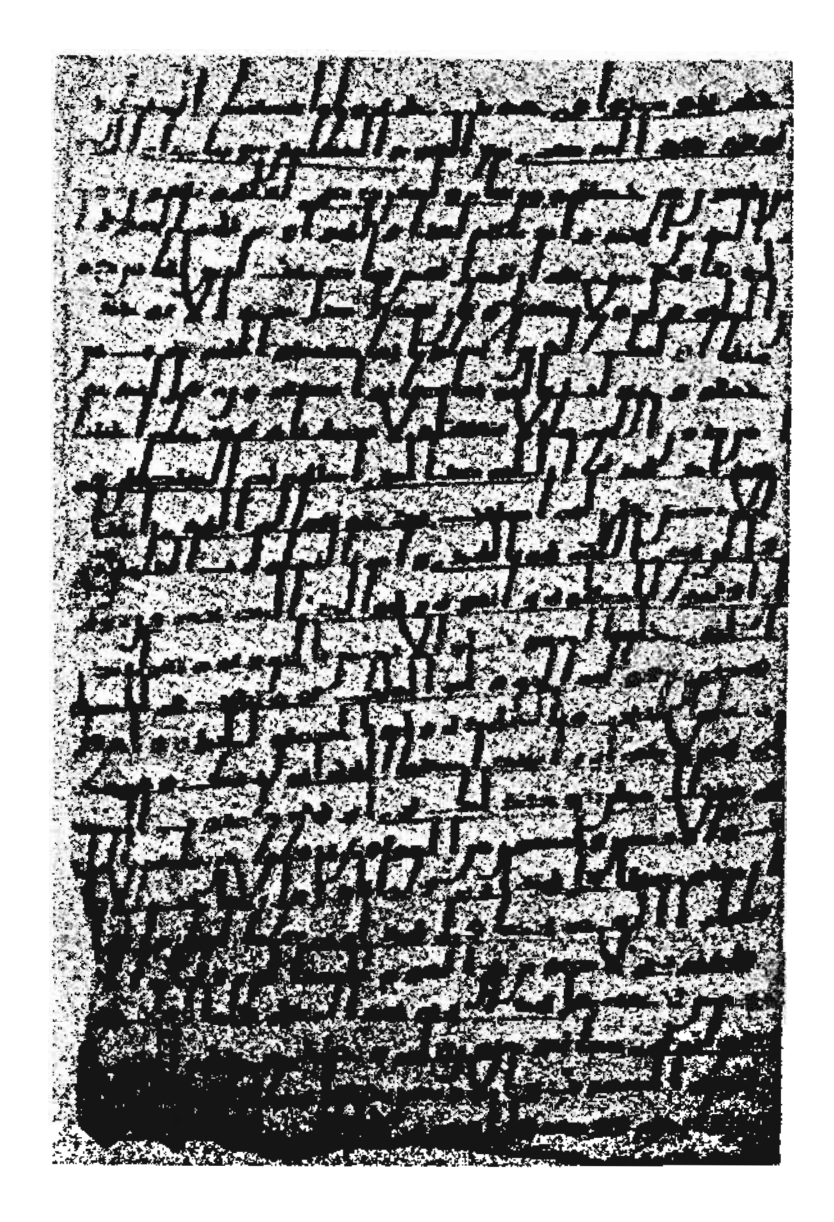




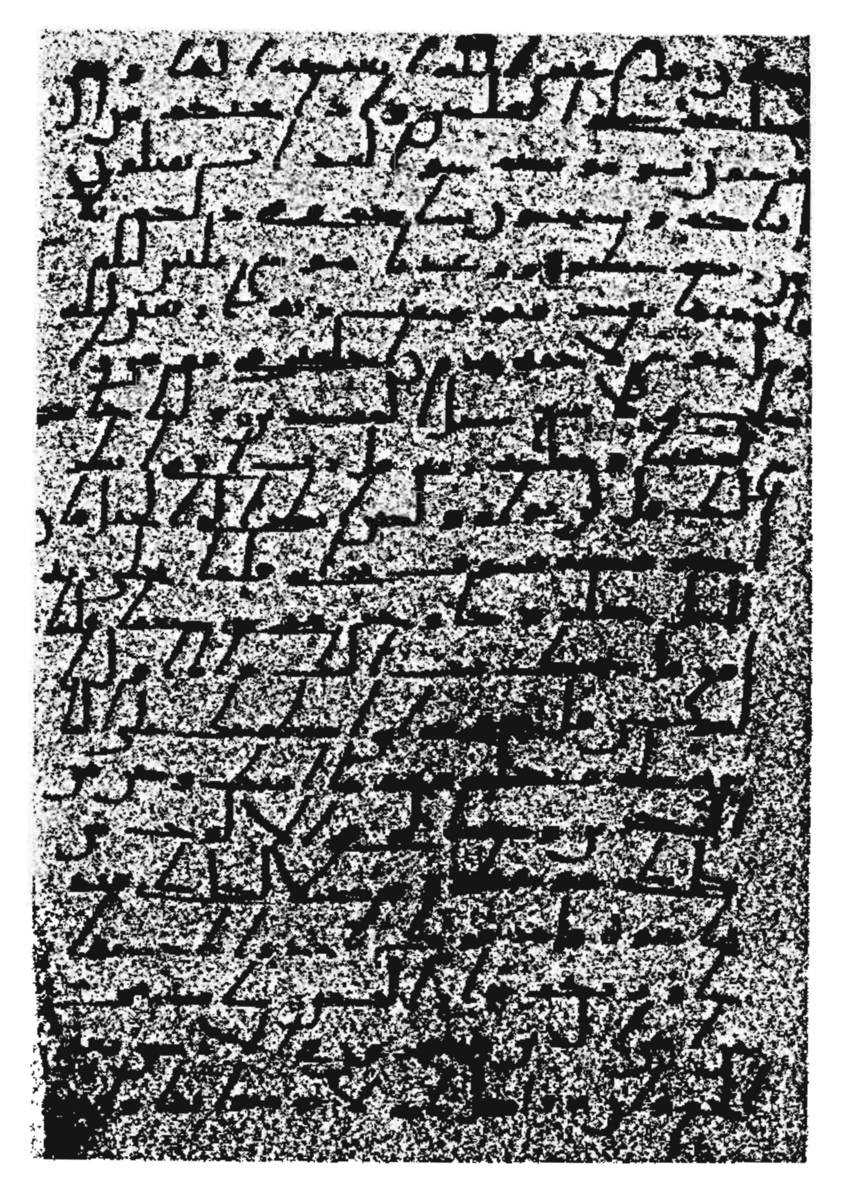
٦) اسطنبول، السراي، ٥٠٢٣٥ الحجم ٢٤ X ٣٣ سم، سورة الرعد ١٣ : ٤٢ - إبراهيم ١٤ : ١٠/١١.



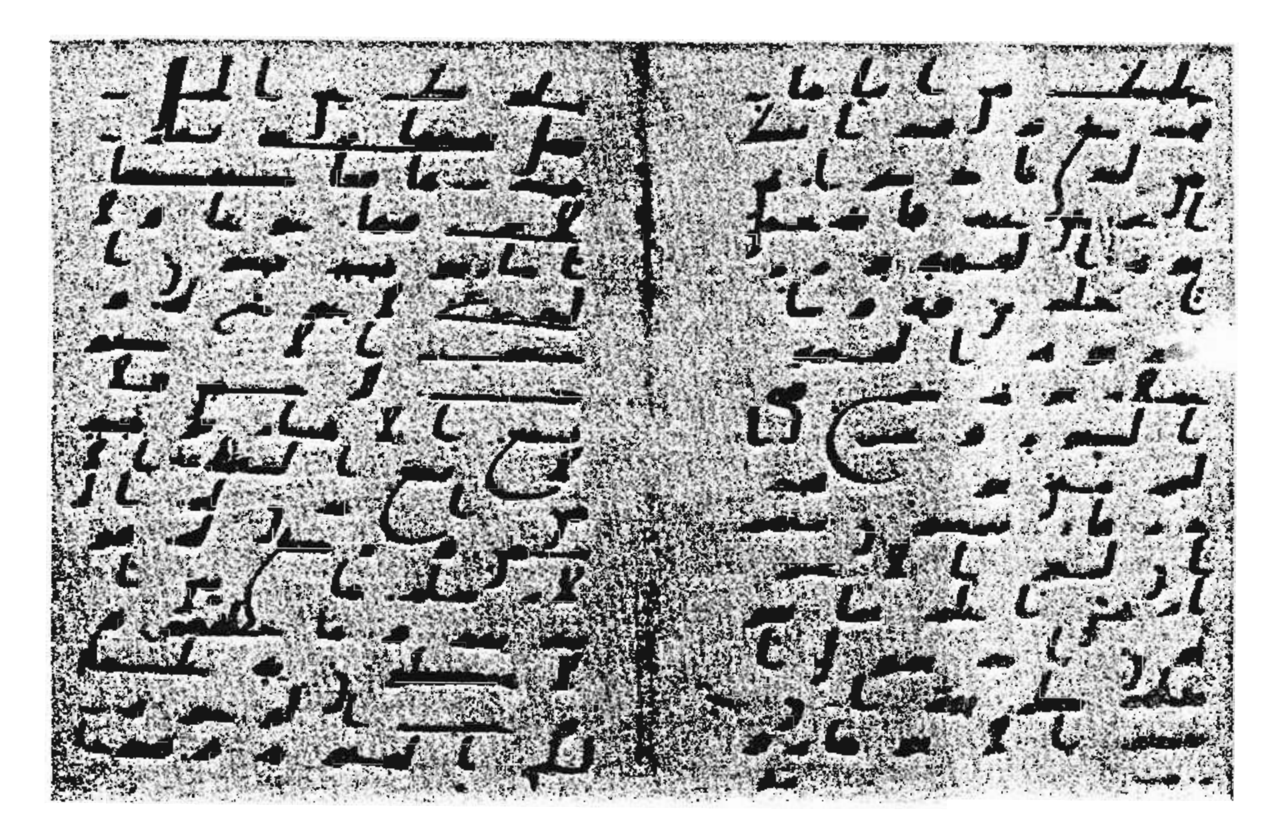
١٧ ـ طوبقبو، السراي، ٥٠٣٨٦، الحجم ٣٠ X ٤٠ سم، سورة الضحى ٩٣ : ٤ ـ الشرح ٩٤ : ٣



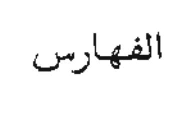
٨) باريس، المكتبة الوطنية رقم ٣٢٨، الرقاقة ٩٤ وجه ٢، الحجم ٣٤ X ٢٦ سم
سورة الأنعام ٦ : ٦٨/٦٧ ـ ٨٠.



٩) باريس، المكتبة الوطنية رقم ٨٢٨، الرقاقة ٣٦ وجه ٢، الحجم ٣٤ X ٢٦ سم
سورة الأعراف ٧: ١٢٩/١٣٦ ـ ١٣٨/١٤٤.



(١٠) اسطنبول، السراي، مدينة ١ أ، حجم الصفحة حوالي ٣٢ X ٢٤ سم، سورة طه ٢٠: ٩٩ ـ ١١١/١١٠.



الفهارس

فهرس المصادر العربيّة(*)

(*) تقيدنا بالأصل الألماني ولم نضم إلى فهرس المصادر العربية وفهرس المصادر الأجنبية الكتب المعالجة في المواضع التالية من الكتاب: الجزء الثاني: صفحة ٣٥١ ـ ٣٦٥، ٣٦٩ ـ ٣٧٦، ٣٨٩ ـ ٤٣٣؛ الجزء الثالث: صفحة ٤٦١ ـ ٤٦٤، ٥٥٥ ـ ٥٥٧، ٥٩٢ ـ ٥٩٤، ٦٢٣ ـ ٦٧٦.

١٣٠٥: ٣٠، ٩٠؛ ٣٣، ٩٩

ابن عساكر، التأريخ الكبير، دمشق ١٣٢٩ (انظر فهرس الأعلام): ٥٣٢، ٨٠٢

ابن عطيه، عبد الحق بن أبي بكر بن عبد الملك المحاربي الغرناطي، مقدمة لكتاب الجامع المحرر الصحيح الوجيز في تفسير القرآن العزيز، مخطوط Sprenger ٤٠٨، رقاقة ١ ـ ٩٢ أ (انظر فهرس الأعلام): ٢٩، ٨١؛ ٣٠، ٩٠؛ ٤٥، ١٤٨؛ ٤٦، ١٥٣، ١٥٤؛ ٢٤٧، ٣٤؛ ٢٤٨، ٤٢؛ ٢٥٧، ٧٦ وفي مواضع مختلفة

ابن قتيبة، أبو عبدالله محمد بن مسلم الدينوري، كتاب المعارف = «Handbuch der Geschichte»، تحقيق Wüstenfeld، غوتنغن ١٨٥٠؛ إعادة طبع في مصر (انظر فهرس الأعلام): ١٠، ١٤؛ ١٧، ٣٣؛ ٣٠، ٩٠؛ ٣٣، ١٠٠؛ ٦١، ١٨٩؛ ٦٣، ٢٠٠ وفي مواضع مختلفة

ـ كتاب الشعر والشعراء (Liber Poësis et Poëtarum)، تحقيق M. J. de Goeje، لايدن ١٩٠٤: ٣٠، ٨٩؛ ٣٣، ١٠٠؛ ١٤٦، ٦٤٠؛ ١٤٧، ٦٤٥

ابن ماجه، السنن (انظر فهرس الأعلام): ٩٤، ٣٤٤؛ ٩٨، ٣٦٦؛ ٢٢٣، ١٠٥٣؛ ٢٢٧، ١٠٧٧

ابن مالك، الالفية، تحقيق F. Dieterici، لايبتسغ ١٨٥١: ٣٤، ١٠٤

ابن هشام، السيرة، تحقيق Wüstenfeld، جزآن، غوتنغن ١٨٥٨ حتى ١٨٦٠، ترجمه الى الالمانية G. (Das Leben Muhammeds) Weil، شتوتغارت ١٨٦٤ (انظر فهرس الأعلام): ١٠، ١٤؛ ١٢؛ ١٧؛ ١٧، ٣٣؛ ٢٢، ٤٩؛ ٢٣، ٥٦؛ ٣٠، ٨٦ وفي مواضع مختلفة

ابن واضح (أحمد بن أبي يعقوب العباسي) اليعقوبي، تاريخ (qui dicitur al-Ja'qûbî, Historiae)، تحقيق M. Th. Houtsma، جزآن، لايدن ١٨٨٣ (انظر فهرس الأعلام): ٥٦؛ ٦١، ١٨٩؛ ٢٥١؛ ٢٩٢، ٢٢٨؛ ٣٣٦، ٣٤١، ٤٠٦ وفي مواضع مختلفة

أبو تمّام، الحماسة (انظر فهرس الأعلام): ٢٠، ٤٣؛ ٣١، ٩٢؛ ٣٥، ١٠٩؛ ٨٢، ٢٨٠؛ ٩٠، ٣٢٢ وفي مواضع مختلفة

أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، القاهرة ١٣٢٨ (انظر فهرس الأعلام): ٦٥٦، ١١٦٢

أبو داود، السنن (انظر فهرس الأعلام): ١٥٣، ٦٦٨؛ ٥١٤، ٤٠٤؛ ٥٢٧، ٤٨٨؛ ٦٩٠، ١٢٦١

أبو زيد، نوادر: ٤٠، ١٢٦؛ ٩٠، ٣٢٢

أبو شامة، أبو القاسم عبد الرحمان بن اسماعيل الدمشقي، إبراز المعاني (شرح الشاطبية)، القاهرة ١٣٤٩ (انظر فهرس الأعلام): ٥٩١، ٨٤٤، ٨٤٦؛ ٥٩٤، ٨٦١؛ ٦١٤، ٩٦٩؛ ٦١٥، ٩٧٢

أبو عبدالله محمد بن حزم أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب فضائل القرآن، مخطوط برلين ٤٥١ (انظر فهرس الأعلام): ٢١٦؛ ٤٤٣، ٢؛ ٤٤٨؛ ٤٤٨، ٣١؛ ٤٩٦؛ ٥٠١، ٢٩٩؛ ٥٠٢، ٣١٣؛ ٥٠٧، ٣٤٩؛ ٥١١، ٢٨٠ وفي مواضع مختلفة

آداب حملة القرآن، مخطوط Sprenger ٤٠٣ : ٣٣٦، ٣٨٧؛ ٦٥٩، ١١٨٤
ـ التهذيب، تحقيق Wüstenfeld (انظر فهرس الأعلام): ٢١، ٤٨؛ ٤٣، ١٤٢؛ ٢٤١، ١٥ وفي مواضع مختلفة
ـ تراجم: ٤٤٨، ٣٣
النويري، مخطوط لايدن ٢٧٣ Warner. 2 Gol. : ٢٨٠، ١٨٠؛ ٢٨٥، ٢٠٦؛ ٣٣٦، ٣٨٥، ٣٨٧
النيسابوري القمي، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، على هامش تفسير الطبري، القاهرة ١٣٢١ (انظر فهرس الأعلام) : ١١، ١٥؛ ٨٣، ٢٨٥؛ ٤٧٦، ١٧١؛ ٥٧٢، ٧٤٢؛ ٦١٦، ٩٨٣ وفي مواضع مختلفة
ـ فروق، مخطوط لايدن ١٨٦١، حلله J. Schacht في مجلة Islamica 2 (1926) : ٥٤٨، ٦٠٦
هبة الله بن سلامة، أبو القاسم، كتاب الناسخ والمنسوخ؛ على هامش اسباب النزول للواحدي، القاهرة ١٣١٦. مخطوطات لايدن ٤١١؛ Sprenger ٧٣٩؛ لايبتسغ، كاتالوغ تحقيق Naumann صفحة ٣٩٦ (انظر فهرس الأعلام): ٨٦؛ ٩٦، ٣٨٥؛ ١١١، ٤٢١؛ ١٤٢؛ ٢١١ وفي مواضع مختلفة
الواحدي، علي بن احمد، اسباب النزول، القاهرة ١٣١٥ (انظر فهرس الأعلام): ٤١، ١٣١؛ ٤٢، ١٣٢؛ ٤٤، ١٤٦؛ ٤٨، ١٦٣؛ ٦٢، ١٩٢؛ ١٣٠ وفي مواضع مختلفة
الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازي، تحقيق A. v. Kremer، مكتبة كلكوتا ١٨٥٦، طبعة المانية مختصرة (Muhammed in Medina) أعدها Wellhausen، برلين ١٨٨٢ (انظر فهرس الأعلام) : ١٥، ٢٧؛ ٢٢، ٥٣؛ ٢٣؛ ٢٣، ٥٦؛ ٣١، ٩٢؛ ٣٣، ١٠١ وفي مواضع مختلفة
ياقوت، معجم البلدان، تحقيق Wüstenfeld، ٦ أجزاء، لايبتسغ ١٨٦٦-١٨٧٣: ٤٣، ١٤٠؛ ٤٥، ١٥١ وفي مواضع مختلفة
ـ الارشاد: ٤٤٨، ٣٣؛ ٥٤٩، ٦١١؛ ٥٦٨، ٧١١؛ ٥٦٨، ٧١٣ وفي مواضع مختلفة
اليعقوبي > ابن واضح

فهرس المصادر الأجنبية

- Papyri Schott- Reinhardt, Heidelberg 1906: 101, 372

Beer, B., Das Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859: 132, 536

Belin, M., Journal Asiatiqe 1854, p. 482-518: 171, 735, 736

Berēšith Rabbā → Midrasch

Bergsträßer, G., Verneinungs- und Fragepartikeln und Verwandtes im Kur'ān, 1914: 446, 22

- Zur ältesten Geschichten der kufischen Schrift, Zeitschrift des deutschen Vereins für Buchwesen und Schrifttum (1919), p. 49-66: 678, 1228

- Quellen zu Jāqūts Iršād, ZS 2 (1923/4): 592, 849; 593, 854

- Das Kitāb al-Lāmāt des Aĩmad ibn Fā ris, Islamica 1 (1924): 462, 110

- Die Koranlesung des Ḥasan von Basra, Islamica 2 (1926) - A. Fischer Festschrift, p. 11-57: 545, 590; 549, 609; 559, 650; 576, 767; 585, 809, 811, 812; 607, 921 وفي مواضع أخرى

- Plan eines Apparatus Criticus zum Koran, Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., 1930, H. 7: 678, 1226

- Koranlesung in Kairo, I Islam 20 (1932) II Islam 21 (1933): 614, 968; 624, 1007; 634, 1028; 664, 1207; 699, 1285

- Nichtkanonische Koranlesarten im Muĩtasab des ibn Ginnī, Sitz.-Berichte der Bayer. Akademie d. Wiss., 1933, H. 2 (s. a. Ibn Ginnī): 605, 908; 613, 9
638, 1055; 656, 1159 وفي مواضع أخرى

- ابن خالويه →

Bernoulli, J.J., Die erhaltenen Darstellungen Alexanders des Großen, München 1905: 127, 517

Bethge, Fr., Ralmĩān et Aḥmad, Bonn 1876: 10, 14; 313; 313, 280

Bingham, J., Antiquitates ecclesiasticae, Haloe 1729, Vol. 5: 158, 677

Birt, Th., Kritik und Hermeneutik nebst Abriß des antiken Buchwesens, 1913: 257, 79

Boulainvilliers, Leben des Muhammed, deutsche Übers. Halle 1876: 4, 4

Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 4, 1901: 122, 489

Brockelmann, C., Geschichte der arabischen Litteratur, 2 Vols., Weimar 1898 (انظر فهرس الأعلام): 48, 123; 69, 221; 229, 1087; 326, 329; 358, 450; 497, 269 وفي مواضع أخرى

- Wie hat Ibn al-Athīr den Óabarī benutzt? Straßburg 1890: 345; 345, 410; 365; 365, 477

- Dīwān des Labīd (أنظر لبيد): 147, 645

Browne, E. G., Journ. Roy. Asiat. Society N. S. Bd. 21 (1889), 881-1009: 50, 171

- Journ. Roy. Asiat. Society N. S. Bd. 26 (1894), 417-524: 381, 542

Brünnow, R. → أحمد بن فارس

Büttner, C. G., Suaheli-Schriftstücke in arabischer Schrift, Berlin 1892: 248, 37

Buhl, F., Muhammeds Liv, Kobenhavn 1903 (انظر فهرس الأعلام): 60, 211; 84, ?0, 234; 118, 468; 157, 677; 161,

lesung, Islamica 6 (1933/34): 621, 996; 624, 1008; 633, 1023; 639, 1062

- Verzeichnis der älteren Qirā'ātwerke, Islamica 6: 616, 979, 980, 983; 620, 992; 621, 997 وفي مواضع أخرى

- Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran, Sitz.-Ber. D. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., 1934, H. 5: 678, 1226

Procksch, O., Uber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern: 200, 894;

Psalmen (المزامير): 8; 9; 100, 372; 165, 702

Quatremère, Journal Asiatique, 3e série t. 7 (1838): 448, 35

- Mélanges d'histoire et de philologie orientale: 448, 35

Ranke, L. v., Weltgeschichte, 5. Teil, 1. Abteilung, Leipzig 1884 (انظر أيضًا فهرس الأعلام): 378, 534; 419

Reckendorf, H., Syntax: 446, 22

Renan, E., Mahomet et les Origines de l'Islamisme, Revue des deux mondes, tom. 12, Paris 1851: 4, 4

- Etudes d'histoire religieuse, 2. Aufl., Paris 1857: 414, 714

Ricaut, Histoire de l'état présent de l'empire ottoman, Paris 1670: 327, 338

Richardus (Bruder Prediger Ordens), Verlegung des Alcoran Anno 1300, Verdeutscht durch Dr. Martin Luther, Wittenberg 1542: 23, 58

Rösch, Gustav, ZDMG 46: 10, 14

Rückert, Friedrich, Der Koran. Im Auszuge übersetzt von F. Rückert, hrsg. v. Aug. Müller, Frankfurt/M. 1888 (انظر أيضًا فهرس الأعلام): 86, 299; 110, 416; 118, 468; 124; 504; 433, 776, 777

Ruete, Emily, Memoiren einer arabischen Prinzessin, 4. A., Berlin 1886: 247, 36

Ruth [4, 21] (سفر راعوث): 100, 372

Sachau, Ed., Einleitung zu seiner Ausgabe des Ibn Sa'ad (انظر أيضًا فهرس الأعلام): 246, 31; 249, 44; 257, 78; 445, 409

- Mohammedanisches Recht, 1897: 224, 1057

- Das Berliner Fragment des Mūsā b. 'Uqba, ein Beitrag zur Kenntnis der ältesten arabischen Geschichtsliteratur, Sitzber. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1904: 351, 421

Sacy, S. de, Mémoire sur l'origine et les anciens monuments de la littérature parmi les Arabes, Mémoires de littérature... de l'Académie Royale des Inscriptions, Vol. L. (1808): 44, 146; 43, 142; 336, 385, 386; 337, 391; 463

- Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque Impériale, 8 (1810). 9 (1813): 42, 137; 43, 142; 336, 386; 462; 659, 1186 وفي مواضع مختلفة

- Paléographie universelle 1, Paris 1839: 678, 1228

- Journal des Savants, 1832: 311, 270

Sale, G., ترجمة انكليزية للقرآن، لندن 1734 (انظر فهرس الأعلام): 213, 978, 431, 769; 432

- The Koran, Preleminary Discourse, sect. III: 23, 59; 29, 85; 42, 123

Samuel [II 22, 32] (سفر صموئيل): 8

ثبت بأهم الدراسات القرآنية التي صدرت خاصة باللغة الالمانية بعد ظهور كتاب تاريخ القرآن

- Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri. II. Qur'ānic commentary and tradition,* Chicago 1967.
- Ambros, Arne A., *Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthese, neue Ansätze*. In: Der Islam 63/2 (1986) 219 - 247.
- Andrae, Tor, *Muhammad, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932.
- Arberry, Arthur J., *The Koran Interpreted*, London 1955.
- Arkoun, Mohammed, *Lectures du Coran*, Paris 1982.
- Ayoub, Mahmoud, *The Qur'ān and ist interpreters*. Vol. I + Vol. II. Toronto 1983 -.
- Baljon, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880 - 1960)*, Leiden 1961.
- Baumstark, Anton, *Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformel im Koran*. In: Oriens Christianus 37 (1953) 6 - 22.
- Beck, Edmund, *Der 'uṯmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts*. In: Orientalia 14 (1945) 355 - 373.
- Beck, Edmund, *'Arabīya, Sunna und 'Āmma*. In: Orientalia 15 (1946) 180 - 217.
- Beck, Edmund, *Die Kodizesvarianten der Amṣār*. In: Orientalia 16 (1947) 353 - 376.
- Beck, Edmund, *Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung I, II, III, IV,* In: Orientalia 17 (1948) 326 - 35; 19 (1950) 328 -

350; 20 (1951) 316 - 328; 22 (1953) 59 - 78.

- Beck, Edmund, *Die Zuverlässigkeit der Überlieferung von außer'uṯmānischen Varianten bei al-Farrā'*. In: Orientalia 23 *(1954) 412 - 435.*
- Beck, Edmund, *Die Ibn Mas'ūdvarianten bei al-Farrā' I, II, III*. In: Orientalia 25 (1956) 353 - 383; 28 (1959) 186 - 205, 230 - 256.
- Bell, Richard, *The Qur'ān Translated. With a critical rearrangement of the Surahs*, 2 Bde., Edingburgh 1937 - 1939.
- Bell, Richard, *Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh 1953.
- Blachère, Régis, *Le Coran. I: Introduction au Coran. II - III: Traduction nouvelle selon un essai de reclassement des sourates*, Paris 1947 - 1959 (طبعة جديدة في جزء واحد ١٩٥٧).
- Bloch, Alfred, *Vers und Sprache im Altarabischen*, Basel 1948.
- Berque, Jacques, *Le Coran: essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique*, ed. rev. et corrigée, Paris 1995.
- Bobzin, Hartmut (Hg.), *Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert*, Würzburg 1995.
- Buhl, Frants, *Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930.
- Burton, John, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge 1977.
- Busse, Heribert, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum*, Darmstadt 1988, 1991.
- Cook, Michael, *Muhammad*, Oxford 1983.
- Cook, Michael, *The Koran: a very short introduction*, Oxford 2000.
- Cragg, Kenneth, *The Event of the Qur'ān. Islam in its scripture*, London 1971.
- Cragg, Kenneth, *The Mind of the Qur'ān. Chapters in reflection*, London 1973.
- Déroche, F. / Noja Noseda, S., *Sources de la transmission du texte coranique*. I: *Les manuscrits de style hijâzî*. Volume 1: *Le manuscrit arabe 328 (a) de la Bibliothèque Nationale de France*, Lesa 1998.

- Diem, Werner, *Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie. I: Die Schreibung der Vokale. II: Die Schreibung der Konsonanten. III: Endungen und Endschreibungen. IV: Die Schreibung der zusammenhängenden Rede. Zusammenfassung*, In: Orientalia 48 (1979) 207 - 257; 49 (1980) 67 - 106; 50 (1981) 332 - 383; 52 (1983) 357 - 404.
- Endress, Gerhard, *Die arabische Schrift*. In: Geschichte der arabischen Philologie I. Wiesbaden 1982, 166 - 197.
- Van Ess, Josef, *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*, Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung. Berlin 1975.
- Fück, Johann, *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter, Ausgewählte Schriften*, Weimar 1981.
- Gätje, Helmut, *Koran und Koranexegese*, Zürich 1971.
- Geddes, C.C., *An Analytical Guide to the Bibliographies on Islam, Muhammed and the Qur'ān*, Denver 1973.
- Gilliot, Claude, *Exégèse, langue, et theologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311 / 923)*, Paris 1990.
- Dov Goitein, Shlomo, *Jews and Arabs. Their contacts through the ages*, New York 1964.
- Graham, William A., *The Earliest Meaning of 'Qur'ān'*. In: Die Welt des Islam, NS 23/24 (1984) 361 - 377.
- Grohmann, Adolf, *The Problem of Dating Early Qur'āns*. In: Der Islam 33 (1958) 213 - 231.
- Grohmann, Adolf, *Die Entstehung des Korans und die ältesten Koranhandschriften*. In: Bustan 1 (1961) 33 - 38.
- Grohmann, Adolf, *Arabische Paläographie. I, II*, Wien 1967, 1971.
- Grotzfeld, Heinz, *Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Fortbildung*. In: Archiv für Begriffsgeschichte 13 (1969) 58 - 72.
- Hawting, G. R. / Shareef, Abdul - Kader A. (Hg.), *Approaches to*

the Qur'ān, London 1993.
- Heinrichs, Wolfhart, *On the Genesis of the Ḥaqīqa - Majāz Dichotomy*. In: SI 59 (1984) 111 - 140.
- Horovitz, Josef, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926.
- Hospers, J.J. (Ed.), *A Basic Bibliography for the Study of the Semitic Languages. Bd. II*, Leiden 1974, 20 - 26 (Koran), 33 - 35 (Mohammed).
- Horst, Heribert, *Zur Überlieferung im Korankommentar at - Tabaris*. In: ZDMG 103 (1953) 290 - 307.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokio 1964, repr. North Stratford, NH 1998.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary in the Qur'ān*, Baroda 1938.
- Jeffery, Arthur, *The Qur'ān as Scripture*, New York 1952.
- Kahle, Paul, *The Qur'ān and the 'Arabīya*, In: Ignace Goldziher Memorial Volume. I. Ed. S. Löwinger and J. Somogyi. Budapest 1948, 163 - 182.
- Kahle, Paul, *The Arabic Readers of the Qur'ān*. In: JNES 8 (1949) 65 - 71.
- Kermani, Navid, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.
- Kohlberg, E., *Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ān*. In: Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Ed. S.M. Stern et al. Oxford 1972, 209 - 224.
- Lichtenstädter, Ilse, *Origin and Interpretation of some Koranic Symblos*. In: Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb. Ed. George Makdisi. Leiden 1965, 426 - 436.
- Lings, Martin, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London 1976.
- Lohmann, Th., *Die Gleichnisse Muhammeds im Koran*. In: MIO 12

(1966) 75 - 118, 241 - 287.
- Lüling, Günter, *Über den Urkoran*, Erlangen 1993[2].
- Luxenberg, Christoph, *Die syro-aramäische Leseart des Koran*, Berlin 2000.
- Madigan, Daniel A., *The Qur'ān's self-image: writing and authority in Islam's scripture*, Princeton 2001. Handschriften - Faksimile.
- McAuliffe, Jane Dammen (Ed.), *Encyclopedia of the Qur'ān*, Leiden 2001 -.
- Müller, Friedrun R., *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran*, Diss. Tübingen 1969.
- Nagel, Tilman, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 1983.
- Nagel, Tilman, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen 1995.
- Neuwirth, Angelika, *Zur Struktur der Yūsuf-Sure*. In: Studien aus Arabistik und Semitistik. Anton Spitaler zum 70. Geburtstag. Ed. W. Diem und S. Wild. Wiesbaden 1980, 123 - 152
- Neuwirth, Angelika, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin 1981.
- Neuwirth, Angelika, *Symmetrie und Paarbildung in der koranischen Eschatologie. Philologisch-Stilistisches zu Sūrat ar-Rahmān*. In: Mélanges M. Allard et P. Nwyia. Ed. L. Pouzet. Beirut 1985.
- Neuwirth, Angelika, "Koran". In: Helmut Gätje (Hg.), *Grundriss der Arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1987, S. 128 - 135.

أكملت بمراعاة ما صدر حتى سنة ١٩٩٢ في:

- Wolfdietrich Fischer (Hg.), *Grundriss der Arabischen Philologie, Bd. III: Supplement*, Wiesbaden 1992, S. 262 - 264.

- Paret, Rudi, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart etc. 1957 u.ö., 1980(5).
- Paret, Rudi, *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart 1966.
- Paret, Rudi, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971.
- Radscherit, Matthias, *Die koranische Herausforderung. Die taḥaddī-Verse im Rahmen der Polemikpassagen des Korans*, Berlin 1996.
- Rippin, Andrew (Ed.), *The Qur'ān: style and contents*, Aldershot 2001.
- Rippin, Andrew (Ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988.
- Rippin, Andrew (Ed.), *The Qur'ān: formative interpretation*, Aldershot 1999.
- Rippin, Andrew (Ed.), *The Qur'ān and its interpretative tradition*, Aldershot 2001.
- Robinson, Neal, *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London 1996.
- Sellheim, Rudolf, *Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammadbiographie des Ibn Isḥāq*. In: Oriens 18 (1965) 33 - 91.
- Sellheim, Rudolf, *Arabische Handschriften. Materialien zur arabischen Literaturgeschichte*, Teil I. Wiesbaden 1976.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd. I. Qur'ānwissenschaften* (usw.). Leiden 1967.
- Sister, M., *Metaphern und Vergleiche im Koran*. In: MSOS 34 (1931) 104 - 154.
- Speyer, Heinrich, *Die biblischen Erzählungen im Koran*. Gräfenhainichen o. J. (etwa 1936) (Nachdruck Hildesheim 1961).
- Spitaler, Anton, *Die Verszählung des Koran nach islamischer Überlieferung*. In: SBBA 1935. Heft 11.

- Spitaler, Anton, *Die Schreibung des Typus ṣalāh im Koran. Ein Beitrag zur Erklärung der koranischen Orthographie*. In: WZKM 56 (1960) 212 - 226.
- Tietz, Renate, *Bedingungssatz und Bedingungsausdruck im Koran*, Diss. Tübingen 1963.
- Versteegh, C. H. M., *Arabic grammar and Qur'anic exegesis in early Islam*, Leiden 1993.
- Wansbrough, John, *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford 1977.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Mecca*, London 1953.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, London 1956.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad Prophet and Statesman*, London 1961.
- Watt, W. Montgomery, *Bell's Introduction to the Qur'ān. Completely revised and enlarged*, Edinburgh 1970.
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad's Mecca. History in the Qur'ān*, Edinburgh 1988.
- Weiss, Bernard, - as-Sa'īd, Labīb, *The Recited Koran. A history of the first recorded version*, Princeton 1975.
- Weisweiler, M., *'Abdalqāhir al-Curcānī's Werk über die Unnachahmlichkeit des Korans und seine syntaktisch - stilistischen Lehren*. In: Oriens 11 (1958) 77 - 121.
- Wild, Stefan (Hg.), *The Qur'ān as Text*, Leiden 1996.
- Zirker, Hans, *Der Koran: Zugänge und Lesearten*, Darmstadt 1999.
- Zirker, Hans, *Der Koran*, Darmstadt 2003.

فهرس أسماء الأعلام العربية والمعرّبة

فهرس الأعلام الأجنبية

فهرس المواضيع

(تم توسيعه عما هو عليه في الأصل [ج. ت.])

فهرس السور والآيات القرآنية

(تم توسيعه عما هو عليه في الأصل [ج. ت.])

فهرس المحتويات

تصويب

ص ٧٣٠، ع ١، س ١٨: Aḥmad

ص ٧٣٠، ع ١، س ٣ من تحت: Muḥtasab

ص ٧٣٠، ع ٢، س ٦: Raḥmān

ص ٧٣٠، ع ٢، س ٢٣: Ṭabarī

ص ٧٣١، ع ١، س ٣ من تحت: Porphyrogennetos

ص ٧٣٣، ع ١، س ٨ من تحت: al-Balāḏurī

ص ٧٣٤، ع ٢، س ١٩: Isḥāq

ص ٧٣٥، ع ١، س ٦ من تحت: Ramaḍān

ص ٧٤٠، ع ٢، س ١٠ من تحت: Moḥammad